

天下第一奇书——

# 《周易宝典》

王荣奎 老 根 杨 洪 刘 屿 主编

## 卷 二

内蒙古大学出版社

# 《周易宝典》总目录

## 卷 一

### 第一编 潜龙勿用

#### ——《周易》与传统文化总论

第一章	中华文明之渊藪，人类文化之华章 .....	(3)
第二章	生命之树——《周易》与传统文化之和同 .....	(66)
第三章	海纳百川——《周易》与儒释道诸家 .....	(97)
第四章	自强宽容——《周易》与中华民族精神 .....	(119)
第五章	整体直觉——《周易》与中国思维方式 .....	(133)
第六章	文化之源——《周易》与古代社会科学 .....	(166)
第七章	科技之光——《周易》与中国古代自然科学 .....	(205)
第八章	指点江山——《周易》与中国古代生活 .....	(232)

### 第二编 见龙在田

#### ——周易经传全貌纵览

第一章	通天之经，传世之典 .....	(259)
第二章	周易上经 .....	(267)
第三章	周易下经 .....	(440)
第四章	系辞上传 .....	(616)
第五章	系辞下传 .....	(654)
第六章	说卦 .....	(689)
第七章	序卦 .....	(708)
第八章	杂卦 .....	(724)
第九章	帛书周易 .....	(731)



## 卷 二

## 第三编 终日乾乾

## ——纵论易学之发展传承

第一章	恢宏博大之象，千载传承之脉 .....	(749)
第二章	极尽滥觞之汉代易学 .....	(779)
第三章	作为过渡之晋唐易学 .....	(914)
第四章	新义迭呈的宋代易学 .....	(995)
第五章	转化趋密的元明易学 .....	(1314)
第六章	作为总结的清代易学 .....	(1451)
第七章	推陈出新的近代易学 .....	(1628)
第八章	夏莠杂陈的台湾易学 .....	(1652)
第九章	《周易》东传与东亚易学 .....	(1672)
第十章	《周易》西传与易学国际化 .....	(1705)

## 卷 三

## 第四编 或跃在渊

## ——《周易》与中华预测学探秘

第一章	卜筮源流——《周易》预测学发展史略 .....	(1733)
第二章	神龟天降——从《龟策列传》到《灵棋经》 .....	(1815)
第三章	奇门遁甲——《奇门遁甲》与《奇门法窍》 .....	(1865)
第四章	六壬大法——《秘藏大六壬大全》 .....	(2039)
第五章	邵雍神算——从《梅花易数》到《一撮金》 .....	(2276)
第六章	天赐纳甲——从《火珠林》到《纳甲筮法》 .....	(2809)

## 卷 四

## 第五编 飞龙在天

## ——略论《周易》神妙无方之应用

第一章	易学与经营管理 .....	(3021)
第二章	六十四卦与人生智慧 .....	(3178)
第三章	易学与风水 .....	(3357)
第四章	易学与科技 .....	(3461)
第五章	易学与兵法 .....	(3581)
第六章	医易会通——《周易》与中华传统医学 .....	(3660)

# 目 录

## 第三编 终日乾乾

### ——纵论易学之发展传承

第一章 恢宏博大之象，千载传承之脉·····	(749)
第二章 极尽滥觞之汉代易学·····	(779)
第一节 汉易分流——象数与义理·····	(781)
一、《周易》的象数内涵·····	(783)
二、《周易》的义理内涵·····	(789)
第二节 开山鼻祖——《子夏易传》·····	(793)
一、《子夏易传》考辨·····	(793)
二、子夏诸说·····	(800)
三、《子夏易传》对后世易学的深远影响·····	(805)
第三节 卦演天时——孟喜、京房之卦气说·····	(815)
一、卦气略论·····	(815)
二、孟喜说“卦气”·····	(820)
三、京房与《京氏易传》·····	(826)
四、卦气学在易学中的地位和影响·····	(840)
第四节 趋入神秘——《易纬》之神秘哲学·····	(844)
一、《韩凿度》之深义·····	(847)
二、《易纬》他说·····	(861)
第五节 乾坤再造——东汉易学发展与翻新·····	(865)
一、五行说——郑玄易学·····	(866)
二、乾升坤降说——荀爽易学·····	(869)
三、卦变说——虞翻易学·····	(873)
四、《参同契》——魏伯阳易学·····	(877)
第六节 开天辟地——汉代易学之成就·····	(890)
一、占筮术的变革创新·····	(891)
二、爻振说与升降说·····	(900)
三、卦变、爻变学说的发展·····	(902)
四、用象方式的衍扩·····	(906)
第三章 作为过渡之晋唐易学·····	(914)
第一节 无为神氏——玄学解易·····	(914)

一、《周易注》与《周易略例》 .....	(914)
二、清和有思理的《系辞注》 .....	(942)
第二节 扫象阐理——玄学之建树与意义 .....	(951)
一、《周易》体制及阐理方式的改变 .....	(951)
二、得意忘象与阐理捷径 .....	(955)
三、推行条例与弘深易理 .....	(960)
第三节 兼容并蓄——易学与盛唐文明 .....	(965)
一、拓展义理的《周易正义》 .....	(966)
二、象数余绪之《周易集解》 .....	(986)
三、以无为为本，通变适时 .....	(989)
第四章 新义迭呈的宋代易学 .....	(995)
第一节 图书之学——陈抟、刘牧、周敦颐之象数论 .....	(997)
一、陈抟的华山象数 .....	(998)
二、刘牧的河洛之学 .....	(1004)
三、周敦颐的太极图说 .....	(1015)
第二节 古易质疑——李颙、欧阳修、司马光之易学 .....	(1028)
一、注重义理的李颙易学 .....	(1029)
二、重人事而轻天道的欧阳修易学 .....	(1037)
三、司马光与《温公图说》 .....	(1045)
第三节 逍遥旷达——特立独行的《东坡易传》 .....	(1053)
一、自然之理与人事之功 .....	(1056)
二、卦爻结构与义理内涵 .....	(1067)
三、苏轼的文化价值理想 .....	(1078)
第四节 太虚御气——张载气学派 .....	(1085)
一、为天地立心 .....	(1092)
二、为生民立命 .....	(1105)
三、为万世开太平 .....	(1118)
第五节 先天后天——邵雍数学派 .....	(1130)
一、宇宙图示与先天之学 .....	(1140)
二、性命之学与物理之学 .....	(1150)
三、人文情怀与宇宙意识 .....	(1161)
第六节 理学根本——程朱理学派 .....	(1169)
一、程颐的易学 .....	(1172)
二、朱熹的易学 .....	(1215)
第七节 心学解易——程颢、陆九渊、极简之易学 .....	(1262)
一、存心明理的程颢、陆九渊易学观 .....	(1262)
二、心性说易的杨简《易传》 .....	(1275)
第八节 功利易学——薛季富、叶适易学 .....	(1285)
一、体用一源的薛季宣易学 .....	(1287)

二、道不离器的叶适易学 .....	(1292)
<b>第五章 转化趋密的元明易学</b> .....	(1314)
第一节 理在气中——薛瑄、罗钦顺理学向气学的转化 .....	(1315)
一、濂洛为鹄的薛瑄易学 .....	(1317)
二、潜玩精思的罗钦顺易学 .....	(1330)
三、扬太极元气说的王廷相易学 .....	(1344)
第二节 万法归心——湛若水、王畿、心学派 .....	(1360)
一、理气心性合一说 .....	(1362)
二、致良知说 .....	(1372)
第三节 象学之巅——来知德、方以智象数论 .....	(1388)
一、来知德易学 .....	(1390)
二、方以智易学 .....	(1410)
<b>第六章 作为总结的清代易学</b> .....	(1451)
第一节 点评宋明——王夫之《周易内传》和《周易外传》 .....	(1452)
一、论《周易》经传 .....	(1456)
二、易学中的气本论 .....	(1503)
第二节 图书批评——黄氏兄弟、毛奇龄易学 .....	(1569)
一、《易数象数论》和《图学辩惑》 .....	(1570)
二、《仲氏易》 .....	(1583)
第三节 汉易复兴——惠栋、焦循易学 .....	(1591)
一、《周易述》和《易汉学》 .....	(1592)
二、焦循对汉易的阐发 .....	(1596)
第四节 正本清源——象数义理定评 .....	(1619)
一、象数学与义理学发展的历史趋势 .....	(1620)
二、象数与义理定评 .....	(1622)
<b>第七章 推陈出新的近代易学</b> .....	(1628)
第一节 古史之辩——郭沫若、顾颉刚、李镜池易学 .....	(1630)
一、郭沫若论《周易》 .....	(1630)
二、顾颉刚论《周易》 .....	(1631)
三、李镜池论《周易》 .....	(1634)
第二节 乾坤之衍——熊十力、闻一多、胡朴安易学 .....	(1636)
一、熊十力论《周易》 .....	(1636)
二、闻一多论《周易》 .....	(1640)
三、胡朴安论《周易》 .....	(1642)
第三节 科学之易——冯友兰、薛学潜、刘子华易学 .....	(1644)
一、冯友兰论《周易》 .....	(1644)
二、薛学潜论《周易》 .....	(1646)
三、刘子华论《周易》 .....	(1649)
<b>第八章 良莠杂陈的台湾易学</b> .....	(1652)

第一节 循序渐进——台湾易学的分期及演进 .....	(1652)
一、易学复兴的萌芽 .....	(1653)
二、易学复兴的初步阶段 .....	(1654)
三、易学发展的巅峰 .....	(1656)
第二节 百舸争流——台湾易学流派考究 .....	(1659)
一、易学考据派 .....	(1660)
二、易学史学派 .....	(1661)
三、易学哲学派 .....	(1661)
四、易学科学派 .....	(1662)
五、易学宗教派 .....	(1665)
第三节 比翼双飞——两岸易学发展比较 .....	(1666)
一、易学在大陆的发展状况 .....	(1667)
二、易学在台湾的发展状况 .....	(1669)
三、《周易》与中国哲学 .....	(1670)
<b>第九章 《周易》东传与东亚易学</b> .....	(1672)
第一节 太极图与国旗——朝鲜易学的发展状况 .....	(1673)
一、古史传说与《周易》 .....	(1674)
二、政教分离与易学发展 .....	(1676)
三、易学研究的进一步发展 .....	(1678)
四、程朱理学传入朝鲜 .....	(1683)
五、二十世纪朝鲜易学的演进 .....	(1687)
第二节 官方教材与《周易》——日本易学发展概况 .....	(1688)
一、《日本书记》与《周易》 .....	(1688)
二、日本传统易学的形成与发展 .....	(1691)
三、日本易学的发展高峰 .....	(1696)
<b>第十章 《周易》西传与易学国际化</b> .....	(1705)
第一节 文化交汇——《周易》传入西方 .....	(1706)
第二节 激越澎湃——西方易学发展史略 .....	(1714)
第三节 文化使者——易学国际化的意义 .....	(1722)
一、文化传播学与《周易》 .....	(1722)
二、经典文本与文化传播 .....	(1723)
三、《周易》国际传播史的综合性 .....	(1727)

## 第一章 恢宏博大之象，千载传承之脉

乾者，健也。乾乾，前进不倦也。《易经》作为六经之首，在中国几千年的历史发展中，刚健之精神蔚为易学的传统。易学一脉朝朝有新义，代代有大家，是中国文化慧命绵延不绝之动力本源。

在西周前期，《周易》一书由天子的卜筮之官世守着。由于这门学问由专人掌管，因此，一般人是无缘接触的。

到了春秋时代，这种状态好像依然没有改变。最明显的证据是《左传·昭公二年》：“晋侯使韩宣子来聘，……观书于太史氏，见《易象》民《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣！’”——像韩宣子那样的人，也只有到了鲁国，才能在“太史氏”那里见到《易象》，可知这书，连晋侯那里都没有，一般人更是见不到了。再如《左传·庄公二十二年》云“周史有以《周易》见陈侯者……”，可能陈侯亦无此书。

然而，对于《周易》的研究，早在春秋时代，或者更早，恐怕就已有了像《说卦》般专谈卦象的著作。否则，《左传》《国语》所记二十几条筮例，其年代不同，各国有别，而所讲的八卦之象，何以会如此一致？而且，可能也有了类似《彖》《象》《文言》阐释卦义的专著。因为，由《左传·襄公九年》所记穆姜对“元亨利贞”四字的解释看，它与《左传》《国语》其它筮例对此的解释，多有雷同之处。（详见《‘左传’‘国语’筮例》）同时，《左传·闵公元年》筮例中所言“屯，固；比，入”和“坤，安；震，杀”等，文字简约，皆以一字断卦义，很可能出自当时阐述卦义的专著。

至战国时代，《周易》的传播范围已有所扩大。——但它流入民间，起码已是春秋末期的事了。——为《周易》经文作传的《彖》《象》《文言》《系辞》等，已在这时写成，因前面已有专文讨论《易大传》的问题，此处即不详述了。这时的读书人，如庄子已说出了“《易》以道阴阳”的话（见《庄子·天下篇》）。荀子则开始引用《周易》经文与发挥传文来说明自己的观点（如《非相篇》《大略篇》等），但这时《周易》的学术地位仍然不高。当时一般读书人要学的是《诗》《书》《礼》《乐》，《周易》尚不在其列——这种情况一直继续到秦统一天下因为当秦始皇焚书时，被当时儒生所推崇的“圣贤之书”尽皆被毁，“而《易》为筮卜之事，传者不绝”（《汉书·艺文志》语）。

这就是说，《周易》在秦统一天下后，仍属“筮卜之事”，没有很高的学术地位。也正因为如此，它才逃过了那场秦火。

到了西汉，《周易》却凌驾《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》之上，成为“六经之首”。

班固誉之谓“大道之原”，而扬雄也说：“六经之大莫如《易》。”于是乎平步青云，为《周易》六十四卦作传注的《彖》《象》《文言》《系辞》等，也被列入经文了。

西汉人为什么把《周易》抬到如此高的位置呢？

为了回答这个问题，我们需要谈谈孔子和《周易》的关系。

根据传统说法，被后人称谓“十翼”的《彖·上》、《彖·下》、《象·上》、《象·下》、

《文言》、《系辞·上》、《系辞·下》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》十篇解释《周易》古经的文字，系孔子所作。这种说法源于《史记》与《汉书》，如《史记·孔子世家》：“孔子晚而喜《易》，序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》。”

那么，这所谓“十翼”是否出于孔子之手？

这个问题首先被宋人欧阳修在《易童子问》中提出来了。

他认为自《系辞》、《文言》、《说卦》而下，都不是孔子所作。根据是：“众说淆乱，亦非一人之言也。”“谓其说出于诸家，而昔之人杂取以释经，故择之不精则不足怪也。谓其说出于一人，则是繁衍丛脞之言也。其遂以为圣人之作，则又大缪矣！孔子之文章《易》《春秋》是已。其言愈简，其义愈深，吾不知圣人之作，繁衍丛脞之如此也。”

欧阳修不仅从文字上发现《系辞》、《文言》、《说卦》而下不像孔子手笔，从内容上也发现种种矛盾之处：“文言曰‘元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。’是谓《乾》之四德。又曰：‘乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也。’则又非四德矣！谓此二说出于一人乎，则殆非人情也。”又据《系辞》：“河出图，洛出书，圣人则之。”又说：“仰则观象于天，俯则观法于地，鸡鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”及至《说卦》却说：“观变于阴阳而立卦。”这样“八卦”共有三出。于是欧阳修说：“谓此三说出于一人乎，则殆非人情也。”

他还从《文言》、《系辞》等行文的口气上看出了问题：“‘何谓’‘子曰’，讲师言也，《说卦》、《杂卦》者，筮人之占书也。”

但欧阳修仍相信《彖》《象》为孔子所作。

接着，宋人赵汝楳在其《周易辑闻》中也疑《说卦》《序卦》《杂卦》是由汉儒窜入，《系辞》多称“子曰”，亦为门人所述，不是孔子之笔。

元人王申子在《大易辑说》中亦斥《序卦》非孔子之言。清人崔述于《洙泗考信录》中以结实的证据，证明《象》中有的话系引用曾子之言，进一步断定《彖》《象》亦非孔子所作，“必曾子以后之人之所为”。

宋、元及清人的这些见解，引起了后人对这个问题的注意，特别是经过今人多方面的探讨，考证，基本上已经推翻了古人关于“十翼”为孔子所作的传统说法。

那么，《史记》《汉书》都说孔子为《周易》作“传”，这会不会是无稽之谈？

我们认为还不是。因为孔子离汉初不过二百多年的时间，像司马迁、班固那样对史料认真负责的人，绝不会凭空编造，他们一定言之有据。《史记·仲尼弟子列传》及《汉书·儒林传》中曾详细列出了孔子传《易》的师承关系名单，从这两张名单上看，其中虽稍有不同，但他们师承授受，都是传至当时的西汉人田何。汉人最重师承关系，如无一定根据，班固等怎能编造？

我们想，孔子是鲁国人，又在鲁国做过官，也一定见到过韩宣子在鲁国所见的“《易》象与鲁《春秋》”，尤其这“《易象》与鲁《春秋》”是体现周礼的书，孔子怎会不看？故《汉书·儒林传》说孔子“因鲁《春秋》，举十二公行事，绳之以文武之道，成一王法，至获麟而止。盖晚而好《易》，读之韦编三绝，而为之传”。很清楚，孔子做《春秋》，自与鲁《春秋》有极密切的关系。说孔子读《易》“韦编三绝”，也不会是妄说。如《论语·述而》：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣！”这正是“晚而好《易》”的证据。同时，在《论语·子路》中，孔子曾引用过《周易》之《恒》卦九三爻辞的“不恒其德，或承之羞”，并说：“不占而已矣！”



据此，我们可以肯定：孔子是研究过《周易》的。而“不占而已矣！”也正可以说明孔子曾经：“占”过。

像孔子这样的人，特别是到了晚年，在周游列国，四处碰壁之后，潜心于《周易》“而为之传”，这也是合乎情理的事。故《史记》、《汉书》说孔子为《周易》作传，一定是言之有据的事实。如前所述，由《左传》《国语》筮例考之，起码在春秋时代，对《周易》的卦象就有了统一的解释。对卦义与卦爻之辞，可能也有了注解与说明。孔子只是像删《诗》一样，对此进行了整理。一向主张“述而不作”的孔子，对这些古人《易》注，可能也作过口头阐释，故《史记·孔子世家》说：“中国言六艺者，折中于夫子。”这话大概是有根据的。

关于这一公案，我们可以这样设想：孔子在前人说《易》的基础上，曾经对《周易》作过一些口头阐释，他的弟子及后人把这些阐释记录下来，并加工补充，到战国初期至中期，形成了《彖》《象》《文言》《系辞》的主要篇章。这些篇章反映了孔子思想，但却是后人托孔子之名而作。

作为对秦始皇焚书坑儒的反动，西汉人又把儒家捧了起来，特别到了武帝时，儒家已处于独尊的地位。建元五年，置五经博士，《易》在其内。汉初之人想必都知道孔子为《易》作注的事，圣人既然为《周易》作过传注，《周易》的学术地位也就假孔子而益高了。恐怕这就是《周易》到了汉朝，一跃而为六经之首的根本原因所在。

经过一场秦火，西汉初年“天下但有《易》卜，未有它书”（见《汉书·刘歆传》），直到孝惠帝时，才去掉禁止民间藏书的命令，《书》、《诗》、《礼》、《春秋》等书，渐渐与世人见面。而汉初传《易》之人，本于田何一家：《汉书·艺文志》：“汉兴，田何传之。”《汉书·儒林传》：“要言《易》者，本之田何。”

后来汉《易》逐渐成三家：除田氏《易》外，又有梁人焦延寿以《易》言灾异，另有费直出古文《易》传人。到了班固作《汉书》时，《易》已有十三家，二百九十四篇。而田何《易》传丁宽等四人，丁宽传田王孙，田王孙传施仇、孟喜、梁丘架。田氏《易》，传至施、孟、梁丘无非四传，但据《汉书·楚元王传》刘歆说：“往者，博士《书》有欧阳，《春秋》公羊，《易》则施、孟，然孝宣皇帝犹复广立《谷梁春秋》，《梁丘易》，《大小夏侯尚书》，义虽相反，犹并置之。”可见到宣帝时，《梁丘易》已与施、孟之《易》“义虽相反”，不一样了。

一家之《易》何以会如此呢？

这是因为《周易》之学在西汉突起之后，特别到了宣帝，元帝年间，能通一经的人不但可以免去徭赋，还可以做官，像鲁人周霸、莒人衡胡，临淄人主父偃等，曾以治《易》当了大官。

于是有些人把治《易》当作晋身之阶，纷纷传习，持论也多自标新立异起来。《汉书·儒林传》中讲到蜀人赵宾“持论巧慧，《易》家不能难，皆曰‘非古法也’。”还说孟喜改师法，“上闻喜改师法，遂不用喜”。由此可知，西汉初年，《周易》经文已开始受到人们的曲解，故后人多以为汉《易》可信，其实，汉初即有人“持论巧慧”“改师法”了。

但总的说来，西汉人还是重视经义的，更加那时离《周易》形成的年代不远，故《周易》卦爻辞的本义，当时还未全部失传。特别是施、孟、梁丘三家所传《周易》，因本于田何，故在西汉十三家中，占据极重要位置，被《汉书·艺文志》排在首位，对两汉儒生有过很大的影响。

因其书久已亡佚，今天我们所能看到的施仇、孟喜、梁丘贺三家之《易》，只是散落于汉、

唐、宋诸书中的片言只语罢了。现略辑诸书所引者，以窥西汉古《易》之一斑。

宋人朱震在他的《汉上易传》中引《升》卦初六爻之“允升”曰：“施仇作‘鞫升’。”并说“鞫，进也”。这与《说文》及《汗简》俱引古《周易》作“鞫升”正相符。这个“鞫”字之用，恐怕就是施氏《易》说，至今所仅存于前人典籍中的材料了。

梁丘贺之《易》，其内容已于前人典籍中茫然无考。

孟喜《易》因唐代犹存，故其遗说仍可略考。又加汉人许慎《说文》中引孟氏《易》文较多，如“晋”字引孟《易》作“晉”；“巽”字作“𡙇”；“艮”字作“𡙇”等等。《乾》卦上九爻辞“亢龙有悔”作“忼龙有悔”，“亢”字在此与“忼”字通，由此可证。而唐人唐元度之《九经字样》及宋人郭忠恕《汗简》亦曰“忼”，故今人有解“亢”字为“沆”字者，可证其不确。

其它如《噬嗑》卦九四爻“噬乾肺”引孟《易》作“噬乾肉”，《姤》卦之“系于金柅”，引孟《易》作“系于金柅”，《系辞》之“服牛乘马”引作“犗牛乘马”，“天地絪縕”引作“天地壹壹”。《说卦》之“叁天两地”引作“叁天网地”等等，异文甚多，在此就不一一列举了。

另外，唐人陆德明《经典释文》中亦多引孟《易》古文。如《咸》卦上六爻“咸其辅，颊、舌”，引孟《易》作“咸其辅、侠、舌”，再如《丰》卦之《彖》中“日中则昃”，《释文》引孟《易》作“日中则稷”。案《左传·定公十五年》：“戊午，日下昃乃克葬。”《公羊传》亦同，《谷梁传》却作“稷”字。可知春秋时代，“稷”“昃”字通用，由孟喜《易》文使用春秋时代通用字来看，我们把田何传本的相承关系追溯到春秋后期，还是可以立住足的。故《彖》可能写于战国初，而不会太晚。

据《经典释文·序录》说，施仇与梁丘贺之《易》，亡于永嘉之乱。《隋书·经籍志》亦曰：“梁丘、施氏高氏亡于西晋。”

独孟喜一家，由于虞翻五世家传孟氏《易》学，故能传至唐。但南北朝时已残缺不全，至唐失散更多，入宋，孟氏《易》亦全部亡佚。

据《汉书·艺文志》说，西汉之《易》，除施、孟、梁丘三家之外，另有京氏《易》亦列学官。据《汉书·儒林传》说，汉成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸家之《易》皆祖田何，大谊略同，唯京氏为异。京房，字君明，本姓李，吹律自定为京氏。受《易》于梁人焦延寿，其学以纳甲、八宫、世应、飞伏、五星四气等妄言灾异。由《汉书·艺文志》看，当时有《孟氏京房》十一篇，《灾异孟氏京房》六十六篇，《京氏段嘉》十二篇。至隋，京氏《易》尚存十种，七十三卷。入唐，就只有五种，二十三卷了。

汉人所引者，皆称“京房《易传》”，内容多言灾异之事。其中以《汉书·五行志》中徵引最多。而《经典释文》（以下简称《释文》）及《周易集解》（以下简称《集解》）中所引京氏《易》文，与汉人所引言灾异者完全不同。如京房于《复》卦卦辞“朋来无咎”一句，曰“崩来无咎”（见《释文》）《颐》卦初九爻中“观我朵颐”一句，《释文》引京氏《易》作“观我耑颐”《坎》卦初六爻之“习坎”一句，《释文》引京氏作“习欬”并云“欬，险也，陷也。”《集解》引京氏注《否》卦九五爻“系于苞桑”一句，曰：“桑有衣食人之功，圣人亦有天覆地载之德，故为喻。”注《无妄》卦曰：“大旱之年，万物皆死，无所复望。”《释文》引京氏注《系辞》之“鼓之以雷霆”一句，曰：“霆者，雷之余气，挺生万物也。”其解皆独俱创见，可惜《释文》、《集解》所存京氏遗文不多，加在一起不过五十几条，故从这些片言只语中，已

难窥京氏《易》文全貌了。

当时降施、孟、梁丘、京氏列于学官外，民间又有费、高二家之说。据《汉书·艺文志》记载，刘向以中《古文易经》校施、孟、梁丘经、或脱去“无咎”“悔亡”，唯费氏经与古文同。

所谓“费氏经”，即费直所传《易经》。费直，字长翁，东莱人。他所传之《易》，在西汉未列学官，是在野派。据《汉书·儒林传》说，费直“长于卦筮，亡章句，徒以《彖》《象》《系辞》十篇文言解说上下经”。

其实，据我们初步考证，费氏传《易》亦取象数，故《汉书·儒林传》的说法，可能并不全面，关于这点，下面还要谈及。

费氏所传《易》本，与施、孟、梁丘的今文《周易》不同。据《隋书·经籍志》：“其本皆古字，号曰古文《易》。”案汉时，经学有今文学与古文学之分。在《易》学方面，费氏所传，为古文《易》，施、孟、梁丘、京氏所传，为今文《易》。

费氏所传古文《易》，在当时影响并不大，后来，经文上今、古文门户之争加剧，费氏古文《易》才应运而起，并被流传下来，下面还要讲到。

对《周易》经文与传文的注释，我们今天所能见到的最早资料是西汉人的。因此，西汉《易》学在中国《易》学史中，占据着比较重要的地位。特别是孟氏《易》与京氏《易》，对后世影响最大。因孟《易》本于田何，而田何又是汉初唯一的传《易》者，因而孟氏《易》文被后人看作西汉古《易》正宗，又加一直流传至唐，因此造成了很大影响。至于京氏，以其飞伏，纳甲等占筮之术，被后人广为流传，也造成了深远影响。

到了东汉，谶纬迷信盛行，著书的多谶文强合经文。虽然还有过张兴讲梁丘《易》，弟子达万人的盛况（见《后汉书·儒林列传·张兴传》）。但在西汉盛极一时的施、孟、梁丘、京氏之《易》，总的说来在东汉已经衰落。只有费氏《易》由马融作传，郑玄作注，荀爽又作传，故费氏《易》在东汉多有传授。

比较系统的汉《易》，经过清人辑录，今天只有东汉郑玄、荀爽、虞翻三家较为完备可观。郑玄、荀爽之《易》本于费直，虞翻本于孟喜。

作为汉《易》代表，我们介绍一下郑玄、荀爽及虞翻。

据《后汉书·郑玄传》说，早时郑玄遍注诸经，凡百余万言。他注经的特点是兼采今古文之长，注《易》虽用费氏古文《易》，但亦采今文。郑玄注《易》，除以互卦（见《关于〈易〉象》）消息（见《关于卦变》）推求卦象外，又用“爻辰”之说。

所谓“爻辰”，系指以《乾》《坤》两卦十二爻当二十辰，又以此十二辰分主十二月。即：《乾》卦初九爻当“子”，为十一月；九二爻当“寅”，为正月；九三爻当“辰”，为三月；九四爻当“午”，为五月；九五爻当“申”为七月；上九爻当“戌”，为九月。

《坤》卦初六爻当“未”，为六月；六二爻当“酉”，为八月；六三爻当“亥”，为十月；六四爻当“丑”，为十二月；六五爻当“卯”，为二月；上六爻当“巳”，为四月。

用此十二辰、二十八星宿及四方五行，卦气、十二属象等相值，解释着卦爻辞的由来。

下据张惠言《周易郑氏注》，浅析郑《易》之旨。

如郑玄注《泰》卦六五爻“帝乙归妹，以祉元吉”。曰：“五爻辰在卯春为阳中，万物以生。生育者，嫁娶之贵仲春之月。仲春之月，嫁娶男女之礼，福禄大吉。”意思是说，按“爻辰”法，《泰》卦六五爻当“卯”，为二月，正值春天。春天是万物生育的季节，故“仲春”之

月嫁娶，最为吉利，因而爻辞有“以祉元吉”。

以上是以十二辰所主十二月解释封爻辞的“凶”“吉”。另有以十二辰所主属象解卦者。如《坎》卦上六爻辞中“系用徽纆”一句，郑玄注曰：“爻辰在巳，巳为蛇，蛇之蟠屈似徽纆也。”意思是说，《坎》卦的上六爻在十二辰中当“巳”，“巳”于十二属象为“蛇”，郑玄认为这一爻之所以称“徽纆”，是因为蛇“蟠屈似徽纆”的缘故。

再如《明夷》卦六二爻辞之“明夷，夷于左股”一句，郑玄注谓“六二辰在酉，酉在西方”，意思是说，按“爻辰”法，此卦六二爻当“酉”，“酉”为金，金在西方，故曰“酉在西方”——此为以爻辰与四方五行结合而解卦的例子。

然而，用“爻辰”与天文星象相结合，以解释卦爻辞，这是“爻辰”说的突出特点。而由郑玄注文看，有的卦是以星象的形状与“爻辰”结合以解释卦爻之辞。如《坎》卦六四爻辞“樽酒簋贰，用缶，纳约自牖，终无咎”。郑注：“爻辰在丑，丑上值斗，可以斟之象。斗上有建星，建星之形似簋。贰，副也。建星上有弁星，弁星之形又如缶……”意思是说，《坎》卦六四爻按“爻辰”法当在“丑”，“丑”上值二十八宿里的斗宿，斗宿六星有勺子的形象，故谓“可以斟之象”。斗宿上有建星，其形似“簋”，建星又有弁星如“缶”，郑玄认为正是此爻与以上诸星相值，故爻中有“簋”“缶”“纳约”等。而由注文的“丑上值斗，可以斟之象”，可证郑氏解“纳约”之“约”为“勺”，即酌酒之斗。《考工记》郑注也说“勺，故书或作约”可谓旁证。故今人于省吾先生解此爻“纳约”之“约”为“勺”（见《周易尚氏学序言》）正与郑氏此注相符。

还有的卦郑玄取星象名义以解释卦爻之辞。如《困》卦九二爻之“困于酒食”一句，郑氏注曰：“未上值天厨，酒食象。”意思是说，按“爻辰”法，此卦初爻值“未”，“未”上值“天厨”星，厨星盛酒食的，故有“酒食象”。再如注《比》卦初六爻“有孚盈缶”一句，郑玄说：“爻辰在未，上值东井，井之水人所汲用缶，缶，汲器。”意思是说，此爻上值东井星；星名中有“井”，人取井水用“缶”，故爻辞中有“盈缶”。

这样的例子在郑玄《易》注中还有，此处即不一一列举了。

因郑氏《易》注已经不全，特别是以“爻辰”法解《易》的材料，今存不过十几条。然而此法在汉人各家《易》注中，只有郑玄一家留存比较完整，故略述如上。然而其说颇多牵强附会之处，当然不可尽信。

前人多以为“爻辰”之法为郑玄一家所用，清儒甚至有说郑玄独创者，其实并不是这样。因为以《乾》《坤》两卦十二爻与十二辰相值，又与十二月及五行配合，西汉人早已用之：《汉书·律历志·上》：“三统者，天施地化，人事之纪也……六月，《坤》之初六……楙之于未……；正月，《乾》之九二，万物棣通，族于寅，木也；……”又说：“律十有二，阳六为律，阳六为吕……变动不居，周流六虚。始于子在十一月……位于丑，在十月……位于寅，在正月……位于卯，在二月……位于辰，在三月……位于巳，在四月……位于午，在五月……位于未，在六月……位于申，在七月……位于酉，在八月……位于戌，在九月……位于亥，在十月。”

可见西汉时，已有此说。

至于用“爻辰”与天上星宿相值，此法更不会是郑玄自造，若考其渊源，郑玄此说恐怕必有传授。我们知道，郑玄从马融学《易》，而马融即以天象注《易》文，如《经典释文》引马融注《彖》《无妄》之“天命不佑”一句，曰：“天不右行。”注《明夷》六二爻之“明夷，

夷于左股”一句，曰：“日随天左旋也。”《周易正义》孔疏引马融注《系辞》之“大衍之数五十，其用四十有九”曰“《易》有太极谓北辰也，太极生两仪，两仪生日月，日月生四时，四时生五行，五行生十二月，十二月生二十四气。北辰居位不动，其用四十有九，转运而用也。”虽寥寥数条，但郑氏“爻辰”的天文星象，五行、十二月都有了。故郑氏“爻辰”之说，可能源于马融。而马融传费氏《易》，故其说可能自费氏来。费氏说《易》，即有以八卦与星宿、干支互相配合者。清人马国翰《玉函山房辑佚书》中辑有《费氏易林》《费氏分野》，其内容就是以八卦与干支相配合。所以，《汉书·儒林传》中称费直“徒以《彖》《象》《系辞》十篇文言解说上下经”，这种说法可能不够全面。况且，即称“解说”，必定既有所“解”，又有所“说”，怎能是直抄《彖》《象》《系辞》等十篇文字于六十四卦之后，而称“解说”呢？

再案《易纬·乾凿度》：“天地烂明，日月星辰布设，八卦错序，律历调列，五纬顺轨。”亦可证起码在西汉时，已有“日月星辰布设，八卦错序，律历调列”之说。又加当初《周易》由太史掌管，古太史兼管天文、历法。如《礼记·月令》称“乃命太史守典奉法，司天日月星辰之行，宿离不贷”即其证。故这种以天象星宿解释《周易》的方法，估计起源较古，有可能是周太史的遗法之一。而由《系辞》之“仰以观于天文”“仰则观象于天”“天垂象，见吉凶，圣人象之”“《易》之为书，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”及从《彖》《贲》之“观乎天文，以察时变”等等话语看，《易大传》作者在正理前人遗说时，一定读到过古人以天象解《易》的资料。而考之《周易》六十四卦卦爻辞，其中又确实包含着不少天文观测的内容。如《丰》卦的卦爻辞，很可能是当时人们对日全蚀的一次完整记录。再结合《说卦》之“立天之道，曰阴与阳”及《系辞》之“在天成象”的说法，我们认为，《周易》的阴阳爻画及其卦爻之辞，肯定吸收了当时天文观测的成果。

因此，郑氏这种以爻辰上值天象星宿以解《易》文的独特方式，其全貌虽然已难窥见，但凭流传至今的十几条例子，亦可见其一斑。所以，在《易》学研究中，汉人的这部分《易》学遗产，于启发我们探索《周易》本源方面，确有一定的参考价值，实有进一步探讨、考证之必要。

东汉末年，另一个传贵直《易》的著名《易》学家为荀爽。

荀爽，字慈明。据《释文序录》记，唐时荀爽《易》注尚有十卷（《七录》称十一卷）后皆亡佚。清人马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《周易荀氏注》三卷。惠栋著《易汉学》，张惠言著《周易荀氏九家》，亦皆有辑录。

荀爽讲《易》，其特点是以阴阳二气的“升”“降”交通解释《周易》卦爻辞及《彖》《象》等《易大传》之文。如《周易集解》引荀爽讲《象》《乾》：“潜龙勿用，阳在下也。”曰：“气微位卑，虽有阳德，潜藏在下，故曰‘勿用’也。”讲《象》《泰》：“天地交，泰。”曰：“坤气上升以成天道，乾气天降以成地道。天地二气若时不交则为闭塞。今既相交乃通泰。”讲《彖》、《恒》：“利有攸往，终则有始也。”曰：“乾气下终，始复升上居四也。坤气上终，始复降下居初者也。”讲《彖》《大壮》：“刚以动，故壮。”曰：“乾刚震动，阳从下升，阳气大动，故壮也。”等等，皆其例。

他又以阴阳二气交感解释卦爻的变化。如他讲《文言》《坤》：“至静而德方。”曰：“坤性至静，得阳而动，布于四方也。”并在解释《系辞》之“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故”时，说：“谓阴升之阳则成天之文也，阳降之阴则成地之理也。‘幽’，谓天上地下不可得见者也。谓《否》卦变成《未济》也，‘明’，天地之间，万物成列，著于耳目者，谓

《泰》卦变成《既济》也。”

他认为象征阴阳的《乾》《坤》两个卦体，是代表天地生成万物的根源。如他注《彖》《坤》：“含宏光大，品物咸亨。”曰：“《乾》二居《坤》五为‘含’，《坤》五居《乾》二为‘宏’。《坤》初居《乾》四为‘光’，《乾》四居《坤》初为‘大’也。天地交，万物生，故‘咸亨’。”这样，《乾》《坤》二卦既然代表“天地交，万物生”，所以，在荀爽心目中，“坎”“离”“艮”“震”“兑”“巽”这六个经卦亦由《乾》《坤》二卦生成。如他注《文言》《乾》之“水流湿，火就燥，云从龙，风从虎”曰：“阳动之《坤》而为坎，《坤》者，纯阴，故曰‘湿’也。阴动之《乾》而为离，《乾》者，纯阳，故曰‘燥’也。‘龙’喻王者，谓《乾》二之《坤》五为“坎”也。‘虎’喻国君，谓《坤》五之《乾》二为离而从三也。”接着，讲“与日月合其明”曰：“谓《坤》五之《乾》二成离，离为日，《乾》二之《坤》五为坎，坎为月。”这就是说，他认为经卦“离”是由于《乾》卦内卦九二爻与《坤》卦六五爻互换而生成。经卦“坎”是由于《坤》卦外卦六五爻与《乾》卦九二爻互换而生成。其他经卦亦同，如他注《彖》《解》之“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼”曰：“《乾》《坤》交通而成《解》卦，坎下震上故雷雨作也。”显然亦以“坎”“震”是由“《乾》《坤》交通而出。（以上所引，皆见《周易集解》）

荀氏这种以阴阳“升”“降”交通解《易》的方法，给了后人以重大影响，如王弼注《泰》卦六四爻：“翩翩不富以其邻，不戒以孚。”曰：“乾乐上复，坤乐下复。”显然取于荀氏之说。但王弼偏不说“升”“降”而用“上复”“下复”来代替，表示自己不取汉人象数之说。

人们正是根据荀氏有关阴阳“升”“降”交通及《乾》《坤》生其余六经卦的思想，认为他是古人最早谈卦变者，关于他的卦变思想，我们在前面已经讲到，此处即不叙述了。

最后我们介绍虞翻。

虞翻，字仲翔，也是东汉末年人，五世家传孟喜《易》学。曾作《周易注》，《释文叙录》说十卷，《隋书·经籍志》称九卷。此人气节很高，不信神仙之事。有一次孙权与张昭谈论神仙，虞翻指着张昭说：“彼皆死人而语神仙，世岂有仙人也？”

我们以为虞氏《易》最具特色的是其“纳甲”说与卦变说。

所谓“纳甲”说，是以月亮之晦朔盈亏以象八卦，再纳以天干，以此显示八卦消息，使其“不失其时，如月行天”（《周易集解》之《坎》卦虞注）。如他注《系辞》：“悬象著明，莫大乎日月。”说：“谓日月悬天成八卦象。三日暮，震象出庚。八日，兑象见丁。十五日，乾象盈甲。十七日旦，巽象退辛。二十三日，艮象消丙。三十日，坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊，日中则离，离象就己，戊己土位，象见于中，‘日月相推而明生焉’，故‘悬象著明，莫大乎日月’。”据此，朱震在其《周易卦图说》称：“纳甲何也？举甲以该十日也，乾纳甲壬，坤纳乙癸，震巽纳庚辛，坎离纳戊己，艮兑纳丙丁，皆自下生，圣人仰观日月之运，配之以坎离之象，而八卦十日之义著矣！”

很清楚，此法系以十干分纳于八卦，而举十干之首“甲”以概其余，故名“纳甲”。根据以上虞氏注文，“八卦”符号为：震示初三月象，兑示初八上弦。乾示十五满月，巽示十七日由圆而缺。艮示二十三日下弦，坤示三十日月晦。以此显示八卦的阴阳“消”“息”。

“纳甲”法据说京房所作，然而孟喜注《中孚》卦六四爻之“月既望”，已谓：“十六日也。”（张惠言《易义别录》卷一）可证其源较古。此说是否整理先秦时代人们以天体运行，阴阳消息释《易》的遗说而成？案《彖》《蛊》：“‘先甲三日，后甲三日’，终则有始，天行也。”其以

“先甲”“后甲”说“天行”之“终”“始”；《彖》《剥》：“君子尚消息盈虚，天行也。”其“天行”又有“盈”“虚”之象——这些话说明战国人确有以月之盈虚释《易》的资料。

“纳甲”说以其丰富的天文知识，对后人产生过重大影响，如东汉人魏伯阳的《周易参同契》，即采“纳甲”之说以讲炼丹，使该书在我国科技史上留下了重要地位。

京房所讲“纳甲”法，多用以占筮，前文已有简述。

此外虞翻治《易》严谨，以六爻“升”“降”“上”“下”“旁通”“消”“息”讲卦变（详见《关于‘易’象》及《关于卦变》）他最重卦象，依象解辞，前人认为他尚存西汉古《易》之旨。

观虞氏《易》注，其依象解辞虽有牵强附会之处，但他说“九”“六”变化、“卦气”“消”“息”等，恐怕必有师承，可能确有西汉古法。

东汉人说《易》，多讲“卦气”，虞氏亦主此说。所谓“卦气”之说，根据起于西汉人孟喜，京房亦用之。如《汉书·京房传》云“其说长于灾变，分六十四卦，更直日用事，以风、雨、寒、温为候，各有占验”即其证。其法惟《易纬·稽览图》所载较详。

“卦气”说的要旨是以《坎》《震》《离》《兑》四卦主一年四季，即：《坎》主冬；《震》主春；《离》主夏；《兑》主秋。再以此四卦的二十四个卦爻分主一年二十四节气。即：《坎》卦初六爻主“冬至”；九二爻主“小寒”；六三爻主“大寒”；六四爻主“立春”；九五爻主“雨水”；上六爻主“惊蛰”。《震》卦初九爻主“春分”；六二爻主“清明”；六三爻主“谷雨”；九四爻主“立夏”；六五爻主“小满”；上六爻主“芒种”。《离》卦初九爻主“夏至”；六二爻主“小暑”；九三爻主“大暑”；九四爻主“立秋”；六五爻主“处暑”；上九爻主“白露”。《兑》卦初九爻主“秋分”；九二爻主“寒露”；六三爻主“霜降”；九四爻主“立冬”；九五爻主“小雪”；上六爻主“大雪”。

每个节气又分三候：“初候”“次候”“末候”。因每个节气为十五天，故每候主五天。这样，由二十四节气又推衍出七十二候。再以其余六十卦（即六十四卦去掉《坎》《震》《离》《兑》四卦）分主一年三百六十五又四分之一日

$$365 \frac{1}{4} \text{日} \times \frac{1}{60} = 6 \frac{7}{80} \text{日}$$

即每卦主六又八十分之七日，此即古人谈卦气时，所谓“六日七分”的来历。

这六十卦由《中孚》卦起，至《颐》卦而止，以一种特殊次序排列，并按“始卦”“中卦”“终卦”的方式，分配在二十四气，七十二候之中。以“公”“辟”“候”“大夫”“卿”五种名目，不断地重复着。（详可参看《旧唐书·历志三·大衍步发敛术》）

卦气说的创造者，就是这样以六十卦分配于七十二候之中。七十二候皆有名称，这些名称在《礼记·月令》中早有记载。它们详细记述了自然界中一些生物和其它自然现象，随着节气发生的变化。如《坎》卦初六爻主“冬至”。“冬至”的初候曰“蚯蚓结”，次候曰“麋角解”，末候曰“水泉动”。“冬至”其始卦为“中孚”，称“公”，主六日七分（即  $6 \frac{7}{80}$  日），中卦为《复》，称“辟”，又主六日七分，共为十二日十四分（即  $12 \frac{14}{80}$  日），其终卦为《屯》，称“候”，亦主六日七分，总为十八日二十一分（即  $18 \frac{21}{80}$ ）。《坎》卦九二爻为“小寒”，其初候曰“雁北乡”，其始卦仍为《屯》卦（因三候共主十五日，而三卦共主十八日二十一分，故“小寒”初候仍为《屯》卦），接下去七十二候有“鹊始巢”，“野鸡始雊”，“鸡始乳”，“鸛鸟

厉疾”……等等。

很显然，七十二候详细记录了古人随着节气变化，对各种自然现象的认识。如“蛰虫始振”，“鸿雁来”，“草木萌动”，“桃始华”，“雷乃发声”，“始电”，“鸣鸠拂其翼”，“蝼蛄鸣”，“半夏生”，“大雨时行”，“寒蝉鸣”，“鸿雁来”，“草木黄落”，“水始冰”，“地始冻”，“闭塞而成冬”等等。由其内容看，有的记述了候鸟的迁徙，如“春分”（《震》卦初九爻）其初候为“玄鸟至”而“白露”（《离》卦上九爻）中候则为“玄鸟归”。有的记述了某些自然现象的出没日期。如“清明”（《震》卦六二爻）末候为“虹始见”，“小雪”（《兑》卦九五爻）初候为“虹藏不见”等。但从这七十二候中，也能看到古人的一些错误认识。如“鹰化为鸠”，“田鼠化为鴽”，“腐草为萤”，“爵入大水为蛤”，“野鸡入水为蜃”等等。

总之，七十二候记述的上面种种自然现象，都随了节气变化着，节气的变化，又基于地球的远日点和近日点。如果“爻辰”是以古人的星学知识解《易》，则“卦气”之说，其实质无非是以古人朴素的太阳历学，亦即以日学知识以解《易》了。

“卦气”之说，虽说不见于先秦，但写“爻辰”“纳甲”一样，溯其源，恐怕也不是汉人独创。由于《系辞》作者称赞《周易》“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时”。《象》《革》也说：“泽中有火，革，君子以治历明时。”看来，《系辞》及《象》的作者，可能见过当时《周易》与律历知识相结合的遗说。而《说卦》则更加明确的指出：“兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。”，据此，可以肯定：在《说卦》写成之际，或者更早，古人已有以“兑”主秋之说。而《象》《复》又说：“雷在地中，复，先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”文中有“至日”，到“至日”即“闭关”而“商旅不行”。按照“卦气”说，《复》卦在“冬至”。西汉时，每逢“冬至”“夏至”，官吏休息不办公，据说其习相沿已经很久。《汉书·薛宣传》：“及日至休吏……日至，吏以令休，所繇来久。”颜师古注：“冬夏至之日不省官事，故休吏。”文中既称“所繇来久”，故秦汉之前恐怕已有此习俗。这正与《象》《复》之“至日闭关”相符。可见作《象》之际，已有《复》卦当“至日”之说。同时，《系辞》称：“《乾》之策二百一十有六，《坤》之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。”这种以《乾》《坤》两卦之爻主一岁的说法，也与卦气说一致。

故“卦气”说，恐亦为太史遗法，古太史亦主历法。《礼记·月令》云“太史谒天子曰‘某日立冬’”即其证。估计汉人只是在前人基础上，作了补充和整理，使其说更加完备而已。

先儒多定“爻辰”“卦气”为汉人所造，因《左传》《国语》筮例中，未见其说。其实，《左传》《国语》所载筮例，面极窄狭，若据此而考古筮法，断定“纳甲”“飞”“伏”“世”“应”诸说，为汉人所造，尚可作为依据。但若以此二十几条筮例，窥探古《易》包含的全部内容，似恐欠妥。像当初韩宣子到鲁国去，在太史氏那里见到了《易象》与《鲁春秋》，以为：“周礼尽在鲁矣！”（《左传·昭公二年》）而考之《左传》《国语》全部筮例，却无一条以《易》发挥周礼者，此即明证。故《左传》《国语》筮例无此说，不能证明春秋时代太史遗法中没有以《周易》与天文、律历相结合者。而《说卦》之“兑，正秋也”，即战国时代或这之前已有卦与节气相值说的铁证。更重要的是，《说卦》乃辑录前人《易》象而成，故此说在战国时代也不可能是无源之水。

但我们估计其说当初比较简略，由田何传入西汉后，经过其弟子及后人的不断扩充、发挥以至于附会、发明，到东汉时，才逐渐形成我们今天所见的样子。所以，“卦气”与“爻辰”“纳甲”一样，仍是我们探索汉人治《易》的一个重要侧面。



另外，东汉人说《易》，还有“蒙气”“十二禽辰”诸说，此处即不一一介绍了。

总起来说，东汉《易》学虽不如西汉兴旺，但今天所能见到比较系统的汉《易》，却只有东汉人的了，其中又以虞《易》最为完备可观。因此，自唐以来，虞氏《易》成为历代《易》学家探索汉《易》的主要资料，对后人治《易》产生了重大影响。

由《左传》《国语》所载筮例考之，春秋人解《易》非常简约概括，如“屯，固；比，入”；“坤，安；震，杀”等，皆以一字断卦义。汉初人田何传《易》，可能仍秉春秋遗风，如他的弟子丁宽，“号丁将军，作《易说》三万言，训诂举大谊而已”（《汉书·儒林传·丁宽传》）。

然而自武帝立五经博士起，至平帝时止，不到一百五十年的时间，即出现了“一经说至百余万言，大师众至千余人”的局面（《汉书·儒林传·赞》）。至东汉，据《后汉书·儒林列传·张兴传》载，张兴讲梁丘《易》，弟子达万人，在当时那种提倡烦琐训释的学术空气下，张兴讲梁丘《易》，大概也绝不会只讲“三万言”了。

于是，这部唯一未遭秦火的《周易》，汉初又为田何一人所传，结果百余年后，今文之外又出古文，师法之外又出家法，家法之下又分显家，结果出现了“经有数家，家有数说……学徒劳而少功，后生疑而莫正也”的情况（《后汉书·邓玄传》），故后人有一种看法，认为汉人治经“递禀师传，非惟诂训相传，莫敢同异，即篇章字句，亦恪守所闻”（《四库全书总目·经部总述》）。看来，这种观点并不符合当时的实际情况。而是“如干分枝，枝又分枝，枝叶繁滋，浸失其本”（清人皮锡瑞《经学历史》语）。由于《易》学的雪球越滚越大，象数愈演愈繁，最后崩散，势在必然。故西汉今文之《易》入东汉而衰，东汉古文之《易》入唐而大部份消亡，追究起来，汉人《易》文象数的烦琐零碎，不能不是主要原因之一。

正是在此形势之下，王弼之《易》得以脱颖而出。

王弼，字辅嗣，三国时魏国山阳人，撰《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子微指略例》等，他看到当时汉人讲《易》，依象解辞，句句都要附会《易》象。而八卦之取象，除《说卦》所载之外，汉人又补充了很多“逸象”，仅就我们所知，即有荀氏九家“逸象”三十一种（见《经典释文》），并被朱熹采入《周易本义》，虞氏五世家传孟氏《易》学，其八卦取象更十倍于荀氏九家之《易》，八卦共有三百三十一种取象，由其中的一些取象看，其义较古，不像虞翻再造。可以想见，汉人当初取象之多，恐怕更倍于虞氏之存。以此烦琐众多的取象，一一比附《易》文而解之，遂置《周易》于绝境了。

有鉴于此，王弼注《周易》时，一扫汉人象数之说，主张言《易》最重得“意”，提出了“得意忘象，得象忘言”的新观点。他说：“夫象者，出意者也，言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象，象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著，故言者所以明象，得象而忘言，象者，所以存意，得意而忘象。”（《周易略例·明象篇》）

在这里，王弼很清楚地说出了他对《易》“象”的认识：“象”，只是用来存“意”的一种方式 and 手段。凭借“象”，可以使人得到《周易》的“意”，即思想内容。在得到了“意”之后，作为该卦的“象”，即得“意”的手段，可以“忘”——即不必拘泥，执着。为此，他举了一个生动的例子来说明这点：“犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。”也就是“立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也”。（以上所引，皆见《周易略例·明象》）

所以，王弼这里的“忘象”，并不是不要“象”，而是在得“意”时，人们尽可不必执着于具体的“象”而受其拘泥。他针对汉人解释《周易》经文每一句话，都要一一以具体卦“象”比附的毛病，批判道：“义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行。一失其源，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取。”王弼认为这种情况的出现，皆因“存象忘意之由也”。在此基础上，他使自己对“象”的认识，又升入一个新的高度：“忘象以求其意，义斯见矣！”（同上）

初看，王弼对《易》象的认识，由“尽意莫若象”“故可寻象以观意”到“忘象以求其意，义斯见矣”，似乎前后矛盾。其实，如前所述，王弼所说的“意”，是指他所认识的《周易》六十四卦每卦的思想内容，而“义”，则是同类卦象所内涵精神实质的升华、概括。也就是王弼所说的“义苟在健，何必马乎”“义苟应健，何必乾乃为马”的“义”。是对众多同类取象的抽象。对于“义”来说，它既可以用多种同类取象来表达，反过来，这多种同类取象，又可以综合验证这一个“义”，也就是王弼说的“是故触类可为其象，合义可为其徵”（同上）。这样，王弼对卦“象”的认识，又提高了一步：在求意时，若执着于那些具体的卦“象”，即便是解通了，也不能算是得到了“象”的核心实质，即“从复或值，而义无所取”（同上），只有不执着那些具体的卦“象”（即“忘象”），才能便于紧紧把握同类卦象的核心实质，即“义”。与汉人相比，王弼在这点上无疑是一个进步。但王弼这种对《易》“象”认识的升华，也给后人对《周易》的附会打开了方便之门，特别为宋人的以“理”说《易》奠定了理论基础。故王弼对《易》象的新认识，虽在批判汉人以琐碎《易》象比附经文上有一定进步意义，却也与《系辞》之“八卦以象告，爻象以情言”又有不符。故从“寻象以观意”到“忘象以求意”，王弼把对《周易》六十四卦的注释，还是纳入了他的玄学唯心主义的轨道，并随意以老、庄之意附会六十四卦的经文与传文，将此视作得“义”。尽管如此，他的《周易注》一反汉人琐碎，以简洁的文字注释六十四卦，给《周易》研究注入了新的力量，仍不愧是一部很有价值的著作。如他讲《乾》卦九二爻“见龙在田，利见大人”曰：“出潜离隐，故曰‘见龙’。处于地上，故曰‘在田’。德施周普，居中不偏，虽非君位，君之德也。初则不彰，三则‘乾乾’，四则‘或跃’，上则过‘亢’。‘利见大人’唯二、五焉！”讲《乾》卦九四爻：“或跃在渊，无咎。”曰：“去下体之极，居上体之下，乾道革之时也。上不在天，下不在田，中不在人，履重刚之险而无定位，所处斯诚进退无常之时也。近乎尊位，欲进其道，迫乎在下，非跃所及。欲静其居，居非所安，持疑犹豫，未敢决志。用心存公，进不在私，疑以为虑，不谬于果，故无咎也。”

其文字简略易懂，深合《文言》之旨，大有汉初“训诂举大谊”之风！因此，《周易注》行世之后，流传很快，给予汉《易》以沉重打击，故宋人赵师秀说：“辅嗣《易》行非汉学”（《清苑斋集补遗》），当然也即刻遭到了人们的反对，如《隋书·经籍志》卷一《易》类载有“《周易难王辅嗣义》一卷，晋扬州刺史顾夷等撰”即其证。直至唐初定王氏之注为《正义》，据《唐书·艺文志》记载，当时尚有阴弘道《周易新传疏》十卷，薛仁贵《周易新注本义》十四卷，宣聘，《通易象论》一卷，东乡助《周易物象释疑》一卷，发挥其说者，亦有人在。如崔良佐有《易忘象》，自晋代起，至清代止，历代《易》学研究者对他或褒或贬。特别到了唐朝，太宗修《五经正义》，《周易》采用王弼注本，本是自唐至宋，王弼注本成了官方取士的标准本。因而对后人产生了极大影响，这更使王弼成为我国《易》学研究中的重要人物。

我们认为：汉初，人们解《易》简朴，多得春秋战国人正脉。后来越讲越繁。“互体”“卦变”之后，京房又出“纳甲”“八宫”，以“五行”“世”“应”等附于《周易》六十四卦，又有“爻辰”“卦气”诸说。特别是“纳甲”“五行”“八宫”“世”“应”等，王弼若因未见于春秋古筮法，弃之尚可。至于“互体”，案之《左传》实有所据，而“卦变”之说，于《彖》《系辞》亦有所述，这些恐怕皆非汉人所造，一律弃之不用，未免有偏激之处。况且，王弼虽弃象数不用，但若究其源，王弼之《易》本于费直，费《易》今虽亡佚不传，但由前面所举马国翰《玉函山房辑佚书》所辑费氏《易》的内容考之，费《易》中显然有象数之说，另外，由荀爽《易》注也可窥费《易》之一斑。由我们前面对荀氏的介绍，及前文《关于卦变》中对荀氏卦变思想的探讨来看，荀氏注《易》，讲究爻位上、下，以阴阳“升”“降”交通解《易》，重卦德刚柔，又主“卦变”“消”“息”及“卦气”之说，由此可以推断，费氏《易》中定有象数之说，况案之王弼所撰《周易注》，如《复》卦卦辞之“反复其道，七日来复”一句，王弼注曰：“阳气始剥尽，至来复时，凡七日。”《周易正义》孔疏谓：“亦用《易纬》六日七分之义，同郑康成之说，但于文省略不复具言。”若真如孔疏所云，则既用汉《易》象数之说，却又“于文省略不复具言”！再如我们前面所举王弼注《泰》卦六四爻辞，曰“乾乐上复，坤乐下复”，亦取荀氏阴阳“升”“降”交通之说。故王弼对汉人的“象数”之说，实非全部排斥不用。同时，他出字吐语，最重每卦的阴阳与爻位，也可知他心中严格掌握着卦象，并没敢随意解说。只因他常常杂入老、庄之学，故后人又每每批评王弼“以《易》言理”，其实，“以《易》言理”不见得不对。而且并非始于王弼，《说卦》即说过“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”，而《文言》几乎皆言人事之理。汉初丁宽注《易》，“训诂举大谊而已”（见前）。“举大谊”即有言理的成份。王弼不妥之处在于以老、庄之学比附《周易》，借注《易》谈玄理，如他注《彖》《乾》之“大哉‘乾元’，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形”一句，曰“天也者，形之名也，健也者，用形者也。夫形也者，物之累也……”。用这种明显打着老、庄印记的话语解《彖》，显然与《彖》文本义不合，因而是不足取的。

总起来看，王弼治《易》有得有失，且得大于失。应该予以肯定。

入南北朝，经学亦有“南学”“北学”之份。“南学”治《易》取王弼，“北学”治《易》取郑玄。当然，也有二者皆取的：“梁、陈，郑玄王弼二注，列于国学。齐代唯传郑义。”（《隋书·经籍志》易类）

至隋，天下统一，“南学”兴起而“北学”衰亡。当时，《周易》的研究随了“南学”的兴盛，出现“至隋，王注盛行，郑学浸微，今殆绝矣”的局面（同上）。可见那时王弼注本已占据主导地位，而郑玄《易》已“浸微”衰败。

到了唐朝，唐太宗命孔颖达撰《五经正义》，于是有《周易正义》（以下简称《正义》）之作。《正义》采用魏人王弼、晋人韩康伯注本，由孔颖达作疏。由于自唐至宋，读书人求取功名皆以此本为标准本，因此，《正义》对唐宋儒生产生了深远影响。

《正义》书前有一篇《周易正义卷首》，这大概是目前我们所能见到较早的一篇《周易》概论了。它论述了当时有关《周易》研究的八个问题：第一论《易》之三名；第二论重卦之人；第三论三代《易》名；第四论卦爻辞谁作；第五论分上下二篇；第六论夫子十翼；第七论传《易》人；第八论谁加“经”字。

由孔颖达以这八个问题的论述看，他基本上还是传统的观点。如关于“卦辞爻辞谁作”的问题，他认为：“卦辞文王，爻辞周公，马融、陆绩并同此说，今依而用之。”再如有关“十

翼”的作者问题，他说：“其《彖》《象》等十翼之辞，以为孔子所作，先儒更无异论……故今亦依之。”有关传《易》之人，他也认为“孔子既作‘十翼’，《易》道大明”。

但在《周易》释名上，他不同意汉朝人的说法，提出了自己“《周易》称‘周’，取岐阳地名”的观点，认为《周易》的“周”字系“题‘周’以别于殷”。

然而，最应引起我们注意的是它第一部分，即“论《易》之三名”。孔颖达引《易纬·乾凿度》论《易》一名而含三义（即所谓“易也；变易也；不易也”）之后，他又发挥《乾凿度》的“夫有形者生于无形”说“盖《易》之三义，唯在于有，然有从无出，理则包无。”并引《乾凿度》，进一步将《易》解为“浑沌”“浑沌者，言万物相浑沌而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰《易》也。”同时，在孔颖达的眼中，《周易》又被分成了“备包有无”的《易》理和“唯在于有”的《易》象这样两部分：“《易》理备包有无，而《易》象唯在于有者，盖圣人作《易》本以垂教，教之所备，本备于有。”他引《系辞》为据，说：“‘形而上者谓之道’‘道’即无也。‘形而下者谓之器’‘器’即有也。故以‘无’言之，存乎道体，以‘有’言之，存乎器用。”孔颖达在这里歪曲《系辞》的原意，本想以此证明其“‘道’即无也”，而正是《系辞》反驳了他所谓《周易》是看不见摸不着的“浑沌”的错误论点。《系辞》明明白白地告诉人们：“《易》者，象也，象者，像也。”也就是说，《易》是孔颖达所谓“唯在于有”的“《易》象”。至于其“‘道’即无也”的论点，《系辞》也说：“一阴一阳之谓‘道。’”而孔颖达则承认阴阳是“气”。他说：“以气言之，存乎阴阳。”（同上）这样，“道”既然是体现“气”的，也仍然是“有”而非“无”。

然而，孔颖达以《易纬》为据在这里解《易》为看不见，摸不着，“理则包无”的“浑沌”，把一部《周易》整个纳入了王弼“以无为本”的唯心主义本体论，其对后人产生的消极影响，却是深远的，同时，也启发我们认识到：王弼的贵“无”论，可能有很多地方也从《易纬》中吸收过理想营养。正是这些“有从无出，理则包无”“《易》理备包有无”的话，在很大程度上启发了宋人，使他们据此又创造出以“理”谈《易》的新说。为此，朱熹与陆九渊还展开过辩论。因此，《周易正义卷首》作为一篇较早的《周易》概论来说，对以后治《易》者所起的作用，是不可忽视的。

《正义》在对《周易》经文的疏释上，虽以王弼注本为主，但亦往往取汉人《易纬》《子夏传》及其它前人之说，且多有考证。也能发挥王弼注本中有积极作用的一面。如注《乾》卦“元亨利贞”时，《正义》明确地指出：“物有万象，人有万事，若执一事不可包万物之象，若限局一象，不可总万有之事。故名有隐显，辞有踳驳，不可一例求之，不可一类取之。故《系辞》云‘上下无常，刚柔相易，不可为典要’韩康伯注云‘不可立定准也’。”这段注文充分表达了王弼注《易》，主张“得意忘象”的积极正确的一面。批判了汉人对《周易》每句经文都要以卦象比附的不妥。同时，它提出了“象”是“比喻”的说法：“凡《易》者，象也。以物象而明义者，若《乾》之‘潜龙’‘见龙’《坤》之‘履霜坚冰’‘龙战’之属是也。或取万物杂象以明义者，若《屯》之六三‘即鹿无虞’，六四‘乘马班如’之属是也。如此之类，《易》中多矣，或直以人事，不取物象以明义者，若《乾》之九三‘君子终日乾乾’《坤》之六三‘含章可贞’这例是也。圣人之意，可以取象者，则取象也，可以取人事者，则取人事也。”——这些见解，在当时都是很可贵的。

《正义》也有不足之处，如它虽能兼取前人之说，但又囿于“疏不破注”，时时以王弼注本卫道士的面貌出现，似乎非王弼之说不能立。如《蛊》卦卦辞“元亨，利涉大川，先甲三

日，后甲三日”。《正义》疏曰：“其褚氏、何氏、周氏等并同郑义，以为甲者，造作新令之日，甲前三日，取改过自新，故用‘辛’也。甲后三日取丁宁之义，故用‘丁’也。今案辅嗣注‘甲者，创制之令’不云‘创制之日’，又《巽》卦九五‘先庚三日，后庚三日’。辅嗣注‘申命令谓之庚’，辅嗣又云‘甲庚皆申命之谓’，则辅嗣不以甲为创制之日，而诸儒不顾辅嗣注旨，妄作异端，非也。”

由这段简短的疏语可以看出：唐初虽由皇帝定下《易》取王弼一家之言，但还有“褚氏、何氏、周氏等并同郑义”。可见汉人郑玄《易》说在当时仍有影响。然而注《易》只要“不顾辅嗣注旨”就要被孔颖达扣上“妄作异端”的帽子，而定为“非也”，似亦使人从另一个面上悟到郑《易》至唐而亡的根本原因。再如《说卦》之“帝出乎震，齐乎巽”一段，韩康伯本来无注文，但孔颖达却将王弼注《益》卦六二爻“王用亨于帝”的话，引来疏释一番，并说“则辅嗣之意，以此帝为天帝也”，使人感到极为牵强附会，以致引起后人讥笑。

尽管有此不足，但《正义》作为一部唐人《易》著来看，对于研究前人《易》学，特别是魏、晋《易》学，仍有很高的学术价值。

另有陆德明著《经典释文》，其卷二为《周易音义》。《释文》虽是注的王弼本，但由《释文叙录》看，晋以前的名家《易》著，当时尚存二十多家，《释文》博采众家之说，可惜引文过于简短，但正是凭了这些简短引文，使《释文》成为今天我们研究汉人《易》学的宝贵资料。

作为盛唐来说，当时大多数读书人都归于佛，《易》学无所发明。流传至今较有价值的《易》学著作，除《正义》《释文》之外，还有李鼎祚的《周易集解》、史徵的《周易口诀义》及郭京的《周易举正》等。

在这里，我们应该特别指出其价值的，是李鼎祚的《周易集解》。

李鼎祚生平不详，他于宝应元年（公元七六二年）完成《周易集解》，集当时所能见到的名家《易》著，自序称该书“刊辅嗣之野文、补康成之逸象”，所采用前人者，有子夏、孟喜、焦贛、京房、马融、荀爽、郑玄、刘表、何晏、宋衷、虞翻、陆绩、干宝、王肃、王弼、姚信、王虞、张璠、向秀、侯果、蜀才……等，共计三十五家之多。今天，我们所以对汉《易》作出研究，绝大部分得于此书。故《四库全书总目·经部·易类一》评价《周易集解》的价值说：“盖王学既盛，汉《易》遂亡，千百年后学者得考见画卦之本旨者，惟赖此书之存耳，是真可宝之古笈也。”

汉人之《易》，五代之季已经衰微，至唐则无人问津，幸亏陆德明、李鼎祚在当时所见汉人《易》说中，摘录了其中的一部分——而这一点，在今天看来，正是唐人对于《易》学研究的重大贡献了。

及至宋代，《周易》研究又进入了一个新的兴旺时期。

宋人治《易》，著作丰富，尤注意“图”“书”之发明。

所谓“图”“书”，主要指“河图”与“洛书”，是当时宋人附会前人《易》注而发明出来的《易》图。这些《易》图又被后人互相附会、发明，愈演愈繁。自宋至清，绵延八百年之久，《易》图据说达到数千种之多，形成宋、元、明、清四代人讲《易》的一支新学派，被称之为“‘图’‘书’之学”。

下面我们谈谈作为宋人讲《易》一大发明的“图”“书”原委及其内容。

“河图”、“洛书”之名，源出《系辞》“河出图，洛出书，圣人则之”一语。

先泰确有“河图”之说，如《尚书·顾命篇》有“大玉夷玉天球河图在东序”，孔子在《论语》中也说：“凤鸟不至，河不出图。”

但这“河图”到底是什么样子呢？当时却从来无人谈及。《系辞》虽说圣人作《易》则之“河图”、“洛书”，但历来讲《易》者，由西汉的施、孟、梁丘、京房、费直，到东汉的马融、荀爽、郑玄、虞翻、陆绩、及至魏晋时的王肃、王弼、姚信、王虞、张璠、干宝等，皆无人讲解“河图”、“洛书”是何等情形。唐人陆德明，孔颖达、李鼎祚等，在注《周易》时对“河图”、“洛书”也没有言及。

汉人如刘歆、孔安国、扬雄、班固等，虽曾谈及，但在他们的书中也都是一言带过，且说法往往各有不同。另外，《竹书纪年》、《礼记》、《淮南子》、《易纬·乾凿度》、《论衡》、《白虎通义》等书中提到“河图”“洛书”，亦无非是泛泛之言。只有郑玄注《系辞》，称“河图”有九篇，“洛书”有六篇。若依郑注，则这“河图”“洛书”的内容，当有文字撰述，并非只是《易》图。何况郑玄此说，恐本之于纬书，纬书晚出，自然不可为据。

至宋太平兴国年间，据说由道士陈抟传“河图”、“洛书”、“先天图”等。这些奇妙复杂的图形不知陈抟于何人，据黄宗羲《易学象数论》卷一介绍，陈抟传种放，种放传李溉，李溉传许坚，许坚传范谔昌，范谔昌传刘牧，刘牧据“河图”、“洛书”著《易数钩隐图》，其图才为一般读书人所知。“先天图”由陈抟传种放，种放传穆修，穆修传李之才，李之才传邵雍，邵雍据此著《皇极经世》。周敦颐又据穆修所传“太极图”撰《太极图说》，皆附会《易》义以成其说，就这样，形成了对后人影响很大的“图”“书”之学。故“图”“书”之说，实由道家而来。

后来，朱熹撰《周易本义》，又将“河图”、“洛书”并“伏羲八卦次序”、“伏羲八卦方位”、“伏羲六十四卦次序”、“伏羲六十四卦方位”、“文王八卦次序”、“文王八卦方位”、“文王六十四卦卦变”共九图列于《周易本义》。因为这“图”“书”受到了朱熹的进一步肯定。故后人虽有知其非者，因碍于朱熹的权威地位，害怕“有干清议”，故无人点破，以至元、明以来，愈演愈繁，直至后人解《易》之作，必于卷首先列“河图”、“洛书”等图，似乎这“河图”、“洛书”等，成为《周易》的重要组成部分了！甚至有人说，当初《周易》是据“图”、“书”而出，而不是“图”、“书”据《易》而出了。

下面从诸图中，选取《周易本义》卷首的“河图”、“洛书”、“伏羲八卦方位”、“文王八卦方位”共四图于下：

如前所述，“河图”、“洛书”虽于《系辞》有载，但宋人这种由五十五个黑白圆圈组成的“河图”（其中黑圆圈三十个，白圆圈二十五个，以黑者为阴，白者为阳，“洛书”同）和四十

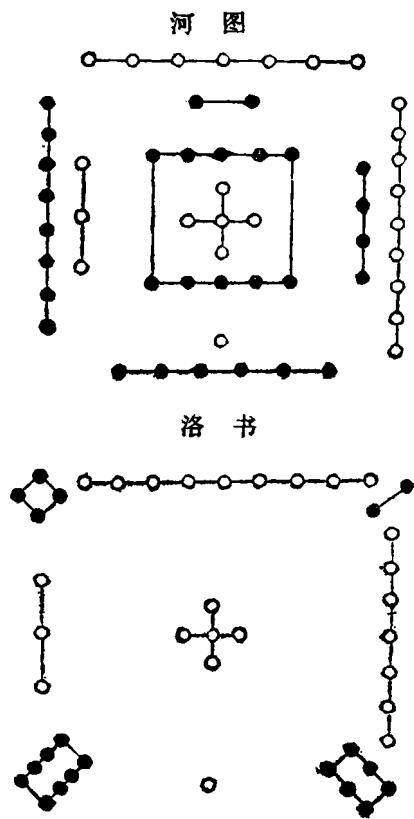


图 27

五个黑白圆圈组成的“洛书”（其中白圆圈二十五个，黑圆圈二十个）则绝无证据证明它们就是《系辞》中所说“圣人则之”的河出之“图”、洛出之“书”。不但先秦无此图，两汉魏晋及唐人说《易》，亦无此图。

然考之“河图”、“洛书”中黑白圆圈的数目及其分布，恐怕也不是宋人闭门凭空臆造之作，而是附会前人《易》注而出。

宋人“河图”中五十五个黑白圆圈的分布，恐怕受启于《系辞》。《系辞》说：“天一；地二；天三；地四；天五；地六；天七；地八；天九；地十。天数五，地数五，五位相得而各有合，天数二十有五，地数三十。凡天地之数，五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”

同时，《汉书·律历志》说：“天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土，五胜相乘，以生小周。”

《易纬·乾坤凿度》说：“天本一而立，一为数源，地配生六，成天地之数，合而成性。天三地八，天七地二，天五地十，天九地四，运五行，先水次木生火，次土及金。木，仁；火，礼；土，信；水，智；金，义。又《万名经》曰：‘水土兼智信，木火兼仁惠，五事天性，训成人伦。’”我们在这里不但能见到宋人

“河图”所本，而且也知道了西汉人怎么以阴阳五行与仁、义、礼、智、信相匹配。据张惠言《周易郑氏注》卷下引郑玄注《系辞》说：“天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中……地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土于中，与天五并也。”虞翻亦有此说。

这些前人的注，特别是郑玄注文，更使我们看清楚宋人“河图”所本。

而绘成“洛书”的四十五个黑白圆圈，有一个明显的特点：此图无论纵着横着及斜着数去，其黑白圆圈之合，皆为十五。而且，代表地数的黑圈全在四个角上。《周易本义·图说》总结该图的特点说：“‘洛书’盖取龟象，故其数载九履一，左三右七，二四为肩，六八为足。”

然案之《易纬·乾坤凿度》：“《易》一阴一阳合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五。”“故太一取其数，以行九宫，四正四维，皆合于十五。”

郑玄注上面这段文字说，“太一者，北辰之神名也，居其所曰太一……四正四维以八卦神所居，故亦名之曰宫……太一下行八卦之宫，每四乃还于中央。中央者，北神之所居，故因谓之九宫。天数大分以阳出，以阴入。阳起于子，阴起于午。是以太一下九宫，从坎宫始。坎中男，始亦言无适也。自此而从于坤宫，坤，母也。又自此而从震宫，震，长男也。又自此而从巽宫，巽，长女也。所行者半矣。还息于中央之宫。既又自此而从乾宫，乾，父也。自此而从兑宫，兑，少女也。又自此从于艮宫，艮少男也。又自此从于离宫，离，中女也，行

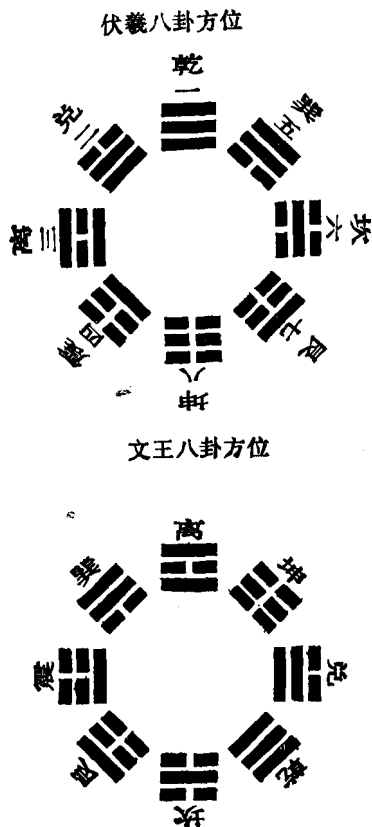


图 28

则周矣。上游息于太一天一之宫而反于紫宫，行从坎宫始，终于离宫，数自太一行之……”。

清人胡渭按八卦方位，参照郑玄这段注文，在其《易图明辨》卷二列图（图 29）如下：

巽 四	离 九	坤 二
震 三	中 五	兑 七
艮 八	坎 一	乾 六

图 29

胡渭依郑玄注文而作成的此图，明白地向我们揭示出宋人“洛书”四十五个黑白圆圈的出处。所谓“洛书盖取龟象”，无非是“载九履一，左三右七，二四为肩，六八为足”，是袭《乾凿度》中郑玄这段注文而造出的。

但我们今天所见“河图”、“洛书”，乃朱熹从蔡元定之说，定于《周易本义》卷首的。它们与刘牧当初所传者相反：我们今天所见“河图”，正是刘牧的“洛书”；而现在的“洛书”，却是刘牧当初的“河图”。因为这“图”“书”系陈抟一人所传，故当时即有两说（详见《易学象数论》卷一《‘图’‘书’三》及《四库全书总目·经部二·‘易’类二》其《易数钩隐图》简介）。

按朱熹的说法，这“河图”、“洛书”属于“天地自然之《易》”，此外尚有“伏羲之《易》”、“文王周公之《易》”、“孔子之《易》”（《周易本义·图说》）。这样出现了“伏羲八卦方位”与“文王八卦方位”的不同。

“伏羲八卦方位图”，实据邵雍的“先天图”，所以又称“先天八卦方位”。其八卦位置为：乾南；坤北；离东；坎西；震东北；巽西南；艮西北；兑东南。

“文王八卦方位图”又称“后天八卦方位”，其八卦方位已见于《说卦》。

正如“河图”、“洛书”一样，宋之前，汉唐无明确言“先天方位”者，至宋，由道家出“先天图”，并被朱熹收入《周易本义》。后人有所宗之者，有反对者，特别是清人，更为此事争论不休，莫衷一是。

若考之《说卦》及汉人《易》注，我们认为宋人的“先天方位”之说，似乎并不是无源之水。

案《说卦》：“离为火，为日……为乾卦。”

《系辞》中“阴阳之义配日月”一句，荀爽注曰：“乾舍于离，配日而居，坤舍于坎，配月而居。”注《文言》《坤》：“天玄而地黄。”又说：“天者，阳始于东北……地者阴始于西南。”所谓“阳始于东北”“阴始于西南”，显然是指“震”“巽”而言。荀氏此说，必有所本。《淮南子·诠言训》：“阳气起于东北，尽于西南，阴气起于西南，尽于东北，阴阳之始，皆调适相似。”可证早在西汉之初，即有此说。文中“调适”二字，更是耐人寻味，而此说正与“先天八卦”中“震”在东北，“巽”在西南的方位相符合。

荀氏注《彖》《乾》“大明始终，六位始成”一句，又说：“乾起于坎而终于离，坤起于离而终于坎，坎离者，乾坤之家，而阴阳之府。”（以上所引，皆据《周易集解》，下同）

《九家易》注《同人》卦亦曰：“乾舍于离，同而为日。”荀氏注曰：“乾舍于离，相与同居。”



汉人《易》注中“坎离者，乾坤之家而阴阳之府”、“乾舍于离，同而为日”、“乾舍于离，相与同居”等话，使我们想起《左传·闵公二年》鲁桓公占筮的一段记载：“又筮之，遇《大有》䷍之《乾》䷀，曰‘同复于父，敬如君所’。……”

据《说卦》：乾为君为父。此卦中“离”变为“乾”，与君、父同象。如按“先天八卦方位”，乾为南。若按“后天八卦方位”，则离亦为南。据此，文中“同复于父”，是否寓有“乾舍于离，同而为日”、“乾舍于离，相与同居”的意思？

据上所考，笔者以为汉乃至春秋时代的演《易》者，可能存在着一一种“乾起坎而终于离，坤起离而终于坎”的八卦运动变化说，所以说宋人“先天八卦”的方位，也不会是他们自己任意编造而出。

以上我们依据前人文献资料，初步探讨考察了宋人的“河图”、“洛书”及“先天八卦方位”。

重要的补充是：一九七七年春，在阜阳县双古堆发掘了西汉汝阴侯墓，在出土文物中，有一面“太乙九宫占盘”，《文物》一九七八年第八期《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》说：“太乙九宫占盘的正面，是按八卦和五行属性（水、火、木、金、土）排列的。九宫的名称和各宫节气的日数与《灵枢经·九宫八风篇》篇首图完全一致。小圆盘的刻划则与《河图洛书》完全符合。”由文中第十六页“3. 太乙九宫占盘”的详细介绍看，小圆盘过圆心划四条等分线，四条等分线分别由“一君”对“九百姓”，“二”对“八”，“三相”对“七将”，“四”对“六”。绕圆心刻“吏”“招”“摇”“也”四个字（连同圆心恰好为五，与“洛书”中间五个白圆圈的分布式样正同）。

由此看来，其图实与“洛书”完全相符（与“河图”并不符）。这就无可辩驳的证实了早在西汉之初，或者更早，就已有了与“洛书”相同的图形。宋人造“洛书”等，就是模拟前人“太乙九宫占盘”之类的图式而出，也进一步说明了宋人“图”“书”，绝非臆造。清人胡渭之考，是多么确凿！

由宋人出“河图”、“洛书”、“先天八卦方位”等《易》图看，《周易》的研究，在宋朝又进入了一个新的鼎盛时期。因此，它在当时的思想界亦产生了深远的影响。

根据今人邱汉生考证，所有著名理学家，如程颐、陆象山、朱熹等，都为《周易》作过传注。由这点看，统治中国思想界达七百多年之久的宋、明理学，其源头之一，亦有宋人对《易》理的阐述与发挥。

邱先生认为理学的一些范畴，如“道”，“无极”，“太极”，“阴阳”，“五行”，“动静”，“性命”，“善恶”，“德”，“仁、义、礼、智、信”，“主静”，“鬼神”，“死生”，“无思”，“无为”，“无欲”，“中”，“顺”等等，有的就出自宋人对《周易》的传注，特别是对《周易》一书中所谓“十翼”的传注。

另外，有人认为理学中有“象数学”一派，更可说明理学与《周易》的关系。

细案理学，以“理”讲《易》，是其突出特点。

为了说明这一点，下面以程颐《易传》为例，来看看理学家是怎么以“理”讲《易》的。

程颐，字正叔，洛阳人，学者称伊川先生。早年曾受《易》于周敦颐，晚年著成《易传》一书。

正如王弼把注《周易》当成阐发自己玄学思想的工具一样，程颐也以此作为发挥自己理学思想的工具。

在程氏《易传》中,《周易》的“象”出自“理”,“理”能“徧理天地之道”。

如他注《乾》卦初九爻:“潜龙勿用”说:“理,无形也,故假象以显义。”注《系辞》“天尊地卑,乾坤定矣”一句,说:“事有理,物有形也……有理而后有象,成位在乎中也。”

接下去注“《易》与天地準,故能弥纶天地之道”说:“‘弥’,徧也。‘纶’,理也‘弥纶’,徧理也。”

在这里,程颐解“弥纶”为“徧理”,此说显然取自汉人京房。《释文》载京氏注此曰:“弥,徧。纶,知也。”程颐在此偷梁换柱,将西汉人的“知”,改作了他的“理”,并接下去发挥道:“徧理天地之道……故能知幽明之故。在理为幽,成象为明。知幽明之故,知理与物之所以然也。”

在程氏《易传》中,“理”不但是《周易》象数、阴阳的根源,也是天地万物的根源。他注《系辞》“生生之谓《易》”说:“老子亦言‘三生万物’,此是‘生生之谓《易》’。理自然如此,维天之命,于穆不已,自是理。”

在程颐看来,甚至《周易》作为一部筮书而能占筮,究其原因,也无非是一个“理”字在起作用。他注《系辞》之“是以君子将有为也,将有行也,问焉而以言,其受命也如向,无有远近幽深,遂知来物。非天下之至精,其孰能于此”说:“卜筮之能应,祭祀之能享,亦只是一理。蓍龟虽无情,然所以为卦,而卦有吉凶,莫非有此理。以其有是理也,故以是问焉其应如向,若以私心,及错卦象而问之,便不应,盖没此理。今日之理,与前日已定之理,只是一个理,故应也。不容祭祀之享,亦同鬼神之理。在彼我以此理问之,故享也。不容有二、三,只是一理也。”

同时,这个作为天地万物本原和《周易》取象占筮之本的“理”,又是世间永恒而不可变动的最高法则。他注《系辞》“寂然不动,感而遂通天下之故”一句,说:“天理具备,元无少欠,不为尧存,不为桀亡。父子群臣,常理不易,何曾动来,感非自外也……感则只是自内感……此只言人分上事。”

正因为这个“理”是不可变动的最高法则,因此,在程氏《易传》中有时又把循理,说成是天命。如他注《萃》卦卦辞“用大牲吉,利有攸往”一句,说:“盖《随》时之宜,顺理而行,故《彖》云‘顺天命也’。”

同时,这个“理”,“近取诸身,百理具备”(《系辞》“近取诸身”注),又能在运用中不断增长:“谓固有此理,而就上充长之。”(《系辞》“益,长裕而不设”注)程颐把这个“理”塞进他的《易传》之后,也确实做到了“而就上充长之”,不断发挥这个具有精神性本体意义的“理”,作为解说《周易》论据的出发点,使一部《易传》在某种程度上,成为程颐的理学著作。而说到底,《易传》中的这个“理”,恐怕在很大程度上,还是对孔颖达“《易》理备包有无”之说的发挥。

尽管如此,《易传》作为一部注《易》之书,以汉人的“承”、“乘”、“比”、“应”、“据”诸说,对一些卦象进行了解释,并针对前人“卦变”之说,提出了自己的看法。如他解《彖》《贲》“观乎人文,以化成天下”一句,说:“《贲》之象,取山下有火,又取卦变‘柔来文刚’‘刚上文柔’。凡卦有以二体之义及二象而成者:如《屯》取‘动乎险中’与‘云雷’;《讼》取‘上刚下险’与‘天水违行’是也。有取一爻者,成卦之由也:‘柔得位而上下应之’曰《小畜》,‘柔得尊位大中而上下应之’曰《大有》是也。有取二体又取消长之义者:‘雷在地中’,《复》。‘山附于地’,《剥》是也。有取二象兼取二爻交变为义者:风雷《益》,兼

取‘损上益下’；‘山下有泽’，《损》，兼取‘损下益上’是也。有以用成其者，又异乎水而土冰，《井》；‘木上有火’，《鼎》是也。《鼎》又以卦形为象。有以形为象者：《山下有雷》《噬嗑》。《颐》中有物曰《噬嗑》’是也，此成卦之义也。”

程颐对于每卦卦体的组成，提出了如上看法，其中有些地方，颇具新见。但在批评前人时，又多有失于武断者。如他接着说：“卦之变，皆自乾坤，先儒不达，故谓《贲》本是《泰》卦……乾坤变为六子，八卦重为六十四，皆由乾坤之变也。”

这里，程颐提出的“乾坤变为六子”说，实有商榷之余地。因为《系辞》说：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”看来，《系辞》作者认为包括乾坤经卦在内的“八卦”，是由“四象”而出，而不是像程颐说的那样，先出乾坤，再由乾坤“变为”六子。同时，他在论述问题时，时有不经考察就妄下断语者，如他说《彖》中“凡以柔居五者，皆云‘柔进而上行’”（同上）。恐怕《彖》中并未像他说的那样“皆云”过，像这种“以柔居五”而实际上并未云“柔进而上行”的例子，在《彖》中时时可见，此处即不一一列举了。

总起来看，《易传》这部书尽管写了十几万字，而且对后人影响很大，然而这只能是作为一部理学著作，其于《周易》本身的研究，价值远不如朱熹的《周易本义》。

宋人对《易》学研究贡献较大的是朱熹。朱熹，字元晦，又字仲晦，亦称晦庵。他最主要的《易》学著作作为《周易本义》一书（以下简称《本义》）。

《本义》与《易传》的根本不同，在于朱熹在注《易》中，虽也谈“理”说“气”，但宋人王应麟以为他们的不同，在于“程子言《易》，谓得其义，则象数在其中。朱子（《答郑子上问》）以为先见象数，方得说理，不然，事无实证，则虚理易差”（《困学纪闻·卷一《易》类》）。

《本义》作为一部注《易》之书，其可贵处也正在于此。

如注《系辞》“寂然不动，感而遂通天下之故”一句，朱熹针对程颐所谓“天理俱备……感只是自内感”，“此只言人分上事”的说法，明确表示“‘寂然不动，感而遂通天下之故’与‘穷理尽性以至于命’本是说《易》，不是说人”，表现了一个注者的老实态度。

在《周易》经文的训释上，《本义》多有自己独到的见解。如注《乾》卦卦辞“元亨利贞”四字，《集解》引汉人《子夏传》曰：“元，始也。亨，通也。利，和也。贞，正也。”《本义》却解作“元，大也。亨，通也。利，宜也，贞，正而固也”。在这里，《本义》解“元”为“大”；“贞”为“正而固”，似与先儒不同，但在解《彖》《乾》“大哉乾元，万物资始”一句时，《本义》又说：“‘大哉’，叹辞，‘元’大也，始也。‘乾元’，天德之大始。”朱熹又给了“元”以“大”与“始”两重意思。接下来解“大明终始，六位时成”一句时，《本义》又说：“始即‘元’也。终，谓‘贞’也。”在此则解“元”为“始”，解“贞”为“终”了。

由于古时字少，一字往往多义。因此，朱熹在训释经文字义时，往往不拘泥一解。尽管他解“元亨利贞”这“元”为“大”，未必正确，但《本义》根据古人一字多义，不强求一解，我们认为在这点上还是可取的。

再如注《彖》《震》“出可以守宗庙社稷”一句，《本义》曰：“或云‘出’即‘鬯’字之误”，注《节》卦六三爻“不节若，则嗟若，无咎”，《本义》说：“此‘无咎’与诸爻异，言无所归咎也。”注《象》《中孚》“泽上有风，中孚，君子以议狱缓死”，《本义》说：“风感水

受，中孚之象。‘议狱缓死’，中孚之义。”像这种颇具新见的例子，在《本义》中很多，此处即不一一列举了。

《本义》在注经中虽有自己的独见，但亦吸收前人之长，如注《丰》卦九三爻“丰其沛”一句，《本义》说：“沛，一作旆，谓幡幔也。”此即取王弼之说。再如《象》《升》“地中生木，升。君子以顺德，积小以高大”一句，《本义》注曰：“王肃本‘顺’作‘慎’，今按他书，引此亦多作‘慎’，意尤明白。盖古字通用也。”这种兼取古人之长的例子，在《本义》中时时见到。

特别应该指出的是：《本义》在注释《周易》的过程中，对六十四卦卦爻之辞，不明白的就说不明白，对《象》《象》《系辞》等，有疑问的就提出自己的疑问。如注《明夷》卦六四爻“入于左腹，获明夷之心，于出门庭”，《本义》曰：“此爻之义未详。”而不像程颐那样“人之手足皆以右为用……是左者，隐僻之所也”（《易传·明夷卦》注），作出此等牵强附会的解释。注《震》卦六二爻“震来厉，亿丧贝，跻于九陵。勿逐，七日得”，《本义》说：“‘亿’字未详。”并说：“‘九陵’‘七日’之象，则未详耳。”注《困》卦九四爻“来徐徐，困于金车，吝，有终”，《本义》说：“金车为九二，象未详。疑坎有轮象也。”注《小过》卦九四爻“无咎，弗过遇之，往厉心戒，勿用，永贞”，《本义》表示对“弗过遇之”一句“未详孰是，当阙以俟知者”，注其《象》时，也说：“爻义未明，此亦当阙。”注《象》《贲》之“贲亨”一句，《本义》曰：“‘亨’字疑衍。”注《象》《渐》“渐之进也，女归吉也”一句，曰：“‘之’字疑衍或是‘渐’字。”注《象》《渐》“山上有木，君子以居贤德善俗”说：“二者皆当以‘渐’而进，疑‘贤’字衍。或‘善’下有脱字。”注《未济》卦初六爻之《象》“濡其尾，亦不知极也”，《本义》曰：“‘极’字未详。考上下韵亦不叶，恐是‘敬’字，今且阙之。”

在注释《周易》时，《本义》这种“多闻阙疑，慎言其余”的求实态度，也是极为宝贵的。

同时，朱熹深知：《周易》原是一部古代筮书。因此，为了使自己的《本义》确能起到恢复《周易》本义的作用，他除了在《本义》中讲了“明筮”外，又撰“筮仪”一篇，并在注释《周易》经文时，特别予以说明，想以此来正《周易》之本义。

如《本义》注《乾》卦卦辞“元亨利贞”四字，说：“此圣人所以作《易》，教人卜筮，而可以开物成务之精意，余卦倣此。”注《乾》卦初九爻“潜龙勿用”，《本义》曰：“凡遇《乾》而此爻变者，当观此象而玩其占也。”注《乾》卦九五爻“飞龙在天，利见大人”时，《本义》曰：“占法与九二同。”注九三爻“君子终日乾乾”一句，说：“君子指占者而言。”在注其余各卦时，《本义》也多用“其象占如此”，“戒占者当如是”，“戒占者不可如是”等等，以此指示读者。

朱熹虽想以此申明《周易》的本义，但案之《汉书·艺文志》卷首《易》类其所载“凡《易》十三家，二百九十四篇”中，看来并不包括筮法，其占筮之法另载于后面的“蓍龟类”中，计有：“《周易》三十八卷”，“《周易明堂》二十六卷”，“《周易随曲射匿》五十卷”，“《大筮衍易》二十八卷”及“《易卦八具》”等占筮之书。可证汉人是把训释《易》义与讲解占筮区分开的，恐怕并不混同在一本书上。这也是王弼及汉人《易》著作中，为什么并不专讲“筮仪”及“筮法”的原因所在。

朱熹相信“图”、“书”之说，并在《本义》列了“河图”、“洛书”等九副《易》图，因而对“图”、“书”的传播，起了重要作用。这是朱熹之失，前面已有详述。

我们认为：以图像的形式解释《周易》，并非宋人首创，前人早已有之，如《隋书·经籍

志》中已记载着“梁有《周易乾坤三象》《周易新图》各一卷，又《周易普玄图》八卷”《唐书·艺文志》有“《大衍玄图》一卷”等，在宋人《易》图中，如载于《本义》的“文王六十四卦变图”，以图象的形式对《周易》六十四卦的生成变化作出解答。该卦变图尽管有些不确之处，但无疑是对前人《易》说的整理与发挥，因而对于后人揭示《周易》六十四卦的生成及变化，有着一定的启发意义，因此，这种《易》图在《周易》的研究上，能起到一定积极作用。但宋人的另一些《易》图，如所谓“河图”、“洛书”等，其图除了增加《周易》的神秘色彩外，对阐释《周易》原旨，并无积极作用，且易于被后人附会发挥，使其更加玄妙怪诞。

而列于《本义》卷首的“伏羲八卦次序”、“伏羲六十四卦次序”两图，则反映了宋人对《周易》经传的错误理解。

现仅举“伏羲八卦次序”图如下：

此图系朱熹接受邵雍之说而立。

若按此图，则太极生两仪（阴、阳），两仪生四象（少阴、少阳、太阴、太阳），再由此四象生八经卦。并按邵雍这种成倍增加的办法，在“伏羲六十四卦次序”图中，则于八卦之后再生十六卦，十六卦生三十二卦，由三十二卦出六十四卦（图 30）。

八	七	六	五	四	三	二	一	
坤	艮	坎	巽	震	离	兑	乾	八卦
太阴		少阳		少阴		太阳		四象
阴				阳				两仪

图 30

这种由八卦生十六卦，十六卦再生三十二卦，三十二卦而生六十四卦之说，纯系邵雍臆造而出，于《周易》经传毫无根据。况且，八卦若经“太极”“两仪”“四象”这样三级才能生成，不知这八卦生成之前，作为“两仪”（阴、阳）和“四象”（太阴、太阳、少阴、少阳）又何以能够成立？

清初黄宗羲针对邵雍、朱熹的这种错误认识，在他的《易学象数论》卷一《先天图》中批判了“伏羲八卦次序”及“伏羲六十四卦次序”两图的谬误，他说：“《易》有太极，是生两仪，所谓一阴一阳者是也。其一阳也，已括一百九十二爻之奇。其一阴也，已括一百九十二爻之耦；以三百八十四爻为两仪，非以两画为两仪也。”“两仪生四象，所谓老阳、老阴、少阳、少阴是也。乾为老阳，坤为老阴。震、坎、艮为少阳，巽、离、兑为少阴。三奇者，老阳之象；三耦者，老阴之象，一奇二耦者，少阳之象；一耦二奇者，少阴之象，是三画八卦，即四象也。故曰‘八卦成列，象在其中矣’‘八卦以象告’此质之经文而无疑也。”

黄宗羲此说，可谓至确！以朱熹之博学严谨，竟有此误，实为憾事。

朱熹在讨论筮法时，否定前人的“过揲”说，另立“挂扚”说，我们已经知道，尽管

“挂扞”“过揲”求得的结果一样，但“挂扞”说却不合《系辞》之旨。关于这点，本文在前面讨论古筮时，已经专门述及。

朱熹在经文的训释上，亦时有以“理”“气”说《周易》者。

总之，《本义》作为一部有影响的《易》注来看，尽管有这些失误与不足，但总起来看，仍不愧是一部有价值的《易》学著作。

此外，宋人《易》著中较有价值的还有张载《易说》；陈瓘《了翁易说》；朱震《汉上易传》；郑刚中《周易窥余》；杨万里《诚斋易传》；吕祖谦《古易音训》；魏了翁《周易要义》；赵汝楫《周易辑闻》；俞琰《周易集说》及《读易举要》等等，皆对《周易》有独到见解。如张载《易说·下》对《系辞》中“弥纶天地之道”的解释，与程颐截然不同，他说：“此语必夫子所造，弥者，弥缝补缀之义。纶者，往来经营之义……此则归于人事。”“圣人與人撰出一法律之书，使人知所向避，《易》之义也。”在这里，他提出了《易》义在于“与人撰出一法律之书”的说法，反映了他以《易》言人事的思想。张载也不同意孔颖达说《易》即看不见，摸不着的“浑沌”的说法，他说：“作《易》示人，犹天垂象，见吉凶。”“天地变化，圣人作《易》以著效之，故曰‘圣人效之’。”（《易说·下》《系辞》注）他在注“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说”时，针对韩康伯称“‘幽’‘明’者，有形无形之象”及孔颖达疏语中“无形之幽，有形之明”的说法，张载批判道：“天文地理，皆因明而知之，非明则皆幽也。此所以知幽明之故。万物相见乎离，非离不相见也。见者由明，而不见，非无物也。乃是天之至处。彼异学则皆归之空虚。盖徒知乎明而已，不察夫幽，所见一边耳。”（同前）

张载称韩、孔之说为“异学”，针对韩康伯、孔颖达《易》注中的“有必始于‘无’”“有从‘无’出”，张载接着说：“气聚，则离明得施而有形，气不聚，则离明不得施而无形。方聚也，安得不谓之有。方其散也，安得遽谓之无。故圣人仰观俯察，但云知幽明之故，不云知有无之故。”

面对当时影响很大的韩、孔之说，张载提出了自己“天惟运动一气，鼓万物而生，无心以恤物”的观点（《易说·下》《系辞》注），认为气是构成万物的共同物质实体，这在宋人中是极为难能可贵的。

再如杨万里之《诚斋易传》，多引史事以解《周易》。其实，《周易》本是为人而写，其中很多卦爻辞，如《乾》卦九三爻：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”；《坤》卦六四爻：“括囊无咎无誉。”；《需》卦上六爻：“入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。”；《谦》卦初六爻：“谦谦君子，用涉大川吉。”等等。都是谈的为人处世之道。而当时的人偏偏借以谈“理”谈“心”“天道”，歪曲了《周易》本旨，杨万里在自己的书中，重点正之以人事，这在当时也是极可贵的。

宋人《易》著极为丰富，限于篇幅，仅介绍如上几人，难免挂一漏万，然或可借此以窥宋《易》之一斑。

综观宋《易》，作为其突出特点，并对后人造成深远影响的是“图”“书”之说。故我们在此重点对其进行了探讨，总之，我们以为这些图，或发挥前人文献资料而作，或模拟古人之图而出，有的甚至是出于对《周易》经传的错误理解而作。只有个别《易》图，才对探求《易》旨有一定意义。

因此，“图”“书”之说，对于阐释《周易》原旨，实无重大价值。

入元，大多数人在宋《易》的基础上，或发挥“图”“书”，或谈“性”“理”，由《四库全书总目·经部·易类四》的介绍来看，其中立论扎实有见解者，如黄泽撰《易学滥觞》，他评价前人说《易》，认为王弼全废象数，结果入于玄虚，汉儒全依象数，结果失于繁碎。他主张解《易》应先明象，至于占法，应以《左传》所载筮例为根本。黄氏立论平正，其说皆有根据，特别对《周易》古义，多有发明。

再如王申子撰《大易缉说》，其解释经文重视《易》象，并考证《序卦》非孔子所作，毅然不予注释。

当时，因“图”“书”之学在元人《易》学研究中占有很大的比重，钱义方作《周易图说》，详论宋人所造《易》图，指出：“图”“书”之出，是因《周易》而造《易》图，绝不是因“图”“书”而出《周易》。批判了宋人所谓“河图”、“洛书”是“天地自然之易”的说法，这在当时是很可贵的。但他自己又立二十七副《易》图，无非因旧图出新图，反使自己陷入新的《易》图，这些新图，在《周易》研究方面没有任何价值。

宋人之后，公然反驳陈抟之说者，为元人陈应润。他撰《周易爻变义蕴》，指出：先天诸图，掺杂《参同契》炉火之说，为道家假借《易》理以为修练之术，根本不是《周易》本旨。他认为八卦方位只能以《说卦》为准。周敦颐之“无极”、“太极”、“二气”、“五行”等等，只是一家之言，不能据此而解《易》。陈氏在当时正崇信宋人“图”“书”之学时，指斥“先天八卦”等《易》图不可信，也是极为难得的。

入明，胡广“奉敕”撰《周易大全》，并以此作为科举取士的标准本，当时儒生皆世守此书。

《周易大全》采用程颐《易传》与朱熹《本义》二家注本。又由胡广钞录其它宋人《易》本而成。如董楷的《周易传义附录》、董真卿的《周易会通》、胡一桂的《周易本义附录纂疏》及胡炳文的《周易本义通释》等。而这些《易》本，也全系对程、朱二本的疏释而已。因此，这就决定了明人遵从宋人之《易》，所见偏陋的特点。

故二百余年间，明代有独到见解的《易》学著作不多，其中比较著名的有来知德的《周易集注》。

来知德，字矣鲜，他以二十九年的心血，撰成《周易集注》一书。来氏据《系辞》“参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之交，极其数，遂定天下之象”的说法，又参考《序卦》之旨，以论《周易》取象，在《周易集注》中独创“卦宗”“卦错”诸说。

所谓“卦综”，人们又称“反易”，即两卦的卦画互相颠倒而成者。如《随》卦䷐之“综”为《蛊》卦䷑，反之，《蛊》卦䷑之“综”即为《随》卦䷐。

再如《屯》卦䷂之“综”为《蒙》卦䷃，而《蒙》卦䷃之“综”为《屯》卦䷂；《需》卦䷄之“综”为《讼》卦䷅。反之，《讼》卦䷅之“综”为《需》卦䷄等（详见《关于‘易’象》）。

卦综之说，其实是对《彖》的引申发挥。如《彖》《随》“《随》，刚来而下柔”，而《彖》《蛊》则曰“《蛊》，刚上而柔下”。

《彖》以“刚”“柔”的“上”与“下”，说明着《随》卦䷐与《蛊》卦䷑卦画的这种互相颠倒变化。

所谓“卦错”，即指两卦卦画完全相反者，来氏之“卦错”，亦即汉人之“旁通”，如《乾》卦䷀与《坤》卦䷁相“错”，《同人》卦䷌与《师》卦䷆相“错。”

来氏论“卦错”有四正“错”，四隅“错”，论“卦综”有四正“综”，四隅“综”。有的卦以正“综”隅，有的卦以隅“综”正。六十四卦之间复杂的“错”“综”之旨，皆由来氏自己苦思而出。其说虽不免有穿凿附会之处，但在揭示今本《周易》六十四卦的排列顺序及其卦体之间的变化关系上，不无启发意义，确有发汉、宋人所未发者，故当时被人誉为“绝学”。

但因来氏在《周易集注》序言中自视过高，致被清人讥为“夜郎自大”。

其它明人言《易》之书，如黄道周的《易象正》、何楷的《古周易订诂》及张次仲《周易玩辞困学记》等，说《易》皆有根基。

但总起来看，明代二百余年间，其于《易》学的研究，大部分人都是跟在宋人后面，或绘《易》图，或借《易》说“理”。特别是万历以后，又将心学杂入，甚至佛家禅偈皆可释《易》，《易》图绘至千计，卦爻辞的训释反而无人重视。难怪在《经学历史·经学积衰时代》中，皮锡瑞将明代人的经学研究，结论为“经学至明为极衰时代”。由明代人对《周易》的研究来看，这话并不是没有根据的。

《周易》的研究，在经过明代的衰微之后，至清朝又进入一个新的兴盛时期。

明王朝的覆灭，对当时的读书人产生了很大刺激，人们从不同角度探取明亡的教训，因此，明清之际思想界出现了一个比较自由、活跃的阶段，“一时才俊之士，痛矫时文之陋，薄今爱古，充虚崇实，挽回风气，幡然一变”（《经学历史·经学复盛时代》）。故清初在“薄今爱古，弃虚崇实”风气的影响下，汉《易》又被重视起来。

但宋《易》在清初，仍占统治地位。因此，随着汉《易》出现，立即受到持宋《易》者的攻击和反对，发生了汉、宋《易》之争。

面对这种形势，为便于统治，康熙在此问题上，采取了比较明智的态度。他没有像唐太宗修《五经正义》那样，采取一边倒的方针，《周易》只用王弼本，致使郑玄《易》失传。也没有如明成祖修《五经大全》那样，《周易》只取程、朱本，结果造成明儒的偏陋。而是看到了作为“五经之首”的《周易》，当时“门户交争，务求相胜”的实际情况，于是，在《周易》经文的训释上，采取了调和折中的方针，命李光地“采摭群言”，撰成《周易折中》，“冠以‘图’说，殿以《启蒙》，未尝不用‘数’，而不以盛谈‘河’‘洛’，致晦玩占、观象之原。冠以《程传》，次以《本义》，未尝不主‘理’，而不以屏斥讖纬，并废‘互体’变爻之用。其诸家训解，或不合于伊川、紫阳而实足发明经义者，皆兼收并采，不病异同……盖数百年分朋立异之见，至是而尽融”（《四库全书总目·经部·易类六》之《周易折中》简介）。

故清朝《易》学研究兴盛，并出现汉、宋《易》等百家争鸣的局面，实与清初康熙定下“兼收并采，不病异同”的治《易》方针，有着极大的关系。

乾隆进一步执行康熙的方针，又命傅恒等学人撰《周易述义》，“所解皆融会群言，撷取精要，不条列姓名，亦不驳辨得失……大旨以切于实用为本”。并清楚地说出了：“诸臣仰承指授，于宋《易》汉《易》酌取其平，探羲文之奥蕴，以决王郑之是非，千古《易》学，可自此更无异议矣！”（同上，《周易述义》简介）

很清楚，无论是李光地“奉敕”撰《周易折中》，让“数百年分朋立异之见，至是而尽融”，还是傅恒等人“仰承指授”撰《周易述义》，使“宋《易》汉《易》酌取其平”，其根本目的，还在于康熙乾隆认为这样更便于统治。

现在，让我们看看这种自称“综括汉唐以来诸说之全而取其粹”的作品（《周易述义》序



言),是如何注释《周易》经文的。如《周易述义》注《屯》卦卦辞“元亨利贞,勿用有攸往,利建侯”。说:“内震外坎”,动而遇险,故为《屯》,中互艮坤,震阳始,坤顺之,故‘元亨’,坎润下,艮止之,故‘贞’也。坤为众,震帅之,故‘有攸往’,遇艮而止,故曰‘勿用’。初得民,故为‘侯’,五与同德,故‘建’之也。多难之世,安民为先,必以仁心达为仁政,因民所宜而静养之。慎勿急功好大,兴役行师。……”

这段注文先以卦象“内震外坎,动而遇险”讲解《屯》卦卦体。接着用汉人“互体”之说,以为《屯》卦䷂的六二爻至六四爻互体得坤,六三爻至九五爻互体成艮,故称“中互艮坤”,加以内卦为震,六二爻至六四爻互体得坤,故称“震阳始,坤顺之,故‘元亨’”其外卦为坎,坎为水。六三爻至九五爻互体成艮,故谓“坎润下,艮止之,故‘贞’也。”即互体得坤,据《说卦》,坤为“众”,内卦为震,震为长子。《师》卦六五爻中有“长子帅师”之语。故曰“坤为众,震帅之”,但六三爻至九五爻互体为艮,艮为止,故称“遇艮而止”,《屯》卦䷂初九爻爻辞中有“利居贞,利建侯”之语,故说“初得民,故为‘侯’”。在这一卦体中,除了初九爻为阳爻外,九五爻亦为阳爻,故称“五与同德,故‘建’之也”——很清楚,以上这种以卦象一一比附卦辞的方式,完全承袭了汉人之说,而接下来的“多难之世,安民为先,必以仁心达为仁政……”云云,则显然是宋人注《易》的口吻了。

这种将汉宋《易》掺杂揉合在一起的作法,经过康、乾两代的提倡,使汉《易》在复萌之后,终于立定了脚跟。并形成清人《易》学研究中,汉宋诸家之《易》百家争鸣,长期并存的局面。成为历代《易》学研究成果的集大成者。

纵观清代二百余年,《易》学研究人材辈出,著作极丰。我们仅据《清史稿·艺文志》的记载统计,当时清人解《易》之书就有一百五十余家,达一千七百多卷。但真正构成清人治《易》特色的,我们认为还是清儒对两汉及魏晋南北朝时代一些著名《易》学家谈《易》之文的辑录、整理和考证。特别是对汉《易》的校勘和辑录,更成为清代《易》学家的突出贡献。

顺治、康熙之后,由于文字狱的压制,读书人多埋头于古籍的辑当、考据和训诂,尤其是乾隆之后,随着《四库全书》的修成,古书大出,在《易》学研究上,持汉《易》者更是占了上风。

当初最早专门辑录汉《易》佚文者,为宋人王应麟,他刻意搜求当时郑玄《易》遗文,辑成《周易郑康成注》一卷。清人惠栋继承其业,增补遗漏,著《增补周易郑注》一卷、《周易郑注爻辰图》一卷。然而惠氏最著名的著作,当推他的《易汉学》。此书共八卷,其中辑孟喜《易》两卷,虞翻《易》一卷,京房《易》两卷,郑玄《易》一卷,荀爽《易》一卷,最后一卷是惠栋据汉《易》而辨宋人“图”“书”。这是一部系统介绍汉《易》各大家概貌的著作,当时对汉《易》的训释和传播,起了很大的作用。

另外,惠栋的《周易述》以讲述汉人虞翻之《易》为主,而参考郑玄、荀爽、干宝诸家《易》说,在融会汉及魏晋各家之说的基础上,自行注疏。目录虽称四十卷,但实际只有二十三卷。其中二十一卷为经文训释,另外两卷为“易微言”,系抄录各家之说。可惜是一部未完之作。

另一位清人张惠言于惠栋之后,对前人《易》说进行了一次规模更大的辑录和整理,他辑《周易虞氏义》九卷,《虞氏消息》两卷,《虞氏易礼》两卷,《虞氏易事》两卷,《虞氏易言》两卷,《虞氏易候》一卷,《虞氏易变表》两卷,《周易郑氏注》两卷,《周易荀氏九家义》一卷,《易图条辨》一卷,《易纬略义》三卷,《易义别录》十四卷。其中《易义别录》中

辑孟喜《易》一卷，姚信《易》一卷，翟子玄《易》一卷，蜀才《易》一卷，京房《易》一卷，陆绩《易》一卷，干宝《易》两卷，马融《易》一卷，宋衷、刘景升《易》一卷，王肃《易》一卷，董遇《易》一卷，王廙、刘瓛《易》一卷，子夏《易》一卷。

张氏分卷辑录了两汉及魏晋南北朝多数名家《易》文，对于所引《易》文，皆注明出处，有的还作了考证和疏释，使过去散载于各典籍的古《易》，系统明白地呈现在读者的面前，对于后人研究古《易》，提供了极大便利。

张氏所辑各家《易》文，尤以汉人虞翻之《易》最为详备可观。张惠言此作，是清人继惠栋之后，对汉《易》作的最全面的发掘与整理，故清人阮元认为张惠言之举，使两汉《易》学，特别是虞氏之《易》“自仲翔以来，绵绵延延千四百余载，至今日而昭然复明，呜呼，可谓盛矣”（张惠言《周易虞氏义》阮元序言）！

继张惠言之后，曾钊撰《周易虞氏义笺》，李锐撰《周易虞氏略例》、胡祥麟撰《虞氏易消息图说》，对虞《易》作了进一步的整理与疏释。焦循撰《易章句》及《周易补疏》、《易话》、《易图略》等，以虞翻之“旁通”及荀爽“升”“降”解《易》。另外，吴翊寅撰《易汉学考》、《易汉学师承表》；戴棠撰《郑氏爻辰补》；何秋涛撰《周易爻辰申郑义》；方申撰《诸家易学别录》、《虞氏易学汇编》、《周易互体详述》、《周易卦变举要》；俞樾撰《周易互体微》；皮锡瑞撰《经学通论》（其中《易经》部分）皆对汉《易》作了深入细致的考证注释和整理。对汉人“卦变”“消”“息”“互体”诸说，多有重要发明。在此之前，马国翰以毕生心血搜求宋以前古书，而且多为后世久无传本者，辑成《玉函山房辑佚书》，其中《易》学部分辑录了西汉丁宽、韩婴及淮南王刘安的《淮南九师道训》之说，另有施仇、梁丘贺、费直等谈《易》之文，特别是费直《易》，辑《易注》一卷，《易林》一卷，《周易分野》一卷，共三卷之多。

经过清儒持续不断地努力，使泯灭达一千四、五百年的汉《易》，复见于今人面前。今天，人们能够系统的研究汉《易》，探讨其对经文的训释及其象数的内容特点，如无清儒之力，我们不知要在渺如烟海的古籍中，白白费去多少时光。因此，对唐以前古《易》的辑录、疏释和整理，特别是对汉《易》的辑录、整理，是清儒对我国《易》学研究的重大贡献。

除辑录整理古《易》外，清儒对前人的《易》学成果还进行了详尽的考证和校勘，亦取得了很大成就。如对宋人“图”“书”及“先天八卦”的考证，就反映出清儒治《易》的求实学风。他们认为：《周易》未经秦火，不应“图”“书”独失，而为道家藏匿两千余年，至宋才由陈抟出来传授，故王夫之撰《周易稗疏》，毛奇龄撰《图书原舛编》，黄宗羲撰《易学象数论》，黄宗炎撰《图书辨惑》，皆对宋人“图”“书”之说进行了考证，力驳“图”“书”之谬。至故渭，又撰《易图明辨》十卷，专门考辨宋人“图”“书”源委。特别是胡渭依据郑玄注文，作出一图（见前）依据此图，确凿地考证出宋人所谓“洛书”之本，解决了《易》学研究上的一大疑案。

在《周易》校勘上，清人也作出了很大贡献，如阮元撰《周易校勘记》，丁杰撰《周易郑注后定》等。

清儒作为历代《易》学研究成果的集大成者，他们还作了一件大事，那就是乾隆年间随着《四库全书》的修成，《四库全书总目》也问世了。

因为《四库全书》是汉代刘向、刘歆之后，我国规模最宏大的一次古籍整理。《四库全书总目》（以下简称《总目》）便成了目前我国最大的一部书目。它共有二百卷之多，“经部”下

首先是“易类”六卷及“易类存目”四卷，总计十卷。是对《四库全书》所收历代《易》学著作的简明提要。提要包括该书的作者、卷数、内容概略及编纂者对该书的评价等。

对《总目》学术价值的评论，历史各有所见，但就《总目》的“经部”《易》类来看，我们以为总的说来还是可取的，对我们今天的《易》学研究，仍有一定的参考价值。

如《总目·经部·易类一》对两千余年《易》学研究之弊端进行总结说：“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术、以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又授以入《易》，故《易》说愈繁。”编纂者认为：“夫六十四卦大《象》皆有‘君子以’字，其爻象则多戒占有，圣人之情，见乎辞矣。其余皆《易》之一端，非其本也。”

编纂者对所收各书进行简介评价时，往往能切中该书有价值的部分，并兼及该书真伪的鉴别、考证。如《总目·经部·易类三》在介绍宋人朱元升之《三易备遗》时，对宋人《易》著中“先天”“后天”“中天”之名作了考证：“然干宝《周礼》注称，伏羲之《易》，小成为先天，神农之《易》，中成为中天，黄帝之《易》，大成为后天。则中天实亦古名，非新义也。”评价宋人俞琬《读易举要》时，说：“史璜谓《革》居四十九，应大衍之数，故云‘天地革而四时成’，《节》居六十而甲子一周，故云‘天地节而四时成’皆以偶合之见，窥圣人作《易》之意，琬顾取之，则殊非本旨。”（同前）在对元人宝巴《易》著进行简介时，指出：“序文鄙陋，尤不类读书人语，盖方技家传有是书，与宝巴佚书其名偶合，明人喜作伪本，遂撰宝巴序文以影射之。”（《总目·经部·易类四》）

对明人胡广“奉敕”之作《周易大全》进行简介时，编纂者沉痛地总结说：“且二百余年，以此取士，一代之令甲在焉，录存其书，见有明儒者之经学，其初之不敢放轶者，由于此，其后之免固陋者，亦由于此……然古注疏终不可废也，是当明盛时，识者已忧其弊矣，观于是编，未始非千古得失之林也。”（《易》类五）

在对清人王心敬所撰《丰川易说》的简介中，编者认为：“《易》是道人事之书，阴阳消长，只是借来作影子耳。故曰‘《易》者，象也，象也者，像也’。于阴阳消长处看得不明，是影子不真。若徒泥阴阳消长，而无得于切己之人事，亦属捕风捉影。”“若《易》不关象，不知义于何取？不属卜筮，不知设蓍何为？”“大抵汉唐之《易》，祇成训诂，宋明之《易》，多簸弄聪明。训诂非《易》而《易》在，聪明乱《易》而《易》亡。”这些话，清楚地道出了《总目·易》类编者的学术观点。

因当时实际主持编纂《四库全书》的为纪昀，参与“经部”编纂的有戴震。纪、戴都是当时知名学者，且全主汉学，故汉《易》在《总目·易》类中受到高度重视，并给予很高的评价。而对持宋《易》者，则不时寻机予以讥讽。如《总目·易类二》在介绍程颐《易传》时，说：“邵子以数言《易》，而程子此传则言理，一阐天道，一切人事，盖古人著书，务抒所见而止，不妨各明一义，守门户之见者，必坚护师说，尺寸不容逾越，亦异乎先儒之本旨矣！”又如《总目·经部·易类三》介绍《东谷易翼传》时，也说：“朱子解经，于程子亦多所改定，盖圣贤精义愈阐愈深，沈潜先儒之说，其有合者疏通之，其未合于心者，别抒所见以发明之，于先儒仍为有功，是固不必守一先生之言，徒为门户之见也。”再如《总目·经部·易类四》在介绍《周易程朱传义折衷》时，评价此书：“其书虽以宋学为宗，而兼及于象数、变互，尚颇存古义，非竟暖暖姝守一先生之言也。”

象这样的例子，在《总目·易类》中很多。《总目》中《易》类的编纂者尽管不时地批评着宋人的门户之见，但他们对宋人一些《易》学大家的名著，如程颐的《易传》，朱熹的《本

义》等，编纂者却只述其体例，而对其内容得失竟不置一语，这种不公正态度，似亦属门户之见，非治学者所应持。

正因为《总目》经部《易》类的编纂者持有扬汉抑宋的学术观点，所以，在对宋人《易》著的评价中，往往有批评过于刻薄而论据并不充足的情况。如宋人林光世撰《水村易镜》，“大旨据《系辞》之语，谓诸儒诂《易》，独遗仰观俯察之义。因居海上，测验天文，悟天、泽、火、雷、风、水、山、地八宫之星，皆自然有六十四卦，遂以星配卦”（《总目·经部·易类存目一》）。对此，编纂者评价道：“所列星图，穿凿附会，自古说《易》之家，未有纰缪至此者。夫庖犧仰观天文，亦揆其盈虚消息之运耳，何尝准列宿画卦哉！”并挖苦道：“后永丰陈图作《周易起元》，又以名山大川分配六十四卦，谓之‘察于地理’，充乎其类，殆不至以‘鸟兽’配卦不止矣！”

当然，林光世以为“八宫之星皆自然有六十四卦”并“穿凿附会”以“星图”——这些确有“纰缪”之处，然而并不足怪。自古以来“测候派”是人们解《易》的一大派，附会星象以解《易》，前人有之，今人亦有。但若说：“庖犧仰观天文，亦揆其盈虚消息之运耳，何尝准列宿画卦哉！”似嫌论据不足。

案之《系辞》原文：“古者庖犧氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，鸡鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”通观这段文意，其“观象于天”之旨，似非仅仅指“揆其盈虚消息”，恐怕确有“准列宿画卦”之意，由下文“观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”，就可以看出《周易》作者有准物取象而画八卦之旨。因此，《系辞》既认为“象也者，像此者也”，“拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，故“仰则观象于天”，似乎不能完全排除有“准列宿画卦”的内容——当然，《水村易镜》上附会的那些星图又是另一码事。

《总目》经部《易》类尽管有着扬汉抑宋的学术偏见，但由他们对于某些前人《易》著的简介和得失评论看，编纂者的《易》学根基还是比较深厚的，且有一定眼力。对有些书的评价（如对明人《周易大全》的评价），确有深刻的见解，至今仍应肯定。

清代虽然只有二百多年的时间，但在我国《易》学研究史中，却占有极为重要的地位。

如果说我国两千余年的《易》学研究，确为汉、宋两大家，清儒则以其敢于争鸣的学风和丰富的《易》学著作，成为我国汉、宋及诸家《易》学的会萃者、总结者。尤其是他们对泯灭达一千四、五百年之久的汉《易》的发掘和整理，更是功垂后人，永存《易》史。

## 第二章 极尽滥觞之汉代易学

六经之名出现较早，大概在战国后期就已经明确了。《庄子·天运》说：孔子谓老聃曰：“丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经。”至汉武帝建元五年（公元前136年）春，招方正贤良文学之士，倡明经学，独尊儒术，以《乐经》亡佚，只立五经博士。初始，《书》、《礼》、《易》、《春秋》各只立一家，唯《诗》分鲁、齐、韩三家。其后五经博士分为十四。随着儒家经学的确立和发展，《周易》被列为五经之首。

据《史记》和《汉书》的《儒林传》记载，西汉易学皆本于齐人田何，田何传《易》于周王孙、丁宽、服生，皆著《易传》数篇，后又传授给杨何。丁宽授《易》于田王孙，田王孙又传给施仇、孟喜、梁丘贺，于是“《易》有施、孟、梁丘之学”。孟喜又传于焦延寿，焦又影响京房，于是“《易》有京氏之学”。施、孟、梁丘、京氏四家皆列于学官。京房易学独树一帜，与田何系统的易学不同，实际上是以六十四卦卦象和卦爻辞为资料，阐发自己的易学体系，所以被西汉经学家刘向（前77—前6）视为“异党”。这是西汉官方易学传授的情况。另外还有以费直和高相（西汉沛人）为代表的易学系统，被称为费氏易和高氏易，“于是有费高二家之说”。费直授《易》于王横，高相传于子康和毋将永，皆未立于学官，属于民间易学。与当时经学的发展相适应，官方易学属于今文经学派，而以费直为代表的民间易学，则属于古文经学系统。用当时通行的隶书写成的经典称为今文经学，而以篆文书写的经典则称为古文经学。今文经学对经典的解释，专明微言大义，倾向于把儒家宗教化，发挥天人感应、阴阳灾异的神秘主义；而古文经学多详章句训诂，倾向于反对用天人感应等神秘观念解释儒家经典。

《周易》何以成为五经之首？近来被提出来加以讨论、研究。有人认为，这是因为，中国古代国家是信神的，最高的神就是天或上帝，人们一切行为都要按照天意来做。而《周易》所示的占筮结果，归根到底，乃天意的表现。据此，人们认为《周易》乃古代社会神谕的总集，是上帝的启示录，所以，它理应居于别的经书之上。

其实，这种说法并没有反映问题的本质。早在汉朝初年，占卜在社会生活中的地位就已经衰落了，一些有名望的知识分子对用《周易》进行占筮非常鄙视，就连占筮者本人也不大相信占筮的可靠性。据《史记·日者列传》记载，占筮家司马季主在长安街市上摆了一个卦摊，为人占卜吉凶。有一天西汉政论家贾谊（前200—前168）和宋忠前去访问，对司马季主说：卜筮这种东西，是被人们所轻贱的。人家都说，从事占卜的人大多语言夸张虚诞，使人迷惑；谎称能升官发财，使人高兴；胡说灾祸将至，使人伤心；谎言鬼神作祟，使人破财；要求人们厚礼拜谢，以满足自己的私利。所以我感到这是个很羞耻的低贱职业。照贾谊的话说，占筮不过是骗人之术。司马季主听后很不高兴，就反驳说：你们所说的那些高官厚禄的人，整天庸庸碌碌，吃喝玩乐，贪脏谋私，犯法害民，有什么高贵？而我们进行占卜，一定要法天地，象四时，告人吉凶，导惑教愚，劝行仁义，有什么不好？况且天不足西北，地不足东南，日中必移，月满必亏，先王之道，时存时亡，你们要求占卜的话一定准确，不是太糊涂了吗！

照司马季主所说，以《周易》作为占术，其结果并一定可信，但以它占算时日，劝人行道德，却有其价值。可见，《周易》作为一种占术，在汉初是受到学者们轻视的。

西汉后期，著名易学家严君平曾卖卜于成都之市，也以卜筮为贱业，每天只是卖得数钱，得以糊口度日，便“闭肆下帘”，关起门来研究他的《老子》和《庄子》去了。而且，他为人占卜，也只是引导人们弃恶向善，慕行仁义孝悌忠信。这同样是以《周易》为道德教化之书，并非以其为上帝的启示录。

那么，《周易》被尊为五经之首的主要原因又是什么呢？这里的关键在于《周易》（主要是《易传》）自身思想体系内在结构的合理性。如前一章所述，它不仅为封建统治者提供了一套具体的治国方略，而且为巩固封建制度，达到长治久安，为世人安身立命，提出了一系列指导性原则。比如它的“裁成辅相”的天人协调论，主要是解决人与自然的关系；“观民设教”、“观象制器”的崇德利用思想，主要解决人自身的关系，即精神生活与物质生活的关系；中和思想主要解决人与人的关系，包括民族关系，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等人伦关系；而“自强不息”的刚健有为思想，则是处理各种关系的人生总原则、总纲领。这样就为维护地主阶级的长远利益和整体利益，提供了一套系统的指导方针。因此，《周易》受到中国封建社会历代统治者的尊敬和推崇，就是理所当然的了。

不仅如此，《周易》还为儒家思想提供了一个较为全面的哲学体系，做了理论上的论证。就六经来说，“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分”（《庄子·天下》）。司马迁继承此说，认为“《礼》以节人，《乐》发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以明义”（《史记·太史公自序》）。其它五经偏重于人生某个方面的专门论述，而《周易》则既言人事，又讲天道，以“阴阳变易”学说阐发宇宙人生发展变化的总规律，即所谓“《易》以道阴阳”，“《易》以道化”。就儒家系统的哲学说，《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》四书所讲的内容，所使用的术语、概念和范畴，偏重于政治、道德问题，对自然观和宇宙观的论述比较贫乏，而《周易》，特别是其中的《易传》，则为儒家哲学开始提供了一个较为全面但尚很粗糙的体系。这种世界观逐步摆脱了有神论的影响，成为中国知识界和文化界用来观察和解释世文章的总集。吕不韦是战国末年的一个大商人。他在赵国都城邯郸经商的时候，用投机取巧的办法搞政治活动，帮助秦国的人质公子异人返回秦国，取得了王位。后来，他也到秦国做了庄襄王的丞相。庄襄王死后，他的太子政立为秦王，即后来的秦始皇。吕不韦曾发动了一次宫廷政变，企图夺秦始皇的权，失败后，被放逐到四川，自杀了。在吕不韦当政的时候，凭借政治上的权力，收集了当时各家学派的人作他的“宾客”，叫他们大写文章，收集在一起，名为《吕氏春秋》。

《吕氏春秋》“法天地”，“顺四时”，“上揆之天，下验之地，中审之人”，也是要建立一个贯通天人的思想体系。它以十二纪为纲，搭了一个架子。每纪的纪首是该月的月令，记述当月的季节、气数、天象、物候、农事、政令、宗教祭祀，并与相应的五帝、五神、五行、五方、五色、五音、五祀、五虫、五味、五脏、十二律及十天干相配合。而且按照春夏秋冬四季的不同特点，将四组论文配属于四季之下。如春天生育万物，其论文的内容即讲养生；夏天主发育长养，其论文的内容则讲教育和音乐；秋季主肃杀，所以其论文的内容即讲用兵和刑罚；冬季为一岁之终，万物收敛潜藏，其论文的内容则讲生死存亡之道。如果人们日常生活和统治者的政治措施合乎天时，就会对自然界有所帮助；如果不顺天时，就会引起自然界不正常的变化，招致灾祸。实际止，这是以“天人相通”的原则，建立了一个以五行

支柱以阴阳二气的运行为内容，时间与空间相配合，天地人一切事物皆包含其中的宇宙间架。

汉武帝初年，淮南王刘安（前179—前122）也招纳“宾客”，叫他们写了不少书，其总集名为《淮南鸿烈》，简称《淮南子》。《淮南子·时则训》几乎完全接受了上述以阴阳五行为骨架的世界图式，而又加以发展，同样是企图建立一个贯通天人的自然哲学系统。

几乎与此同时，董仲舒为了给封建的中央集权统治提供理论根据，也吸取了战国以来的阴阳五行思想，以阴阳在四时四主中的运行言天道，并将此天道贯彻于人生政治社会全面活动之中，以建立天人贯通的庞大思想体系。又将《公羊春秋》加以特别解释，组织到这个思想体系之中，借以说明他所认为的自然界和人类社会的秩序及其变化规律。照他虚构的世界图式，宇宙是一个有机的结构，天和地是这个结构的轮廓，五行是这个结构的间架，阴阳是这个结构中的两种势力。从空间方面说，木居东方，火居南方，金居西方，水居北方，土居中央。这五种势力，好像是一种“天柱地维”，支持着整个宇宙。从时间方面说，五行中的四行，各主一年四时中的一时之气：木主春气，火主夏气，金主秋气，水主冬气。而土兼主四时。当阴阳二气运行到某个方位的时候，它们就与原来主持这一方位的某一行，合力并功，成为某一季节。如阳气运行到东方，与木结合，形成春天，生长万物；运行到南方，与火结合，形成夏天，养育万物，如此等等。同时，这个世界图式，也包含人类在其中，天人是相通的。天有什么，人就有什么；人有什么，天也就有什么。比如天有阴阳，人有哀乐，事有德刑；天有五行，人有五脏，行有五事；天有四时，人有四肢，情有喜怒哀乐；天有昼夜寒暑，人有明昧刚柔等等。总之，人是天的副本，宇宙的缩影。这就叫做“以类合之，天人一也”（《春秋繁露·阴阳义》）。既然天和人是同类的，凡同类的东西可以互相感应，那么天和人也可以相互感应。所以人的意识和行为，可以引起自然界的异常变化；人君喜怒赏罚得当，世治民和，可以使寒暑得时，风调雨顺；相反，赏罚不当，可以使寒暑不时，灾害四起。也就是说，人的一举一动都可以引起天时节气的变化。反过来，天时现象的异常变化，也预示着人事要出大问题。

因此，观察自然现象是否正常，究明天人之际，也是国家政治生活中的大事。据《汉书》记载，汉宣帝（前128—前91）时，丞相丙吉（？—前55）春天外出，看见一帮清道的人打群架，死伤了不少，他不问不管。后来看到有人赶着一群牛，牛大口喘气，吐着舌头，他却十分关心。当时许多人不理解，有的讥笑他。在今人看来，丙吉好像很残酷，不人道。可是在古人看来，丙吉却是贤明的宰相。因为在他看来，牛喘说明天太热，而当时的季节不应该如此，这就是阴阳失常。阴阳失常说明国家将要发生大事，可能会有伤害，所以丙吉特别重视。

这就是西汉学术思想发展的大趋势。孟喜京房的卦气说正是在这一贯通天人的大趋向下的产物之一。

## 第一节 汉易分流

### ——象数与义理

易学作为一门学问，是通过对《周易》占筮体例及其原理解释，形成和发展起来的。其对卦爻象和卦爻辞的解释，从春秋时期的易说开始，到战国时期的《易传》，就存在着取象说

和取义说的对立。但在当时，人们并没有把这两种方法截然分开。在《易传》的体系中，这两种说法是并存的，而且又互相补充。可是，汉代以后，这两种说法逐渐发展成为两大对立的流派：象数学派和义理学派。着重从阴阳奇偶之数、九六之数、大衍之数、天地之数和卦爻象及八卦所象征的物象，解说《周易》经传文义，致力于研究取象规则及其象征意义的学问，称为象数之学，研究象数之学的人组成象数学派。而着重从卦名的意义和卦的德性解说《周易》经诗文，致力于阐发其中的义理，从而演绎出一番道理的学问，称为义理之学，研究义理之学的人则属于义理学派。这两大流派无论对《周易》经传文字的解说，还是对其理论的阐发，都具有自己的特色，而且展开了长期的争论，相互攻驳，又相互影响、互相资取，从而推动了易学的发展。

汉代以孟喜、京房为代表的官方易学，以象数解说《周易》经传文，以卦气说即六十四卦配日、候、节气，解说《周易》原理，被宋人称为象数之学。孟喜、京房是象数学派的创始人。孟喜有《易章句》，已经失传，如何讲象数，不得其详。但以阴阳二爻和奇偶二数的变化解释阴阳二气的变化是可以肯定的。京房解《易》，则提出一种“飞伏说”。飞指显现，伏即隐藏。显现于外而可见者为飞，隐藏于背后不可见者为伏。就是说，在显现出来的卦象和爻象背后，隐伏着与它对立的卦象和爻象。比如乾卦象，可见者为☰，为飞；其对立卦象为☷，潜伏在乾象背后，不可见，为伏。相反，坤卦为飞，乾卦就为伏。乾坤、震巽、坎离、艮兑的卦爻象皆两两相对，互为飞伏。其它各卦则以其中一爻与某卦的某爻互为飞伏。飞伏说的提出，在本卦之外又增加了一卦的爻象，从而丰富了本卦的卦义和内容，更便于说明卦爻辞的吉凶。京房还吸收春秋时代占卦的方法，提出互体说。所谓互体，即以六画卦中二至四爻三至五爻分别组成两个三画卦。三至五爻亦称为约象。这样加上原有的上下两卦，一个六画卦就包含有四个三画卦，配合起来，就可以对占筮的结果作出随意的解释。

京房之后，东汉荀爽（128—190）、三国吴人虞翻（164—233）又进一步提出卦变说，以一卦之中的阴阳爻象互易成为另一卦象，解说卦爻辞的意义。并与旁通说（即一卦与另一卦六爻全面相反者相互解释）、互体说、半象说（即取三画卦象的一半）、取象说相配合，解释经传文句。而虞翻取象，比《说卦》更加广泛，据清代汉学家惠栋（1697—1758）统计，达三百二十余种之多。如此解易，虽然对占筮的结果能够作出更加灵活的解释，但却将汉易引向了极其繁杂的道路。这种烦琐的象数之学，不能不走向自己的反面，从而引出了以在三国魏人王弼（226—249）为代表的义理学派。

义理学派发端于汉代的费直易学。前边说过，以费直为代表的民间易学，不讲卦气和阴阳灾变，而以《易传》文章解说经文，注重义理，乃义理学派的先驱。东汉陈元、郑玄受业于马融，又作《易注》，荀爽又作《易传》，使费氏易学大兴。郑、荀解经，虽属古文经学的传统，但颇受京房易学和《易纬》的影响。而全面继承费氏易学的传统，排斥京房易学影响的，是曹魏时期与虞翻同时的王肃（195—256）。王肃解易注重义理，略于象数，不讲互体、卦变等说，更无一字涉及阴阳易变，以文字简明为其特色。此种简易朴实的解易学风，是对汉代烦琐经学学风的一种反抗，成为义理学派王弼易学的前导。

王弼是义理学派的创立者。其对八卦和六十四卦及卦爻辞和传文的解释，进一步发挥了取义说，而有意识地排斥取象说。他以为，人们画出卦象及其所取之物象，是为了表达某种意义的。因此，要力求理解和把握卦象及所取物象的意义。而一旦通过卦爻象得到了它的意义，便可以把卦爻象忘掉了。这就是所谓的“象生于意”，“得意而忘象”。这种说法，并不符



合《周易》体例的本义，人们当初画卦取象也没有包含后来所加的那些意义。但这是王弼解易的出发点。

他认为，事物分为若干类别，每类事物都有共性，即该类事物的义理。人们与物类相接触，总是按其德性取其物象，依其义理为其象征，凡是属于某类义理的东西，都可归于这一类。例如，乾卦的意义为刚、健，凡属此类性质的事物，如龙、马、天、君、父等都可以归于此类。坤卦的意义为柔、顺，凡属此类性质的事物，如牝马、牛、地、臣、母等都可以归于此类。只要说出卦象和所取之物象表示刚健或柔顺就行了，因为说出了刚健、柔顺，就说出了这一类事物的性质，何必一定要把卦固定在一个个马或者牛上啊。而汉易象数之学看到有马之辞而无乾卦之象，与取象说不合时，于是立种种伪说，加以附会。始则以互体说解之，互体不通，又立卦变；卦变说讲不通，又推衍为五行说，结果是“一失其原，巧愈弥甚”，纵然偶有巧合，但于义也无所取。只有“忘象以求意”，探讨卦爻象和卦爻辞的义理，才能把握其真谛。由于事物的性质乃众多同类事物本质的概括，所以用王弼的办法既简便又合用，给人们带来了一种清晰明快、简炼便当，而又意义深远之感，使人获得了一种解放。于是王弼义理之学便代替了汉代烦琐的象数之学，在一个相当长的时期里，成了易学的正宗。

宋代易学，象数学派与义理学派并存，而以程颐（1033—1107）和张载（1020—1077）为代表的义理学派逐渐占了上峰。而朱熹又站在义理学派的立场，企图调合象数和义理两大学派，对北宋以来的易学作了一次总结，一直到清初，都取得了统治地位。由于朱熹易学并不一概排斥象数之学，元明两代的象数之学又有所发展，而象学逐渐成为象数之学的主流。著名易学家来知德（1525—1604）即其代表人物。明末方以智父子对元明以来的象数之学又作了一次总结，标志着象数之学的高峰。由于象数之学提倡以象解易，因而提出了许多图式解说易理，又形成了易图学。明清之际，王夫之又从义理学派的角度，对宋明以来的易学进行了一次大总结，继承张载气学和象学的传统，修正程、朱义理之学，并同邵雍易学以及汉代以来的象数之学展开了辩论，建立起一个博大精深的易学哲学体系，标志着义理之学的鼎盛。直到清代汉学兴起，对《周易》的研究才又回到汉易象数之学的传统上来，但并未摆脱汉易的樊篱，更没有形成自己的独特体系。

## 一、《周易》的象数内涵

《系辞下传》云：“《易》者，象也；象也者，像也。”

孔颖达《周易正义》曰：“言象此物之形状也。”这是指明《周易》六十四卦、三百八十四爻皆是以喻象来展示哲理。

《左传》昭公二年载：

晋侯使韩宣子来聘，且告为政而来见，礼也。观书于大史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：“周礼尽在鲁矣！吾乃今知周公之德，与周之所以王也。”

这里，迺将《周易》称为《易象》，与《系辞下传》“《易》者，象也”，之语正相吻合。孔颖达《左传正义》曰：“《易》”文推衍爻卦，象物而为之辞。故《易·系辞》云‘八卦成列，象在其中’，又云‘《易》者，象也’，是故谓之《易象》。”

“象”字固可统指《周易》，然细推究之，《周易》之象又当区分为六个层次。

### （一）阴阳二画之象。

即以阴（--）、阳（—）两种符号喻示大自然万物的矛盾对立情状。为什么古人用这两种符号，而不是用别的符号来象征阴阳呢？这一问题因时代久远，颇难切实考明。人们曾就此作过各种猜测，如郭沫若《周易时代的社会生活》（见郭著《中国古代社会研究》，1954年人民出版社出版）认为阳（—）和阴（--）符号分别是男女生殖器的象征；高亨《周易杂论》（1962年山东人民出版社出版）认为阳（—）和阴（--）分别是古代占筮时所用的一节和两节的“竹棍”（即“蓍草”）象形；陈道生《重论八卦的起源》（载《孔孟学报》第12期，台湾1966年9月出版）认为阴（--）、阳（—）符号源于“结绳”时代绳子上“有结”、“无结”的形态。诸说不一，见仁见智，皆可并存。但有一点是人们所公认的：阴阳符号的形成，本于古人对宇宙间万物的直接观察，象征着广泛的相互对立的种种事物、现象。

### （二）八卦之象。即以八种三画的卦形来喻示天、地、雷、风、水、火、山、泽八种物质形态。

这八种卦形符号，其取象内核，正是建立在阴阳符号之象的基础上，以之三迭而为八卦。然而，八卦的取象依据又何在呢？也就是为何用三条阳画代表“乾”卦以象征“天”，用三条阴画代表“坤”卦以象征“地”，以及用其它六种卦形代表“震”、“巽”、“坎”、“离”、“艮”、“兑”以象征“雷”、“风”、“水”、“火”、“山”、“泽”呢？这里，我们试为辨析八卦的八种基本象征物取象的客观依据：

乾（☰），三条阳画相迭，象征阳气上升为“天”。古人认为，“天”是轻清明澈的阳气升腾而形成的，故以三阳相迭为“天”之象。《淮南子·天文训》曰：“宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天。”由此可以看出古代人对“天”这一自然物象的认识。

坤（☷），三条阴画相迭，象征阴气下凝为“地”。古人认为，“地”是重浊浑仄的阴气凝聚而形成的，故以三阴相迭为“地”之象。《黄帝素问》曰：“积阴为地，故地者浊阴也。”由此可以看出古代人对“地”这一自然物象的认识。

震（☳），两条阴画迭手一条阳画之上，喻示上两阴下降，下一阳上升，犹如阴阳冲突，爆发为“雷”。《淮南子·地形训》曰：“阴阳相薄为雷。”可见古人认为“雷”是阴阳二气交相冲突而产生的，故以此卦形为“雷”之象。

巽（☴），两条阳画迭于一条阴画之上，喻示二阳升腾于一阴之上，犹如“风”行地面。卦下一阴象“土”，上二阳象“风气”，故《庄子》曰：“大块噫气，其名为风”，李鼎祚《周易集解》于《说卦传》引陆绩云：“风，土气也。”由此可见古人对“风”之产生的认识，故以此卦形为“风”之象。

坎（☵），一条阳画置于两条阴画之间，喻示上下为阴，中蓄一阳，犹如“水”以阴为表，内中却蕴藏着阳质。许慎《说文解字》释“水”字云：“象众水并流，中有微阳之气。”李鼎祚《周易集解》于《说卦传》引宋衷曰：“坎，阳在中，内光明，有似于水。”由此可见古人对“水”这一自然物质的认识，故以此卦形为“水”之象。现代科学证明，水分子中含有一个氧原子和两个氢原子（H<sub>2</sub>O），氢、氧均是可燃之气；这与坎卦中包含阳气之象颇为妙合，似可启发我们对这一古老卦形喻象的奇奥联想。

离（☲），一条阴画置于两条阳画之间，喻示上下为阳，中蓄一阴，犹如“火”以阳为表，内中却蕴藏着阴质。《淮南子·说林训》曰：“火中有水。”李鼎祚《周易集解》于《说卦传》

引崔憬曰：“取卦阳在外，象火之外照也。”由此可见古人对“火”这一物象的认识，今天我们观察火的燃烧，无不伴随着其中隐微的水气的散发，亦可证明古代人以此卦形为“火”之象的精切用心。

艮（三），一条阳画置于两条阴画之上，喻示上端为阳，二阴蓄于其下，象征“山”的上方表层凝有坚石，下含丰厚的湿土。《春秋说题辞》曰：“阴含阳，故石凝为山。”又曰：“山之为言宜也，含泽布气调五神也。”这是古人对“山”这一物象的认识。今天，我们看到山，尚可感觉到它的上层虽高拔刚健，下层却含藏有大量阴气以滋润草木，故亦不难想见古人以此卦形为“山”之象的所以然。

兑（三），一条阴画置于两条阳画之上，代表上层为阴，二阳蓄其下，喻示“泽”外表为阴湿之所，下层却含有大量阳气。李鼎祚《周易集解》于《说卦传》引宋衷曰：“阴在上，令下湿，故为泽。”凡泽面阴湿，泽下必蕴蓄着许多热气；今天有通过泥沼发酵产生“沼气”的科学实践，也足以印证此理。故古人以此卦为“泽”之象。

以上，我们将八卦所拟取的八种基本象征物的取象客观依据作了尝试性的辨析，旨在借以了解古人创作八卦的思维状态。但远古时代，人们对事物的观察多是从直感出发，现在看来，有些认识是缺乏科学性的，如“阳气上聚为天”、“阴气下凝为地”的天体观，显然颇为幼稚。然而，这些认识虽掺杂着某些牵强或臆测的成分，却仍含有不少未可全非的合理的思维因素。至少，我们从中应当看到，古人以八卦模拟八种基本物象，是经过深刻的思考，并且有充分的客观依据。

八卦虽以“天”、“地”、“雷”、“风”等八种物象为基本象征物，但在象征的泛延形态下，它们又可以依类博取各种象征物。如“乾”卦既为“天”之象，又可以为“君”、“父”之象；“坤”卦既为“地”之象，又可以为“臣”、“母”之象。这一点，《说卦传》记述颇详，其中较为突出的象例有：

八卦取“父母子女”为象。在这组拟象体系中，乾象征“父”，坤象征“母”，震象征“长男”，巽象征“长女”，坎象征“中男”，离象征“中女”，艮象征“少男”，兑象“少女”。这八种象征，又合称“乾坤六子”。

八卦取“人体”为象。在这组拟象体系中，乾象征“首”，坤象征“腹”，震象征“足”，巽象征“股”，坎象征“耳”，离象征“目”，艮象征“手”，兑象征“口”。

八卦取“动物”为象。在这组拟象体系中，乾象征“马”，坤象征“牛”，震是象征“龙”，巽象征“鸡”，坎象征“豕”，离象征“雉”，艮象征“狗”，兑复征“羊”。

从这里，我们不禁想到《系辞下传》关于八卦创作过程的一节记载：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

据上面所举之例，可以看到，八卦的取象范围，不但广及“天地”间的各种物象，甚至还直接以人类自己的“身体”作为象征物。

当然，除上文举例之外，八卦所可取拟的象征物尚多。如乾又可以象征“金”、“玉”、“大赤”（朱红色）；坤又可以象征“釜”（锅）、“均”（平均）、“大舆”（大车）；震又可以象征“蓍”（花朵）、“大塗”（大路）、“萑苇”（芦荻）；巽又可以象征“木”、“白”（白色）、“臭”（气味）；坎又可以象征“沟渎”、“隐伏”、“矫輮”（弯曲）；离又可以象征“日”（太阳）、“甲

胄”、“蚌”；艮又可以象征“门阙”、“指”（手指）、“鼠”；兑又可以象征“巫”（巫师）、“口舌”、“毁折”（毁谤），等等。

《说卦传》记述的八卦的众多象征物例，在《周易》六十四卦经义中可以获得颇多印证；尤其是八卦所取的八种基本象征物，在六十四卦的卦形寓义中是反复不断地应用的。因此，研讨《易》象问题，对八卦取象之例的辨析，实当予以高度重视。

### （三）六十四卦之象

即由八卦重成的六十四组卦形符号所喻示的象征形象。

《周易》六十四卦既是由八卦重迭而成，则它们的卦形喻象遂与八卦有着直接的关联。而八卦的基本象征物，在这里起着十分重要的喻示作用。下面特举六十四卦的首两卦《乾》、《坤》及末两卦《既济》、《未济》为例，以明其喻象的大致特色。

《乾》卦，为六十四卦的第一卦。上下卦皆由“乾”（☰）组成，六画均是阳爻，卦形作“☰”，故朱熹称此卦为“阳之纯而健之至也”（《周易本义》）。卦形拟取两个“乾”（天）为象，象征“天”的运行周转不息。而在“天”的运行中起主导作用的又是万物赖以创始的“阳气”，因此，全卦是揭示具有开创气质的阳刚元素的发展变化规律，以说明创造宇宙万物的本始力量。

《坤》卦，为六十四卦的第二卦。上下卦皆由“坤”（☷）组成，六画均是阴爻，卦形作“☷”，故朱熹称此卦为“阴之纯，顺之至”（《周易本义》）。卦形拟取两个“坤”（地）为象，象征“地”柔顺宽厚。而“地”在配合“天”生成万物的过程中，起着关键作用的是辅助“阳气”的“阴气”，因此，全卦揭示具有顺承气质的阴柔元素的发展变化规律，以说明创造宇宙万物的第二种力量。

《既济》卦，为六十四卦的第六十三卦。由下离（☲）上坎（☵）组成，卦形作“☵☲”，象征“事已成”。卦名中的“齐”字，犹言“成功”。上卦“坎”为水之象，下卦“离”为火之象：犹如火在水下燃烧，正可以煮成食物，故喻示“事已成”的情状。全卦揭示在诸事皆成之际，如何“守成”的道理。

《未济》卦，为六十四卦的最后一卦。由下坎（☵）上离（☲）组成，卦形作“☲☵”，象征“事未成”。上卦“离”为火之象，下卦“坎”为水之象：犹如火在水上燃烧，必难煮成食物，故喻示“事未成”的情状。全卦揭示在诸事未成之际，如果审慎促使其成、化“未济”为“既济”的道理。

从这四卦的卦形中，我们可以看出《周易》六十四卦的卦象是通过八卦的重迭、组合以展示特定的象征形态。这些形态，虽以六线状符号为表现方式，但其中蕴含的象征本旨却是十分丰富的，亦即《周易》象征哲学的“灵魂”所在。

### （四）三百八十四爻之象

《周易》的“卦象”，事实上与“爻象”是密不可分的。自从八卦创成，并重为六十四卦之后，三百八十四爻便各具特定的象征实体。《系辞下传》云：“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣。”孔颖达《周易正义》指出：“谓因此八卦之象而更重之，万物之爻，在其所重之中矣。然象亦有爻，爻亦有象，所以象独在卦，爻独在重者，卦则爻少而象多，重则爻多而象少。故在卦举象，在重论爻也。”这里，把卦与爻的关系作了简略分析，而指明爻

象建立于八卦相重的基础之上。

诸爻之象，因其自身的阴阳之别，兼之在各卦的特定居位，故又展现出各种象征特色。约言之，凡有五种重要情状：

其一，爻象的位序特征。

《周易》三百八十四爻，在居处各卦的位次之中，因其高低不同之序，而分别象征事物发展过程中所处的或上或下、或贵或贱的地位、条件、身份等。诸卦六爻之象的基本特点，略可概括为：初位象征事物发端萌芽，主于潜藏勿用；二位象征事物崭露头角，主于适当进取；三位象征事物功业小成，主于慎行防凶；四位象征事物新进高层，主于警惕审时；五位象征事物圆满成功，主于处盛戒盈；上位象征事物发展终尽，主于穷极必反。当然，这只是括其大要，在各卦各爻的具体环境中，由于种种因素的作用，诸爻的象征情状又有错综复杂的变化。旧说或取人的社会地位譬喻爻位者，如谓初为士民，二为卿大夫，三为诸侯，四为三公、近臣，五为天子，上为太上皇。此亦略见爻位象征的等次特点，可资参考。其二，爻象的“三才”象征。

三百八十四爻，在各卦中既分居六位之次，前人遂把六爻的位序两两并列，则体现三级层次，认为初、二象征“地”位，三、四象征“人”位，五、上象征“天”位。合“天、地、人”而言，谓之“三才”。这是从另一角度观察爻位，亦可表明诸卦六爻的高低等级区别。《系辞下传》曰：“六者非他也，三才之道也”，《说卦传》云：“兼三才而两之，故《易》六画而成卦”，即明此种象征特色。

其三，爻象的“当位”与“不当位”特征。

《易》爻所居卦中六位，有奇偶之分：初、三、五为奇，属阳位；二、四、上为偶，属阴位。六十四卦三百八十四爻，凡阳爻居阳位，阴爻居阴位，均称“当位”（亦称“得位”、“得正”）；凡阳爻居阴位，阴爻居阳位，均称“不当位”（亦称“失位”、“失正”）。“当位”之爻，象征事物的发展遵循“正道”、符合规律；“不当位”之爻，象征背逆“正道”、违返规律。但当位、不当位亦非诸爻吉凶利弊的绝对标准，在各卦各爻所处的复杂条件、因素的影响下，得正之爻有转向不正的可能，不正之爻也有转化成正的可能。故爻辞常有警醒“当位”者守正防凶之例，以及诫勉“不当位”者趋正求吉之例。三国魏王弼以为，初、上两爻“无阴阳定位”，即不论阴爻阳爻处此两位，均象征“事之终始”，不存在“当位”，“不当位”的意义（见《周易略例·辩位》）。王氏阐发此例，是强调初爻位卑势微，阴阳爻处之皆当深藏勿进；而上爻位极势穷，刚柔居之皆宜慎防衰危。其例于爻象有合，虽未尽被诸家采纳，亦颇可备为一说。

其四，爻象的“中”的特征。

《易》卦诸爻所居位次，第二爻正当下卦中位，第五爻正当上卦中位，两者象征事物守持中道、行为不偏，《易》例称“中”。凡阳爻居中位，象征“刚中”之德；阴爻居中位，象征“柔中”之德。若阴爻处二位，阳爻处五位，则是既“中”且“正”，称为“中正”，在《易》爻中尤具美善的象征。以得“中”之爻与得“正”之爻相比较，“中”德又优于“正”。《周易折中》指出：“程子曰：正未必中，中则无不正也。六爻当位者未必皆吉，而二、五之中，则吉者独者，以此故尔。”《周易》爻象崇尚“中”，与先秦儒家所极力推赞的“中庸”之道，正相吻合。

其五，爻象的“承、乘、比、应”特征。

在《周易》各卦六爻的相互关系中，由于诸爻的位次、性质、远近距离等因素，常常反映出承、乘、比、应的复杂现象。其中凡下爻紧承上爻谓之“承”。《易》例侧重揭示阴爻上承阳爻的意义，象征卑微、柔弱者顺承尊贵、刚强者，求获援助；此时爻义须视具体情状而定，大略以阴阳当位的相承为吉，不当位的相承多凶。凡上爻乘凌下爻谓之“乘”。《易》例以阴爻乘阳爻之上为“乘刚”，象征弱者乘凌强者，“小人”乘凌“君子”，爻义多不吉美。凡逐爻相比并列者谓“此”。如初与二比，二比三比，三与四比，四与五比，五与上比即是。两爻互比之际，也可能出现“乘”、“承”现象，例如二阳与三阴相比，则三以柔乘刚；初阴与二阳相比，则初以阴承阳。爻位互比的关系，象征事物处在相邻环境时的作用与反作用，往往在其它因素的交互配合下影响爻义的吉凶。凡处下卦的三爻初与处上卦的三爻皆两两交感对应，即初与四交应，二与五交应，三与上交应，《易》例称“应”爻。对应之爻一阴一阳则可交感，谓“有应”；若俱为阴爻，或俱为阳爻，必不能交感，谓“无应”。爻位对应的关系，象征事物矛盾、对立面存在着谐和、统一的运动规律。简言之，六爻位次之间的承、乘、比、应，是《周易》爻象变动过程的四个方面因素，亦即从四个角度象征事物在复杂的环境中变化发展的或利或弊的外在条件，以及在一定条件制约下的某些规律。

以上所述爻象的五种特征，是《周易》三百八十四爻较常体现的象征情状，在《易》象体系中值得认真辨析。

### （五）卦辞之象

《周易》六十四卦的卦辞，为总括一卦的象征旨趣，是十分简约的象喻文字。如《明夷》卦的卦辞曰：“明夷，利艰贞。”意思是：《明夷》卦象征光明殒伤，利于牢记艰难而守持正固。“夷”字训“伤”，《序卦传》云“夷者，伤也”；此卦下离（☲）为日，上坤（☷）为地，有日入地中之象，犹如光明殒伤，故名为“明夷”。其卦既喻示天下“明夷”之时，则其时“君子”利在自“艰”守“正”，故卦辞拟取“利艰贞”之象，以明此时不可忘忽艰难，轻易用事。李鼎祚《周易集解》引郑玄曰：“日之明伤，犹圣人君子有时德而遭乱世，抑在下位，则宜自艰，无干事政，以避小人之害也。”其它各卦的卦辞，均如此例，皆为针对特定的卦形而拟写的象征性文字。

### （六）爻辞之象

《周易》三百八十四爻的爻辞，为揭示一卦特定之爻的象征旨趣，也是十分简约的象喻文字。举《乾》卦六则爻辞为例，初九爻辞拟取“潜龙勿用”为象，以明阳气微弱潜藏之旨；九二爻辞拟取“见龙在田”为象，以明阳气渐萌之旨；九三爻辞拟取“君子”朝夕振作修身为象，以明阳气发展到较盛阶段的情状；九四爻辞拟取巨龙“或跃在渊”为象，以明阳气发展到更高阶段而面临新的飞跃的情状；九五爻辞拟取“飞龙在天”为象，以明阳气发展到最旺盛阶段的情状；上九爻辞拟取“亢龙有悔”为象，以明阳气发展盛极必衰之旨。这六则爻辞所拟之象，从“潜龙”到“亢龙”，层层推进，形象地展示了阳气萌生、进长、盛壮乃至穷衰消亡的变化过程，可视为六十四卦三百八十四爻的爻辞象喻特征的通同之例。

通过以上分析，我们已经看到《易》象的几个基本层次。亦即阴阳两画之象、八卦之象、六十四卦之象、三百八十四爻之象及卦辞爻辞之象，构成了《周易》象征性形象的完整体系。宋人项安世云：“凡卦辞皆曰象，凡卦画皆曰象；未画则其象隐，已画则其象著。”（《周易玩

辞》)他是把六十四卦的卦形、爻形同卦辞、爻辞结合起来认识,视为“《易》象”的整体部分,说出了卦形与文字相辅而明“《易》象”的道理,颇有可取之处。

《周易》之“象”既如上文所述,那么,《易》之“数”又是如何理解呢?简要言之,“数”即是《周易》阴阳奇偶之数及交错变化之运的综合概念,它与《易》象有着颇为密切的联带关系。其中还掺和着《周易》占筮条例中所产生的“七、八、九、六”之数,而“七、八”为不变的阴阳之数,“九、六”为可变的阴阳之数。至于阴阳奇偶变化发展的“运数”,实又可理解为事物变化规律的反映。

《左传》僖公十五年载韩简曰:“龟,象也;筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。”这是言“象数”二字之始。杜预注曰:“言龟以象示,筮以数告;象数相因而生,然后有占。”孔颖达《左传正义》云:“卜之用龟,灼以出兆,是龟以金、木、水、火、土之象而告人;筮之用蓍,揲以为卦,是筮以阴阳蓍策之数而告人也。凡是动植飞走之物,物既生讫而后有其形象;既为形象,而后滋多;滋多而后始有头数。”显然,此处所言“象数”,是从两方面立说:一谓龟卜侧重五行之象,筮占侧重阴阳之数,乃揭明占卜各有所重;二谓事物“象”与“数”概念的产生,是先有“象”而后有“数”。至于《周易》的“象数”,则与此处言及的“象数”颇相异趣。故孔颖达《左传正义》又云:“谓象生而后有数,是数因象而生也。若《易》之卦象,则因数而生,故先揲蓍而后得卦,是象从数生也。”

孔颖达言《周易》的“象”从“数”而产生,乃是专就占筮得卦的过程揭明“象数”之所由起。若不涉及《易》筮问题,仅就《周易》的本身内容而言“象数”,则“象”与“数”不宜强分其先后,而是在六十四卦三百八十四爻的具体变化环境中交融沟通,以呈现事物内在的发展规律。故《系辞上传》云:“参伍其变,错综其数;通其变,遂成天地之文;极其数,遂定天下之象。”这是言《易》学“象数”之义。李鼎祚《周易集解》引虞翻曰:“数,六画之数。六爻之动,三极之道,遂定天下之象。”韩康伯《系辞注》曰:“斯盖功用之母,象数所由立。”显然,在《周易》的象征哲学体系中,六十四卦、三百八十四爻的卦象、爻象,与阴阳奇偶之数,实是一而二、二而一的概念,乃至后世《易》家言及于此,往往“象数”合称,未作区别。当然,两汉以后言“象数”之学者,其流派纷滋,异说丛杂,甚或有泥“象”不化者,有歧入“术数”之途者,已超出《周易》“象数”内涵的原本范畴之外,自宜另作具体分析。

## 二、《周易》的义理内涵

所谓“义理”,用今天的话说,接近于以“哲学思想”为主并兼含宇宙观、人生观在内的特殊概念。《周易》一书既以“象数”示人,而通过“象数”的展示,所表露的乃是丰富的寓有精奥睿智的“义理”内容。因此,我们可以说,《周易》的“义理”内涵,即是六十四卦、三百八十四爻所蕴蓄的象征意义及哲学理致。

“义理”的概念,初见於《礼记·礼器》所云:“忠信,礼之本也;义理,礼之文也。”孔颖达《礼记正义》曰:“礼虽用忠信为本,而又须义理为文饰也;得理合宜,是其文也。”这是指古代对“礼”的具体实践过程所应遵循的道理。《汉书·刘歆传》谓歆治《左传》而“章句义理备焉”,则指《左传》的经义名理。至宋儒倡扬“义理之学”,乃是专门研究儒家经义以探究名理的学问。

《系辞下传》云：“夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽，开而当名辨物，正言断辞则备矣。其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。”又云：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有地道焉，有人道焉。”这里虽未涉及“义理”概念，但却已道出了《周易》具有广泛深刻的义理内涵。尽管前人在论及《周易》性质问题时，有主“占筮”与主“义理”之争（见前章），然《易》书即使在施用于占筮之际，其义理内涵也是显而易见的。故朱熹一方面主张“《易》为卜筮作，非为义理作”（《朱子语类》），另一方面在他的阐《易》专著《周易本义》中却不乏义理之说。皮锡瑞《经学通论》尝云：

伏羲画卦，虽有占而无文，而亦寓有义理在内。……左氏杂采占书，其占不称《周易》者，当是夏殷之《易》，而亦未尝不具义理；若无义理，但有占法，何能使人信用？观夏、殷之《易》如是，可知伏羲、文王之《易》亦如是矣。周衰而卜筮失官，盖失其义，专言祸福，流为巫史。左氏所载，焦循尝一一辨其得失，曰：《易》至春秋，淆乱于术士之口，谬悠荒诞，不足以解圣经，孔子所以韦编三绝而翼赞之也。……孔子见当时之人，惑于吉凶祸福，而卜筮之史加以穿凿附会，故演《易》系辞，明义理，切人事，借卜筮以教后人，所谓以神道设教。其所发明者，实即羲、文之义理，而非别有义理；亦非羲、文并无义理，至孔子始言义理也。当即朱子之言而小变之，曰：《易》为卜筮作，实为义理作。

这段论述，认为无论八卦符号、六十四卦符号，以及卦辞、爻辞，均寓有内在的义理；而《易传》之作，乃在于进一步阐明其义理，允为可取（按，皮氏谓孔子作《周易》的卦辞、爻辞，又作《彖传》、《象传》、《文言传》是自作而自解，实属一私之见，前人已有指摘，兹不复议）。

只要认真剖析《周易》的阴阳、八卦、六十四卦的大义，我们不难明确，《易》之象数，其实质是借以喻示义理。最初创立的阴（--）阳（—）两画，即是广泛喻示自然界万物的对立、矛盾之理。而八卦之象的出现，“乾”卦借以喻示事物的“刚健”之理，“坤”卦借以喻示事物的“柔顺”之理，“震”卦借以喻示事物的“奋动”之理，“巽”卦借以喻示事物的“逊入”之理，“坎”卦借以喻示事物的“险陷”之理，“离”卦借以喻示事物的“静止”之理，“兑”卦借以喻示事物的“欣悦”之理。故八卦之象虽可广为博取，但其象征义理则是基本不变的；如“乾”可以象“天”、象“君”、象“首”，而其义必不离“健”字。其它诸卦皆然。《说卦传》云：“乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽（附着）也；艮，止也；兑，说（悦）也。”即言八卦的象征意义。孔颖达《周易正义》对此节疏曰：

乾象天，天体运转不息，故为健也。坤，顺也，坤象地，地顺承于天，故为顺也。震，动也，震象雷，震奋动万物，故为动也。巽，入也，巽象风，风行无所不入，故为入也。坎，陷也，坎象水，水处险陷，故为陷也。离，丽也，离象火，火必着于物，故为丽也。艮，止也，艮象山，山体静止，故为止也。兑，说也，兑象泽，泽润万物，故为说也。

这是依据八卦的八种基本象征物的特性，解说其特定的象征意义。而《周易》“义理”内涵的更全面、深刻的反映，则在于六十四卦哲理所焕发的奇异的思想光华。下面从四方面试为举例印证。

（一）、从整体角度看，六十四卦是从自然界及人类社会中概括出来的六十四种有特殊代



表性的事物、现象所寓义理的组合，一一喻示着在特定环境、条件下的处事方法、人生哲理、自然规律等。如《乾》卦象征“天”，喻示事物“刚健”气质的发展规律；《坤》卦象征“地”，喻示事物“柔顺”气质的客观功用；《屯》卦象征“初生”，喻示事物“草创”之际排除艰难而发展的情状；《蒙》卦象征“蒙昧”，喻示事物“蒙稚”之时“启蒙发智”的道理。其余诸卦无不如此，均喻示某种具体的事理；而六十四卦的旨趣，又共同贯串会通而表现作者对自然、社会、人生在运动变化中发展规律的基本认识，并反映着颇为丰富的哲学意义。

(二)、分别诸卦来看，各卦六爻之间在“义理”上的联系，是十分明显的；而这种联系，正是某种事物、现象的变动、发展规律的象征性表露，也是一卦哲学内容的具体反映。举《师》卦为例，全卦象征“兵众”，阐明用兵的规律：初六阴爻处下，为“用兵”初始之象，爻辞说“兵众出发用法律号令来约束，军纪不良必有凶险”（“师出以律，否臧凶”），极言严明军纪的必要性；九二阳刚处中，上应六五，为率兵主帅之象，爻辞说“统率兵众，持中不偏可获吉祥，必无咎害，君王多次奖赏而委以重任”（“在师，中吉，无咎，王三锡命”），揭明主帅出师成功的条件；六三处下卦之上，阴柔失正，为力微任重、贪功冒进之象，爻辞说“兵众时或载运尸体归来，有凶险”（“师或舆尸，凶”），陈述出师失利败绩的教训；六四处上卦之下，柔顺得正，为谨慎用兵之象，爻辞说“兵众撤退暂守，不致咎害”（“师左次，无咎”），指出用兵有时必须退守的情状；六五柔中居尊，为有德“君主”、慎于用兵之象，爻辞先说“田中有禽兽，利于捕取，必无咎害”（“田有禽，利执言，无咎”），又说“委任刚正长者可以统率兵众，委任无德小子必将载尸败归，守持正固以防凶险”（“长子帅师，弟子舆尸，贞凶”），这是模拟“君主”的身份、地位，申言用兵适时及谨慎择将的道理；上六柔居卦终，为班师归来之象，爻辞说“天子颁发命令，封赏功臣为诸侯、大夫，小人不可重用”（“大君有命，开国承家，小人勿用”），体现出师终了、论功行赏的法则。总归六爻大义，从“兵众”初出到收兵归来，分别展示了用兵的各方面要旨；其中贯穿一体、相互联系的本质意义，则是强调“师”以“正”为本。这就是卦辞所概括的：“《师》卦象征兵众，应当守持正固，贤明长者统兵可获吉祥，必无咎害”（“师，贞，丈人吉，无咎”）。若进一步分析六爻的象征内涵，我们可以从爻中反映的胜败、进退、利弊、得失的种种喻象，领会出作《易》者所流露的早期军事思想的深刻的辩证因素，甚至可以将此卦视为作《易》者的兵法总纲或战争思想的提要。可见，卦辞提纲挈领的概括，与六爻爻辞互为联系的分述，揭示出一卦卦象、爻象的象征本旨：卦爻的义理因之而显，全卦的哲学内容也由此得以体现。纵观《周易》六十四卦，均同此例。

(三)、若将有关卦义两相比较，又可以发现六十四卦的哲理十分突出地反映着事物对立面矛盾转化的变化规律。如《乾》、《坤》两卦，象征“刚健”与“柔顺”的对立转化；《泰》、《否》两卦，象征“通泰”与“否闭”的对立转化；《损》、《益》两卦，象征“减损”与“增益”的对立转化，等等。不仅卦与卦之间如此，在一卦的具体爻象中，也往往喻示这一哲理，各卦的上爻多喻物极必反的意旨，即是最显著的例证。

(四)、用综合分析的方法考察，《周易》六十四卦的内容又涉及作者对所处时代的思想意识形态领域的各方面认识。其中有反映作者政治思想的，如《同人》卦流露的对“天下和同”理想的追求，《革》卦含藏的“革除弊政”的愿望等；有反映作者伦理思想的，如《家人》、《归妹》卦表述的对家庭结构、男婚女嫁问题的看法等；有反映作者经济思想的，如《节》卦喻示的“节制”观念，《贲》卦阐明的“质朴”主张等；有反映作者法制思想的，如

《讼》、《夬》卦关于争讼和决除邪恶问题的阐述，等等。总之，一部《周易》的思想内容是十分丰富的，而无论哪一方面思想的反映，都建立在变化哲学的基础上。具体说，六十四卦纷繁复杂的内容，尽管涉及面十分广泛，却集中体现着统一的哲学原理：阴阳变化的规律。程颐指出：“六十四卦、三百八十四爻，皆所以顺性命之理，尽变化之道也。散之在理，则有万殊；统之在道，则无二致。”（《易序》）这里所说的“变化之道”，事实上就是《周易》“义理”内涵的核心。

在谈到《周易》的义理内涵的同时，我们还得强调两个问题：

一曰，《周易》的义理，是通过《易》象的喻示而得到体现。由于《周易》哲学是特殊的象征哲学，则其“象”乃是“理”的寄存形式。故无论卦象、爻象、卦辞之象、爻辞之象，其根本意义乃在于表述《易》“理”。《系辞上传》云：“子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”李鼎祚《周易集解》引崔憬曰：“言伏羲仰观俯察，而立八卦之象，以尽其意。设卦，谓因而重之为六十四卦，情伪尽在其中矣。文王作卦爻之辞，以系伏羲立卦之象；象既尽意，故辞亦尽言也。”所谓“立象尽意”、“系辞尽言”，即表明六十四卦之象及卦爻之辞，均在于“尽意”、“尽言”；“意”、“言”既尽，则义理亦得存于其中矣。

二曰，《周易》的义理，通过《易传》（《十翼》）的阐发而得到进一步显明昭著。《周易》的卦象所寓之理，本较隐晦；即使有了卦辞、爻辞的喻示，其内在哲理亦未能得以全面深刻的阐扬发挥。而当《易传》七种十篇出现之后，义理的阐发遂达空前的高度。如《大象传》对六十四卦卦象的发挥，《小象传》对三百八十四爻爻象的发挥，《文言传》对《乾》、《坤》两卦的发挥，《彖传》对卦辞之象的发挥，以及《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》各从不同角度的论说，均把《周易》的义理内涵衍发得淋漓尽致。试举一例，当我们读毕《乾》卦的卦辞、爻辞，正思考此卦取“天”为象的立义所在之时，进而展阅《大象传》之辞曰：“天行健，君子以自强不息”，必然会深刻领悟到，此卦的象征本旨乃在于激励人们效法“天”的刚健气质而不停地自我奋发图强。再举一例，当我们读竟《坤》卦初六爻辞“履霜，坚冰至”，又阅《文言传》云：

积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣！由辩之不早辩也。《易》曰：“履霜，坚冰至”，盖言顺也。

由此，我们又深一层地领会到，《坤》卦初六爻的象征旨趣，还在于诫勉人们防微杜渐而弃恶积善。《周易折中》引吕祖谦曰：“‘盖言顺也’，此一句尤可警。非心邪念，不可顺养将去，若顺将去，何所不至？惩治遏绝，正要人着力。”显然《易传》的推阐发挥，使《周易》的象征义理昭然展示于世，使这部特殊的哲学著作焕发出更加强烈的哲理色彩。

还应当明确指出，《周易》象征哲学的本质内涵固是包括“象数”和“义理”两大要素，但这两者又是密相联系而不可截然分割的。正如前文所揭示的，《周易》“象数”的设立，在于表述“义理”；而“义理”的蕴蓄，乃是含藏于“象数”之中。若把《周易》哲学喻为人的躯体，则“象数”犹如骨肉，“义理”犹如血脉；骨肉健而血脉通，血肉本属一体。因此，研探《周易》，当以“象数”、“义理”并重，而不可偏主偏废。至于后世出现的“象数派”、“义理派”等《易》学流派，其立说则各有所执，其是非得失亦当别为评析。

## 第二节 开山鼻祖

### ——《子夏易传》

#### 一、《子夏易传》考辨

子夏之所以在易学史上有重要地位及广泛影响，关键在于他的一部易学著作——《子夏易传》（亦称《子夏传》）。然而关于这部书的作者及真伪问题，千百年来，学术界一直争论不休，至今尚无统一的定论。

最早提到该书的是西汉经学家、文学家及目录学家刘向。南朝齐文学家、目录学家王俭在其《七志》中，曾引刘向《七略》说：

易传子夏，韩氏婴也（《释文》）。

西晋文学家、目录学家荀勖在其《中经薄》中说：

子夏传，四卷，或云丁宽所作（《释文》）。

晋代易学家张璠说：

或云肝臂子弓所作，薛虞记（《释文》：“虞不详何许人”）。

南朝梁代目录学家阮孝绪在其《七录》中称：六卷。

《隋书·经籍志》说：

《周易》二卷，魏文侯师卜子夏传，残缺。梁六卷。

《新唐书·艺文志》说：

《周易》卜商《传》二卷。

陆德明《释文》说：

子夏易传三卷，卜商字子夏，卫人，孔子弟子，魏文侯师。《七略》云：汉兴韩婴传。

另外，孔颖达《周易正义》、僧一行《易纂》及李鼎祚《周易集解》等亦引有《子夏传》。

从上述记载可以看出，尽管各家对《子夏传》的作者说法不一，卷数不等，但有一点是可以肯定的，即历史上确有《子夏易传》一书。

那么该书作者到底是谁呢？对此，清代学者马国翰在《玉函山房辑佚书·周易子夏传序》中说：

盖此书自肝臂传之，至丁宽，韩婴得而修之，载入己书中，如毛萇说诗，首列子夏小序之类，故班《志》易十三家，有丁氏八篇、韩氏二篇，而不云子夏；犹之毛诗，但言毛传，而不别著小序之目也。薛虞不知何人，晋张璠称其有记，度必汉魏间儒，自其记述以后，《子夏传》乃单行。故晋有四卷，梁有六卷，隋唐有二卷也。

我们认为马氏的说法颇有道理，补充论证如下：

马氏认为子夏作过《易传》，我们认为这极有可能。尽管司马迁在《史记·仲尼弟子列传》孔子传《易》之人中，只讲到“孔子传《易》于瞿”，而未讲传《易》于子夏，但这并不说明子夏及孔子的其他弟子不懂《易》、不学《易》及不传《易》。文献中确有关于子夏向孔子问《易》的记载，《说苑·敬慎篇》说：

孔子读《易》，至于损益，则喟然而叹，子夏避席而问曰：“夫子何为叹焉？”孔子曰：“夫自损者益，自益者缺，吾是以叹也。”子夏曰：“然则学者不可益乎？”孔子曰：“否，天之道，成者未尝得久也。夫学者以虚受人，故曰得。苟不知持满，则天下之善言不得入其耳矣。昔尧履天子之位，犹允恭以持之，虚静以待天下，故百载以愈盛，迨今而益彰。昆吾自藏而满意，穷高而不衰，故当时而亏败，迨今而愈恶，是非损益之征与？吾故曰：‘谦也者，致恭以存其位者也’。夫丰明而动，故能大，苟大，则亏矣。吾戒之，故曰天下之善言不得入其耳矣。日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，是以圣人不敢当盛，升舆而遇三人则下，二人则轼，调其盈虚，故能长久也。”子夏曰：“善，请终身诵之。”

《孔子家语·执轡》说：

子夏问于孔子曰：“商闻易之生人，及万物鸟兽昆虫，各有奇耦，气分不同，而凡人莫知其情，唯达德者能原其本焉。天一，地二，人三。三三如九，九九八十一。一主日，日数十，故人十月而生。八九七十二，偶以从奇，奇主辰，辰为月，月主马，故马十二月而生。七九六十三，三主斗，斗主狗，故狗三月而生。六九五十四，四主时，时主豕，故豕四月而生。四九三十六，六为律，律主鹿，故鹿六月而生。三九二十七，七主星，星主虎，故虎七月而生。二九一十八，八主风，风为虫，故虫八月而生，其余各从其类矣。鸟鱼生阴，而属于阳，故皆卵生。鱼游于水，鸟游于云，故立冬则燕雀入海化为蛤。蚕食而不饮，蝉饮而不食，蜉蝣不饮不食，万物之所以不同。介鳞夏食而冬蛰，齧吞者八窍而卵生，齧齧者九窍而胎生，四足者无羽翼，戴角者无上齿，无角无前齿者膏，无角无后齿者脂，昼生者类父，夜生者似母，是以至阴主牝，至阳主牡，敢问其然乎？”孔子曰：“然，吾昔闻老聃亦如汝之言。”子夏曰：“商闻山书曰，地东西为经，南北为纬。山为积恶，川为积刑。高者为生，下者为死。丘陵为牡，溪谷为牝，螭蛤龟珍与日月而盛虚，是故，坚土之人刚，弱土之人柔，墟土之人大，沙土之人细，息土之人美，耗土之人丑。食水者善游而耐寒，食土者无心而不息，食木者多力而不治，食草者善走而愚，食桑者有绪而蛾，食肉者勇毅而悍，食气者神明而寿，食谷者智慧而巧，不食者不死而神，故曰，羽虫三百有六十，而凤为之长；毛虫三百有六十，而麟为之长；甲虫三百有六十，而龟为之长；鳞虫三百有六十，而龙为之长；倮虫三百有六十，而人为之长。此乾坤之美也。殊形异类之数，王者动必以道动，静必以道静，必顺理以奉天地之性，而不害其所生，谓之仁圣焉。”子夏言终而出。子贡进曰：“商之论也何如？”孔子曰：“汝何谓也？”对曰：“微则微矣，然则非治世之待也。”孔子曰：“然，各言其所能。”

上述这一段记载中的“七九六十三，三主斗，斗主狗”，最应引起我们的注意。南宋易学

家项安世《周易玩辞》卷十五解说“艮为狗”时说：“子夏曰：‘斗主狗，斗止而动，艮之象也。’”项氏所引不知出身何处，但有两各可能，一是引自《子夏传》，二是引自上述《孔子家语》。如果是前者，则可以证明上述《孔子家语》所言与《子夏传》是一致的，即晋代王肃《孔子家语》所言决非杜撰，确为子夏之言。另外，《九家易》在解释《说卦》：“巽为鸡”、“坎为豕”、“艮为狗”时说：

应八风也。风应节而变，变不失时，鸡时至而鸣，与风相应也。二九十八，主风精，为鸡。故鸡十八日剖而成雏。二九顺阳动，故鸡知时而鸣也。

污辱卑下也。六九五十四，主时精，为豕。坎豕怀胎，四月而生，宜时理节，是其义也。

艮止，主守御也。艮数三，七九六十三。三主斗，斗为犬。故犬怀胎三月而生……

《九家易》上述三段解释，显然与上述子夏所言颇为相似。《九家易》中虽不包括子夏，但从这九家的易学特征可以看出，他们几乎皆对《子夏传》极为重视，对其均有继承（这一点在下文《子夏传》的影响中将详细述之）。因此，上述所引《九家易》，极有可能是出自《子夏传》。

另外，文献中不仅有子夏问易于孔子的记载，而且也有子张、子贡等弟子问《易》的记述。如《说苑·反质篇》说：

孔子卦得贲，喟然仰而叹息，意不平。子张进，举手而问曰：“师闻贲者吉卦，而叹之乎？”孔子曰“贲非正色也，是以叹之。吾思也质素，白当正白，黑当正黑，夫质又何也？吾亦闻之，丹漆不文，白玉不雕，宝玉不饰，何也？质有余者，不受饰也。”

《论衡·卜筮》说：

鲁将伐越，筮之，得鼎折足。子贡占之，以为凶。何则？鼎而折足，行用足，故谓之凶。孔子占之，以为吉。曰，越人水居，行用舟，不用足，故谓之吉。鲁伐越，果克之。

上述事例说明，孔子传《易》并不是只传给“商瞿”或其他某一位弟子，仅从文献记载来看，问《易》于孔子者便有子夏、子张、子贡等。《易》乃孔子教授弟子的重要教材之一，众弟子传之，亦在情理之中。过去，学者一般以司马迁在《史记》中只讲孔子传《易》于商瞿为依据，认为孔子未传《易》于其他弟子，事实上这是一种误解。

子夏较为全面地继承了孔子的学业，《说苑·杂言篇》说：“孔子曰：‘丘死之后，商也日益。’”《史记·仲尼弟子列传》说：“孔子死后，子夏居西河教授。”《礼记·檀弓上》曾子说：“吾与女事夫子于洙泗之间，退而老于西河之上，使西河之民，疑女于夫子。”《文选·曹颜远思友诗注》说：“子夏六十四人，其撰仲尼微言以当素王。”《史记·儒林传》说：“孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，大者为师傅卿相……子夏居西河……如田子方、段干木、吴起、禽滑之属，皆受业于子夏之伦，为王师。”马端临在《文献通考》中说：“容斋洪氏随笔曰：孔子弟子惟子夏于诸经独有书，虽传记杂言未可尽信，然要为与他人不同矣。于《易》则有传，于《诗》则有序……后汉徐防上疏曰：《诗》、《书》、《礼》、《乐》定自孔子，发明章句始于子

夏，斯其证云。”以上所述，说明汉儒认为，孔子死后，六经均为子夏所传。其名望之高，足以与孔子相提并论。既然如此，那么子夏传《易》作《易传》乃是顺理成章的事了。由此言之，《子夏易传》乃子夏所作，是极为可能的。

既然子夏作了《易传》，又为什么刘向称韩婴所作，荀勖称“丁宽所作”，张璠称“骀臂子弓所作”呢？

马国翰认为，骀臂子弓曾传《子夏易传》。《史记·仲尼弟子列传》说：“孔子传《易》于瞿，瞿传楚人骀臂子弘。”《史记·索隐》说：“应劭云子弓是子夏门人”（唐张守节《史记正义》亦主此说）。应劭“少笃学，博览多闻”（《后汉书·应劭传》），是东汉灵帝、献帝年间的著名经学家。他认为骀臂子弓是子夏的门人，决非空口杜撰，必定有案可稽。这就是说，骀臂子弓不仅受《易》于孔子，同时亦受《易》于子夏。既如此，他必然要传授《子夏易传》。在其传授过程中，对《子夏易传》可能有所增削，故张璠认为《子夏易传》或“骀臂子弓所作”。

马国翰认为丁宽、韩婴得《子夏易传》而修之。丁宽是汉初易学大家田何的弟子，亦称“丁将军”（为梁孝王将军，见《汉书·丁宽传》），文帝、景帝时人，亦以《易》闻名于世。丁宽又如何得《子夏易传》而修之呢？《汉书·儒林传》说：“自鲁商瞿子木受《易》孔子，以授鲁桥庇子庸，子庸授江东骀臂子弓，子弓授燕周丑子家，子家授东武孙虞子乘，子乘授齐田何子装……汉兴，（田何）授东武王同子中、洛阳周王孙、丁宽、齐服生，皆著《易传》数篇。”《汉书·丁宽传》说：“梁项生从田何受《易》，时宽为项生从者，读《易》精敏，材过项生，遂事何，学成，何谢宽。宽东归，何谓门人曰：‘《易》以东矣。’”虽然《史记》及《汉书》均言骀臂子弓直接或间接受《易》于孔子弟子商瞿，但文献中从未有商瞿作《子夏易传》的记载，故《子夏易传》与商瞿无关。上文已讲过，骀臂子弓曾受《易》于子夏，而且传授《子夏易传》，那么《子夏易传》由骀臂子弓则依次传至汉初田何，田何又传至丁宽，丁宽又曾作过《易传》。他将《子夏易传》的内容纳入自己所作的《易传》当中，或者在原来《子夏易传》的基础上加以增削。这样一来，丁宽《易传》包含了《子夏易传》，从某种程度上讲，丁宽《易传》亦即《子夏易传》。因此，马国翰所言丁宽得《子夏易传》而修之，是极可能的事。

韩婴是西汉文、景时人，精通《诗》《易》。韩婴受《易》于何人，文献中没有记载。但《汉书·儒林传》称：“要言《易》者本之田何”，汉代尤其是汉初，虽然《易》学派另林立，易家众多，但追本溯源，均出自田何，那么，韩婴之《易》盖亦出自田何。上文已讲过，田何曾传《子夏易传》，那么韩婴得传《子夏易传》亦在情理之中。刘向称：“易传子夏，韩氏婴也。”《汉书·儒林传》说：“韩生（韩婴）亦以《易》受人，推《易》意而为之传。”说明刘向在典校秘书时，必亲见其书。这里的问题是，既然韩婴作《易》，又为什么称“易传子夏”呢？无疑韩婴所作《易传》与《子夏易传》有密切关系，应当说，韩氏《易传》的主旨或大部分内容，是取之于《子夏易传》，外加韩婴自己的易学。所谓“韩氏《易》深”（《汉书·儒林传》），“推易意而为之传”，即是说韩氏《易传》是在《子夏易传》的基础上，自己对《易》之奥旨的发探。因此说，马国翰认为韩婴得《子夏易传》而修之的说法，还是成立的。

另外，有一个问题需要说明一下。对于刘向所说的“易传子夏，韩氏婴也”，清人臧庸认为“子夏”乃韩婴之字，非卜商子夏（孙冯翼辑、臧庸述《子夏易传》）。尚秉和先生曾称：刘向“恐人不知，误以为卜商，故云‘子夏，韩氏婴’”。又说：“班固及荀勖，盖不知婴字子夏。

故《汉志》从其实，曰‘韩氏二篇’，注曰‘名婴’，而不注子夏之名，以惑后学。荀勖疑丁宽所作，张璠疑轩臂子弓所作，皆不以为子夏所作，盖与班氏意同，而不知韩婴即字子夏，《七略》有明文”（《易说评议》）。我们认为此说不妥，首先，刘向肯定亲见此书，那么此书的名称为何？无非有两种可能，一是《易传》，二是《易传子夏》。依尚先生观点，如果刘向是为了避免后人把此书与《子夏易传》混为一团的话，那么此书名假如是前者，就可以直接称：“《易传》，韩氏婴也”，根本就没有必要加上子夏二字。加上了，又不明言子夏乃韩婴之字，岂不故意惑众？想必刘向不会出现这种失误。假如是后者，那么《易传子夏》与史书上常常称谓的《子夏易传》一样，说明该《易传》肯定与子夏有关，只是韩婴修改了而已。其次，《汉书·儒林传》韩婴传等文献，并未见韩婴字为子夏的记载，说班固不知韩婴字尚可信。刘向（前77—前6年）与班固（32—92年）相间仅几十年，且班固对刘向《七略》颇为重视，甚有研究。如果刘向知道韩婴字为子夏，那么班固又为什么不知道呢？论者称刘向知道韩婴字为子夏，此不见于文献记载，纯属推测。因此，我们不取此说。

《子夏易传》之所以引起后世千百年来学者的争议不休，很大程度上是因为《汉书·艺文志》没有著录此书。既然《子夏易传》确有此书，为什么《汉志》不加著录呢？这是因为上文我们已经讲过，韩婴及丁宽已将《子夏易传》列入各自所作的《易传》当中，故此《汉导》只载“韩氏二篇，丁氏八篇”，而不及子夏。马国翰以《诗》只言毛传而不及子夏为例，来证明这种推测的准确性。子夏对《诗》之精通已为孔子所称赞，子夏传《诗》，汉人以得到子夏《诗传》为荣，这一点已为古今学者所公认。然而，《汉志》于《诗》六家中，并未提到子夏。毛公是汉代以治《诗》闻名的博士，虽然未得立于学官，但其影响之大，以至《汉志》有“毛公之学”之称。《汉志》载：“《毛诗》二十九卷，《毛诗古训传》三十卷。”又说：“毛公之学，自谓子夏所传。”这就是说，《汉志》著录的诗《毛传》，必定包含子夏《诗传》的内容，只是《汉志》未言及子夏而已。这一现象说明，《汉志》没有著录《子夏易传》或未言及子夏，并不说明此书不存在或子夏未作《易传》，只是省略而已。

对于薛虞，《释文》称：“不详何许人。”马国翰认为，晋代张璠既引薛虞记，那么薛虞必定为晋之前的汉魏年间人。他认为自从薛虞记述之后，《子夏易传》才得以正名而单行。由于各家修改《子夏易传》有所不同，故晋有四卷，梁有六卷，隋唐有二卷。事实上，卷数说法以众多，《释文》称为三卷，等等不一。

以上，我们依据马国翰的说法，理清了自汉至唐有关《子夏易传》的种种说法。这里需要说明一点，自唐以后，又出现了《子夏易传》的伪本。本来由于有关《子夏易传》的作者问题、卷数问题的争议不一，已经弄得人们扯不清，道不白，伪本出现后，使人们更加难以识别《子夏易传》的真面目了。故此，这里有必要谈谈伪本的问题。我们知道，汉人尤其推崇子夏，其于《易》学，则非常重视《子夏易传》，至于隋唐时期，亦是如此。唐玄宗时曾将子夏与孔子列于祭位，足见唐人对子夏之推重。《唐会要》卷七十七《论经义》说：

开元七年三月一日敕：“又《子夏易传》，近无习者……其令儒官详定所长，令明经者习读。若将理等，亦可并行。其作《易》者，并帖《子夏易传》，共写一部，亦详其可否奏闻。”

其年（开元七年）四月七日，左庶子刘子玄（刘知几）上《孝经注议》曰：“又按《汉书·艺文志》，《易》有十三家，而无子夏作传者，至梁阮氏《七录》，而有《子夏易》六卷，或云，韩婴作，或云丁宽作。然据《汉书·艺文志》，《韩易》有二

篇，《丁易》有八篇，求其符合，则事殊龃刺者矣。岁越千龄，时经百代，其所著述，沈翳不行，岂非后来，假凭先哲。”

国子祭酒司马贞议曰：“又按荀勖《中经簿》云：‘《子夏易传》四卷，或云丁宽所作’。是先达疑非子夏矣。又《隋书·经籍志》云：‘《子夏易传》残缺，梁时六卷，今三卷’。是知其书错谬多矣，无益后学，不可将帖正经。”

其年（开元七年）五月五日，诏曰：“《子夏易传》逸篇既广，前令帖《易》者停。”

刘知几乃著名的史学评论家，担任祭酒的司马贞乃学术界权威，若论及学问之事，此二人在朝中影响甚大。尽管玄宗想为《子夏易传》正名，立于正经，但由于此二人的极力反对，也只好作罢。刘、司马二人反对的依据就是《汉志》中没有著录此书，他们对《子夏易传》的前后发展情况，没有作具体详细的分析，便对其一口否定，应当说是轻率的。另外，此书未立于学官的另一个原因，就是历代记载卷数不一、且到隋唐时，已有残缺，没有统一的一个定本。于是，便有人生出杜撰《子夏易传》伪本的念头，这就是张孤伪造的《子夏易传》。宋代晁公武《郡斋读书志》说：“景迂（晁以道，字以道，自号景迂）云：‘张孤伪作’。”陈振孙《直斋书录解题》说：

案晁以道《传易堂记》曰：“古今咸谓子夏受于孔子而为之传。然太史公、刘向父子、班固皆不注著，唐刘子玄知其伪矣。书不传于今，今号为《子夏传》者，《崇文总目》知其为伪，而不知其所作之人，予知其为唐张孤之《易》也。”晁之言云尔。张孤有《王道小疏》五卷，见《馆阁书目》，云唐大理评事，亦不详何时人。

这里，晁以道把《子夏易传》与张孤的伪本混为一谈。我们认为，唐玄宗时，张孤伪本尚未出现。刘知几认为韩氏易传与丁宽易传非《子夏易传》，这一问题在前文已讲过，即从某种程度上讲，韩、丁二人的易传就是《子夏易传》。即便刘知几称为伪书，也是指的韩、丁二人的易传就是《子夏易传》。即便刘知几称为伪书，也是指的韩、丁的《易传》，而决不是指张孤的伪本。《崇文总目》乃北宋政府的官修书目，所谓“《崇文总目》知其为伪”，指的是张孤伪本。

对于张孤，事迹不详。晁以道认为他是唐人，不知有何依据。我们分析，尽管刘知几、司马贞等人对《子夏易传》不屑一顾，但唐明皇及孔颖达《周易正义》、陆德明《释文》、李鼎祚《周易集解》均推崇此书，这说明此书在唐代仍然有较大影响。张孤正是为迎合这种时代要求而造此伪书。因此说，张孤应当是玄宗以后的唐人。另外，张惠言《易义别录》说：“惠徵士栋以为唐时子夏残书尚存，无容伪为，为之必宋人也。”故至今仍有学者从惠栋此说，认为张孤为宋人，我们认为此说不妥。

张孤伪本《子夏易传》十卷，陈振孙《直斋书录解题》中的“《子夏传》十卷”，马端临《文献通考》中的“《子夏易》十卷”，指的均为张孤伪本。另外，“绍兴阙书目又有《周易子夏》十八章，五行家言，托名子夏”（马国翰《玉函山房辑佚书》周易子夏传序文）。

张孤伪本是根据王弼本而作，宋王尧臣《崇文总目》说：“此书篇第略依王弼式，决非子夏之文。”宋程迥《周易古占法》说：“近世有陋儒用王弼本为之注，亦托云子夏。凡先儒所引，引本皆无之。”陈振孙《直斋书录解题》说：“且其经文，《彖》、《象》、《爻辞》相错，正用王弼本，决非汉世书。以陆德明所引求之今传，则皆无之，岂惟汉世书，亦非隋唐所传书



矣。”清代汉学易家惠栋曾将《释文》、《周易集解》中所引的《子夏易传》与伪本一一对校，发现无一字相合。这说明伪本与《子夏易传》没有丝毫的联系，它与已经囊括了《子夏易传》的韩婴、丁宽的《易传》无法相提并论，是彻头彻尾的杜撰伪作。

张孤伪本现已失传，现存的《子夏易传》乃十一卷，收录于《四库全书》。《四库提要》说：“说《易》之家，最古者莫若是书，其伪中生伪，至一至再而未已者，亦莫是书。”又说：“然则今本又出伪托，不但非子夏书，亦并非张孤书矣。流传既久，姑存以备一家云尔。”由此可知，今传的《子夏易传》乃是张孤之外的又一部伪作。

关于子夏的著述，文献中有记载。《隋志》载：“《周易》二卷，魏文侯师卜子夏《传》，残缺。梁六卷。”新旧《唐志》载：“《周易》卜商《传》二卷。”《释文》载：“《子夏易传》三卷。”另外，《旧唐志》载：“《韩诗》二十卷，卜商序，韩婴撰。”又载：“《毛诗集序》二卷，卜商撰。”除《易》《诗》外，史书未载子夏其他著述。

《子夏易传》至隋唐时已残缺不全，因此，要想窥视此书的部分真面目，只能从隋唐以前的历代文献尤其是隋唐以前的《易》书中，辑出其佚文。流传至今的辑本有如下几种：

第一，清代乾隆年间的汉学易家张惠言在《易义别录》中，辑《周易子夏传》一卷。应当说，这是较早的辑本。该辑本辑自李鼎祚《周易集解》、孔颖达《周易正义》、陆德明《释文》、唐史证《周易口决义》及宋代朱震《汉上易传》。由于《子夏易传》的内容分布并不限于张氏所引的上述五种，故此辑本虽有草创之功，然而并不完备。尽管如此，该辑本仍为后世学者较为全面地研究探讨《子夏易传》提供了很大方便。

第二，清代嘉庆年间孙堂在《汉魏二十一家易注》中辑《子夏易传》一卷。由于《子夏易传》出现了伪本，所以有的书引自《子夏易传》，有的书则引自伪本。因此，在辑录时，必须除去伪本。一般说来，唐以前的诸书，如《周易集解》、《周易正义》、《释文》等，其中所引的应当出自《子夏易传》。而唐以后的某些书所引的就不可靠了。孙堂在《子夏易传》序文中说：

旧本（《子夏易传》）之散见者，自唐人所引外，惟朱氏震、晁氏说之（晁以道）、赵氏汝楫、王氏应麟四家之书间取之。

孙堂认为唐以前诸家《易》书及唐以后上述四家所引，均可信。其他易书所引出自伪本，则不可信。如宋代李衡《周易义海提要》、罗苹《路史》注中所引，均不可信（见孙氏《子夏易传》序文）。孙堂说：“兹特辑其与今本异者凡七十条”（同上）。该辑本辑自李鼎祚《周易集解》、孔颖达《周易正义》（及《左传正义》）、陆德明《释文》、朱震《汉上易传》、史证《周易口决义》、元代董真卿《周易会通》、宋代程迥《周易古占法》、宋代李心《丙子学易编》、《吕氏易音训》引晁说之、宋代王应麟《困学纪闻》及《汉艺文志考证》、宋代赵汝楫《周歌辑闻》、史绳祖《学斋佔毕》、杨慎《丹铅总录》、兼明书等。孙氏在张惠言辑本的基础上，进一步扩大了收录的范围。因此，此辑本较张氏辑本更加完备。

第三，清代道光年间山东历城人马国翰在《玉函山房辑佚书》中，辑有《周易子夏传》上下两卷。该辑本辑自《周易集解》、《周易正义》、《释文》、《周易口决义》、《汉上易传》、南宋项安世《周易玩辞》、南宋赵汝楫《周易辑闻》、《春秋左传正义》、南宋王应麟《困学纪闻》及《玉海》、唐僧一行《大衍论》、《路史》注、《九家易》。马氏于晋卦九四爻辞引《九家易》，并称：“案《九家》有子夏，当是佚文。”然据《释文》，九家指“荀爽、京房、马融、郑玄、宋

忠、虞翻、陆绩、姚信、瞿子玄”，未见子夏。尽管这九家对《子夏易传》皆有所继承，但这并不说明九家包括子夏。

第四，清代咸丰年间黄奭在《汉学堂经解》（《黄氏逸书考》）中辑有《子夏易传》一卷。黄氏在张惠言、孙堂、马国翰三家辑本的基础上，又扩大了收录范围，堪称集《子夏易传》佚书之大成，最为完备。该辑本辑自《周易集解》、《周易正义》、《左传正义》、《释文》、《汉上易传》、《周易口决义》、宋代李衡《周易义海撮要》、宋代郑刚中《周易窥余》、宋代李心《丙子学易编》、《周易玩辞》、《困学纪闻》、《汉艺文志考证》、《周易辑闻》、宋代程迥《周易古占法》、元代吴澄《易纂言》、《周易会通》、元代李简《学易记》、明代魏潜《易义古象通》、明代熊过《周易象旨决录》、明代陈士元《易象钩解》、史绳祖《学斋佔毕》、杨慎《丹铅总录》、《吕氏古易音训》引晁说之、《兼明书》、《两汉刊误补遗》等二十余种书。

现在较为流行的《子夏易传》辑本，便是上述四种。另外，还有清人张澍辑有一卷（见《二酉堂丛书》），清人孙冯翼辑、藏庸述一卷（见《问经堂丛书》），均可作为研究《子夏易传》的参考辑本。

李鼎祚对《子夏易传》较为重视，然而可能由于此书至隋唐时已残废的缘故，故《周易集解》中引文较少，共有五处。为了方便读者的查阅，今将其注引处列之如下：

1. 《乾》：“元亨利贞”注。
2. 《乾》初九：“潜龙勿用”注。
3. 《师》：“贞，丈人吉，无咎”，崔憬注引《子夏易传》。
4. 《比》：“吉”注。
5. 《蛊》：“先甲三日，后甲三日”注。

## 二、子夏诸说

### （一）、《子夏易传》中的当位说

唐以前人们一直坚信《易传》及孔子所作，唐以后人们才逐渐弄清了《易传》虽蕴含孔子思想，但非孔子亲笔所作，乃其弟子或再传弟子所作。子夏乃孔子弟子，于《易》颇有研究，他是否参与撰写《易传》，我们不得而知。但《易传》既然出自孔子弟子且体现了孔子的思想，想必子夏对《易传》亦甚为重视。至于对《易传》中的重要易例之一——当位说，也必重视且传之。由于《子夏易传》现存内容较少，我们只发现一处谈到当位说。朱震《汉上易传》于《比》六三注说：

子夏曰：“处非其位，非人道也。”

按天地人三才之说，三四爻本为人位，那么子夏为何称六三“非人道也”？朱震进一步解释说：“三四外中，人位也。人道相比以正，六三柔而不正，处非其位。”即六三以阴居阳位，人道应以正位居之，六三失人道之正位，故子夏称：“处非其位，非人道也。”这里，子夏很显然是采用《易传》中的当位说解说经文。

据现存的易学资料来看，子夏称得上是较早动用当位说来解《易》的易学家。

对于《子夏易传》当位说的这一条记载，张惠言《易义别录》、孙堂《汉魏二十一家易

注》、马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂经解》均加以收录，读者可阅之。

## （二）、《子夏易传》中的相应说

《易传》相应说这一体例，在《子夏易传》中也得到了体现。我们从其佚文中发现了一处，朱震《汉上易传》于比卦初六《象》曰：“比之初六，有它吉也”，注说：

子夏曰：“非应称它。”

比卦初六与六四同为阴爻而不相应，故子夏称“非应”。另外，元代董真卿《周易会通》、宋代程迥《周易古占法》亦引有此条。张惠言、孙堂、马国翰、黄奭四家辑本对此条亦加收录。

## （三）、《子夏易传》中的十二消息说

从《子夏易传》佚文中，我们仅发现一处使用过十二消息卦说。朱震《汉上易传》卦图中有关《复》“七日来复”图下曾说：

子夏曰：“极六位而反于坤之复，其数七日，其物阳也。”京房曰：“六爻反复之称。”陆绩曰：“六阳涉六阴，又下七爻在初，故称‘七日’，日亦阳也。”虞翻说：“消乾六爻为六日，刚来反初。”盖先儒旧传自子夏，京房、陆绩、虞翻皆以阳涉六阴，极而反初，为七日。

对于“七日来复”，尽管易家解说不一，但所运用的方法不外乎两种，一是十二消息卦说，二是六日七分法（此汉易较为重要易例，详见后文），且主前者为众。而在六日七分法中，十二消息卦所代表的月份，与十二消息说亦相同。从这种意义上讲，“七日来复”非用十二消息卦说，则难以解通。这里，子夏正是运用了这一方法。子夏所处的时代，同于或近乎《易传》产生的时代。《易传》既讲十二消息说，那么子夏取此说，亦在情理之中。

朱震认为后世易学家利用十二消息卦说来解释“七日来复”皆源于子夏。另外，朱震在《汉上易传丛说》中又说：“孟喜、京房之学，其书既不见于一行所集，大要皆自《子夏传》而出。”

《新唐书》卷二十七上僧一行《卦议》中，曾载有孟喜及京房易说，如四正卦、六日七分法、七十二候等等（详见后文）。朱震崇尚汉学，对汉人象数易学多有精论，代表作是《汉上易传》。他通过比较子夏、京房、陆绩等人对“七日来复”的相同解释，认为孟、京之学出自《子夏易传》。这里，看起来似乎有些武断，令人难以置信，但从我们下文论述的《子夏易传》的影响一节中，可以清楚地认识到，《子夏易传》不仅影响了西汉的孟喜与京房，而且汉魏时期的马融、郑玄、荀爽、虞翻、陆绩、《九家易》以至于唐代的崔憬、李鼎祚等人的许多易学思想，亦出自《子夏易传》。因此说，朱震所言决非毫无依据或依据甚少。对于朱震所引的子夏此句，张惠言《易义别录》加以辑录，并特地注明：“此辟卦十二爻之例。”然而后来的孙堂、马国翰及黄奭辑本却未收录，原因何在？想必不是疏忽所致，而是对朱震所引的《子夏易传》一句表示怀疑。张惠言乃清代继惠栋之后的著名汉学易学家，其对《周易》古注佚书的辑佚，不仅有草创之功，同时，在很多方面其深度远远超过了孙、马、黄三家。

## （四）、《子夏易传》与六日七分法及七十二候

六日七分法是《易》学尤其是汉代象数易学中的一条较为重要的易例。据记载，明确地

创立这种学说的是西汉易学家孟喜。因此，对这一易例的详细情况我们将在后文的孟喜易学中加以论述。这里，我们仅作一简单介绍。“六日七分法”是说以六十卦（坎离震兑四正除外）配以一年三百六十五日又四分之一的岁实，每卦各主六日零八十分之七（一日分为八十分），故称之为“六日七分法”。

七十二候也是汉代象数易学的一条易例。据说这一易例也创自孟喜，故有关此例亦详见于后文孟氏易学。简单地说，七十二候是在六日七分法的基础上产生的。一年有二十四个节气，每个节气又分为三候：初候、中候、末候。这样一来，一年中共有七十二候。六十卦既分配于一年当中，那么每卦在时间上再与相应的节候相配，即每卦可代表某一候，而每一候均有相应的动植物来象征。这就是所谓的“七十二候”。

《井》九二说：“井谷射鲋。”陆德明《释文》说：“鲋，音附，鱼名也。《子夏传》谓‘虾蟆’。”孔颖达《周易正义》说：‘《子夏传》云：‘井中虾蟆呼为鲋鱼也’。”宋代郑刚中《周易窥余》说：“子夏谓鲋虾蟆。”唐代史证《周易口决义》引《子夏传》说：“鲋是虾蟆也。”

众家所引均同，看来子夏的确认为鲋为虾蟆。《说文》：“鲋，鲋鱼也。”《庄子·外物篇》说：“（庄）周顾视车辙中，有鲋鱼焉。”宋陆佃《埤雅释鱼》认为鲋似鲤。《文选吴都赋》注引郑玄《易》注说：“鲋鱼耳，言微小也。”虞翻《易》注说：“鲋，小鲜也”（《周易集解》）。《说文》段注：“王逸注大招及广雅皆云：鲋，鲋也。”《说文》：“鲋，鲋鱼也。”综上所述，秦汉时期，人们均认为“鲋”是一种鱼，而未见秦汉文献中有关于鲋为虾蟆的记载。汉代易学家如郑玄、荀爽、虞翻等《易》注之文字训诂多有取于《子夏易传》者，然于此处“鲋”字，却不取《子夏易传》。这说明在秦汉人们看来，鲋义为鱼，而未有是虾蟆的意思。

这里，我们再看看“虾蟆”为何物。《吕氏春秋·孟秋纪》：“螻蛄鸣。”高诱注：“螻蛄，虾蟆也。是月阴气动于下，故阴类鸣。”《淮南子·时则训》：“螻蛄鸣”，高诱注：“螻，螻蛄；蛄，虾蟆也。四月阴气始动于下，故鸣。”《周礼·秋官·蝈氏》：“蝈氏下士一人，徒二人。”郑玄注：“郑司农云：蝈读为蜺。蜺，虾蟆也……玄（郑玄）谓蝈，今御所食蛙也。”《月令》郑玄注：“螻蛄，蛙也。”综上所述可知，螻蛄、蝈、虾蟆、蛙属于同一物，只是名称不同而已。

既然鲋为鱼，虾蟆为蛙，鱼与蛙区别甚大，为什么《子夏易传》将鲋解为虾蟆呢？朱震《汉上易传丛说》说：

鲋，子夏作虾蟆，此五月卦也。

张惠言《易义别录》又说：

朱子发（朱震）云：井为五月之卦，螻蛄鸣，故曰虾蟆。

朱震《流上易传》于《井》九五注说：

井，五月卦，阴气自下而上。

惠栋《周易述》于《井》六二疏说：

鲋，虾蟆，子夏义。井，五月卦，故有虾蟆。

朱震认为子夏之所以称鲋为虾蟆即蛙（朱震《汉上易传》于《井》九二注：“鲋，蛙也。”），是因为井卦于六日七分法中代表五月（详后文孟喜六日七分法）。在七十二候中，井卦为五月芒种的末候，物象是“反舌无声”。《月令》郑玄注：“反舌，百舌鸟。”《吕氏春秋·仲夏纪》：

“反舌无声。”高诱注：“反舌，伯舌也……效百鸟之鸣，故谓之百舌”（《淮南子》高诱注亦同于此）。由于“反舌”为鸟类，故与井卦之鲋相去甚远，无法用之解说井卦。然而，在五月前后的四、六月中的物象中，惟有四月立夏初候的物象“蝼蝈鸣”属于水里的动物，与生长于水中的鱼类“鲋”至少可以说在生存环境上有一致之处，而且蛙在五月，正是鸣得起劲的时候。正如谚语云，“青蛙一叫大麦黄”，我国小麦大多在五月前后成熟收割，这就是《子夏易传》为何将“鲋”解为“虾蟆”的原因所在。除此之外，我们找不出其他的依据。利用六日七分法中的五月井卦及七十二候中的“虾蟆”来解说井卦之“鲋”，的确很繁琐，也很牵强（也正因为如此，故素来推崇《子夏易传》文字训诂的虞翻、郑玄等才不取此说），但这也反映了《子夏易传》对六日七分法及七十二候这两种易例，是比较熟悉的，也说明这两种易例起源较早，并非起源于西汉的孟喜和京房。

### （五）、《子夏易传》中的互体说

从《子夏易传》佚文中，我们发现有一处讲到了互体说。朱震《汉上易传》于《归妹》(䷵)上六“士刲羊无血”注说：

《子夏传》曰：“血谓四，士刲羊，三而无血。”是则子夏以来传《易》者以互体言矣。

孙堂、马国翰、黄奭三家辑本所引，均同于上，惟张惠言《易义别录》将“士刲羊、三而无血”断为朱震言。我们详考朱震对此爻的注解，认为还是将此句断为《子夏传》所言为胜，故姑且不取张惠言辑本。虞翻解此爻说：

刲，刺也。震为士，兑为羊，离为刀，故“士刲羊”。三四复位，坎象不见，故“无血”。

《说卦》：“震为长子。”故“震为士”。《说卦》：“兑为羊。”又“离为戈兵”，故“离为刀”。虞氏认为，“归妹》三四不当位，按其爻变的原则，不当位者应变之当位。如此，则三四两爻交换拉置即可当位，此即所三“谓四复位”。《归妹》三、四、五互体为坎，复位之后，“坎象不见”。《说卦》：“坎为水，坎为血卦。”孔颖达注说：“人之有血，犹地之有水，赤，血色也”（《周易集解》。李鼎祚补充注说：“十一月（坎为四正卦之一，于月为十一月），一阳爻生在坎，阳气初生于黄泉，其色赤也”（同上）。虞氏特别重视“坎为血”，其《易》注中，曾于《屯》上六《象》、《小畜》六四、《复》上六、《无妄·彖》、《涣》上九等五处注称“坎为血”、“坎流血”、“坎为泣血涟如”。由此可知，“坎为血”出自《说卦》，后世易家如虞翻等等常用来解《易》。《归妹》“三四复位”后，坎象不见，故虞氏称“无血”。对于“士刲羊无血”的解释，后世易学家尤其是象数易学家，多从虞说。我们认为虞氏此解，就《易》象而言，还是合乎事理的，毫无牵强之意。

那么，《子夏易传》何以称“血谓四”呢？显然此处的“四”指四爻，就爻位关系而言，《归妹》上六与三爻为应，与五爻为比，独难与四爻发生联系。而《子夏传》强调了四爻，只能这样理解：上六与三爻为应，而三爻与四爻五爻互体之后，上六才有可能与四爻产生联系，而《说卦》又明言“坎为血卦”，故《子夏传》所谓“血谓四”，是指《归妹》三、四、五爻互体为坎为血。而九四又为互体坎之主爻（《易》有卦主说，尤其是郑玄主爻体说，认为坎卦中间阳爻代表坎卦，此均详见后文），因此，《子夏传》由九四互体为坎为血，省略地称之

为“血谓四”。这里，只有用互体说才能解通《子夏易传》此句，这也说明了《子夏易传》的确运用了互体说来解《易》。至“三而无血”这句，难以断定是《子夏易传》所言，如果是，其意思同于虞翻的解说。如果不是，则另当别论了。此与探讨《子夏易传》中有无互体说无关，不加详述。

互体说是历代易学家所惯用的解《易》体例，朱震认为《子夏易传》用过互体，故称“自子夏以来，传《易》者以互体言矣”。的确，据现有文献记载来看，子夏是最早运用互体说解《易》的易学家。

#### （六）、《子夏易传》逸象

《系辞下传》说：“易者，象也；象也者，像也。”《系辞上传》曾两次强调：“夫象，圣人以有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”《易》以象为本，《说卦传》讲的就是八卦所取之象。然而，随着人们对《周易》注解的不断深化，也由于易学派别林立，方法繁多，故《说卦传》中所讲的八卦所取之象，远远不能满足易学家们对《周易》的解释。因此，很多易学家通过对《周易》取象的进一步发掘，又创造了许多《说卦》以外的八卦取象，易学家称之为逸象。如“荀氏九家逸象”及“虞氏逸象”等。

汉人运用逸象解《易》已属众所周知，那么《子夏易传》是否也用过逸象呢？朱震《汉上易传》注《说卦》：“乾为天……为木果”一段中说：

案《集解》（《荀爽九家集解》）：坎为狐。《子夏传》曰：“坎为小狐。”孟喜曰：“坎，穴也。狐穴居。”王肃曰：“坎为水，为险，为隐伏，物之在险，穴居隐伏，往来水间者，狐也。”子夏时坎为狐……

朱震又于《未济·彖》：“小狐汔济，未出中也”注说：

坎为狐，小狐，初爻也……孟喜曰：“小狐济水，未济一步，下其尾，故曰‘小狐汔济，未出中也’。”

《子夏易传》以“坎为小狐”，最早见于朱震所引。张惠言、孙堂、马国翰、黄奭四家辑本，对此均加以收录。《九家集解》以“坎为狐”，最早见于唐陆德明《释文》于《说卦》注引《荀氏九家逸象》中。其后，朱震及郑刚中《周易窥余》（《解》九二注）亦引。至于孟喜、王肃、干宝（见《周易集解》《未济》注及《汉上易传》注《说卦》“坎为水……为坚多心”一段末文注引）称坎为狐，最早也见于朱震所引。我们认为，陆德明、李鼎祚及朱震、郑刚中所引，定有依据。坎为狐或小狐，不见于《说卦传》，故其当为逸象。如此说来，至少在子夏时代《易》学取象便有以坎为狐或小狐了。至汉魏年间，易学家多取此逸象。

然而，张惠言于《易义别录》不同意朱震的说法，他说：“惠言谓孟氏以坎为穴，不为狐，《九家》于象甚疏，坎为狐，非也。就使坎得为狐，又何称小，故知为此传者妄尔。”我们认为，张氏这里提出的反驳毫无根据地肯定“传者妄尔”，实有不妥。的确，孟喜以坎穴为狐最早见于朱震所引，其所引必有所据。因此，马国翰、孔堂、黄奭包括张惠言本人在内的诸家辑本，皆认为朱氏《汉上易传》引文可信，故加以收录。如果对朱震所引轻易地加以怀疑，那么张惠言辑本又为什么对朱氏所引亦加以辑录呢？退一步讲，假设孟氏的确不以坎为狐，朱震亦属误说，那么《九家逸象》又为何亦称“坎为狐”呢？张惠言提出《九家》于象甚疏，事实如此吗？清代著名象数易学家、张惠言的易学前辈惠栋《易汉学》（荀氏易）中曾引朱震言：

“荀爽集解又得八卦逸象……今考之六十四卦，其说若印圈钥，非后儒所增也。”此表明惠栋亦从朱氏说。孙堂《汉魏二十一家易注》于九家易序言中说：“秦汉之际，《易》亡说卦，孝宣时河内女子得《说卦》，安知此三十一象（九家逸象），非即古经逸文乎？”尚秉和先生《周易尚氏学》于《说卦》“兑为泽……”一段注解中，增加了九家逸象之后说：“右（即上文）所增象，依九家本。汉人注经，十八九皆用之，何逸之有。先儒以他本皆无，独九家有之，不敢列入，乃谨慎之意。岂知经苦本无，九家何敢擅增？况证以《易林》及汉魏人注，几人人皆知之，为说经者所不可离。”尚先生对《易林》及《周易》之象的研究，甚称权威，如此之说当可信。而张惠言提不出任何证据，便一口断定“《九家》于象甚疏”，以达到否定《九家》以“坎为狐”的目的，这实在令人难以从之。至于其称“就使得为狐，又何称小”，我们认为这根本就不成其为问题。坎既为狐，小狐也是狐，《周易》又称“小狐汔济”，坎又为何不能称为“小狐”呢？古今易学家常常以“艮为石”，然《说卦》却称“艮为小石”，难道人们还要追究一下艮为什么为石吗？张氏于此，实属吹毛求疵。

我们认为，张惠言于此之所以反对朱震所引的“坎为狐”，目的在于其力图充当虞氏易学的卫道士。《未济》：“小狐汔济。”虞氏注：“否艮为小狐。”张惠言《周易虞氏义》于《未济》注说：“虞取否艮为小狐。艮，黔喙之属，又为小也。否二之五，艮狐在坎穴无妨，亦有穴居之象。《汉上》不见孟《易》，采之它书所引，故不能全其说。”这里虞翻的确以艮为狐，而不取坎为狐。对此，朱震早已觉察到。他在《汉上易传》于《说卦》“坎为水……为坚多心”注末文中说：“《未济》坎自否，巽变为狐，坎隐伏，巽不果。虞翻以艮为狐，干宝以坎为狐，互发也。天文以心为狐，《说卦》以艮为黔喙，犹天文以辰为龙，《说卦》以震为龙，圣人观鸟兽之文，又观地之宜，参考之也。”他又于《未济·彖》注说：“艮，坎为狐，小狐，初爻也。艮之初爻为小狐，犹中孚之豚亦初爻也。”由此可以看出，朱震取了《子夏传》、孟喜、王肃《九家》、干宝等以“坎为狐”的说法，同时，对虞翻以“艮为狐”亦取之。兼容二说，甚合情理。《易》道惟变所适，不可为典要，《易》之取象亦如此。固然因《说卦》称艮为黔喙之属，又为小，而可以称艮为狐。但《说卦》同样又称坎为水为隐伏等，此正合狐之本性，难道就不能称坎为狐吗？虞翻注《易》尤重爻变、卦变，而其爻变卦变的目的之一，就在于便于他从各种渠道取象，这是虞氏易学最大特点之一，这在两汉以来也是空前未有的。他这里以艮为狐，是就《未济》自《否》卦变而言。如果他不使用卦变来取象，那么他也要如同《子夏传》及孟喜一样，着眼于《未济》卦象，而取其下体坎为狐。这是易学家解《易》取象方法上的不同而已。虞翻主“艮为狐”，但他并未否定“坎为狐。”如果他认为孟喜未言坎为狐或者他认为坎根本不可能为狐，那么他肯定要对此提出批评（虞氏《易》注中，尤倡《易》学批评精神。他认为前人解说不妥当的地方，总要批评之，详见后文），事实上，他对此未言。张惠言以对虞氏易之研究而闻名，这也是事实。但他没有必要一切以虞翻之取舍为判断是非的标准。虞氏尽管自称五世家传孟氏易，但事实上，他的易学渊源于众家。虞翻以艮为狐不一定来自孟喜，同样，坎为狐也不一定非要被虞氏采之，而才能证明是孟喜的思想。张惠言乃汉易研究之大家，但由于其对虞氏易的偏爱，而导致了如此之失误。

### 三、《子夏易传》对后世易学的影响

《子夏易传》是易学的开山鼻祖，他的研究已经显现了易学蓬勃远大的端倪。《子夏易

传》对汉代易学的影响最大，但在经文评估、易学观点等方面，其对汉魏时期的影响很大，后世不少易学家皆取其说，今分别述之如下：

### （一）、《子夏易传》对孟喜的影响

孟喜是两汉象数易学的第一人，汉代易学的主要代表人物之一。其于解《易》，亦深受《子夏易传》的影响，今举一例示之。《益·彖传》说：“风雷益，君子以见善则迁，有过则改。”孔颖达《周易正义》说：

《子夏传》云：“雷以动之，风以散之，万物皆益。”孟喜亦与此同，其意言必须雷动于前，风散于后，然后万物皆益。如二月启蛰之后，风以长物，八月收声之后，风以残物。风之为益，其在雷后，故曰“风雷益也”。

《说卦传》：“雷以动之，风以散之。”《子夏传》于此取《说卦》文来解释，孟喜亦采其说。

在易例方面，前文我们已经讲过，孟喜与《子夏易传》也有相同之外。如孟喜力主六日七分法、七十二候等，这些在朱震看来，均是孟喜取源于《子夏易传》。

在文字训诂方面，孟喜亦取子夏说。如《归妹》六三：“归妹以须。”须字古本作“孀”《吕氏古易音训》引晁氏《说之》曰：“子夏、孟、京作孀，媵之妾也。”《释文》：“须，荀、陆本作孀。陆云：‘妾也’。”帛书《周易》亦作“孀”。由此可知，解孀为妾者，始于《子夏传》，孟喜、京房、荀爽、陆绩等易学家均从之。

### （二）、《子夏易传》对京房的影响

《子夏易传》对京房的影响，主要表现为京房极力主张的六日七分法、七十二候及互体说，均来自《子夏易传》。这一点在上文已经讲过，不再多述。

### （三）、《子夏易传》对马融的影响

马融是东汉著名的经学家、易学家。他的易学著作虽亡佚，但从其辑文来看，他在《周易》经文文字训诂方面，贡献最大。然而就在这一方面，也非常突出地表现了他对《子夏易传》的继承。今分条述之如下：

#### 1. 《屯》初九：“磐桓”。

《释文》及胡三省《资治通鉴》注引马融说：“磐桓，旋也。”

《汉上易传》引《子夏传》说：“磐醒犹桓旋也。”

#### 2. 《屯》六二：“屯如遭如，乘马班如。”

《释文》引马融说：“遭如，难行不进之貌。”

《释文》引《子夏传》说：“班如，相牵不进貌。”

高亨先生《周易大传今注》说：“遭，转也，班读为般，旋也。”所谓“遭如”、“班如”，意思相同。孟氏对此爻辞之解实本于子夏。

#### 3. 《履》九四：“履虎尾，愬愬，终吉。”

《释文》：“愬，马本作‘𪚗’。”《释文》又引马融说：“𪚗𪚗，恐惧也。”

《释文》引《子夏传》说：“愬愬，恐惧貌。”唐史证《周易口诀义》引《子夏传》说：“恐惧之貌也。”



## 4. 《咸》九五：“咸其脢。”

孔颖达《周易正义》及朱震《汉上易传》引马融说：“脢，背脊肉也。”

《周易正义》引《子夏传》说：“在脊曰脢。”明代熊过《周易象旨决录》于“脢”字亦说：“子夏谓脊肉。”明代陈士元《易象钩解》引《子夏传》说：“脢，脊肉也。”

## 5. 《夬》九五：“苋陆夬夬。”

孔颖达《周易正义》及明陈士元《易象钩解》、明熊过《周易象旨决录》等引《子夏传》说：“苋陆，木根草茎，刚下柔上也。”此处，《子夏传》显然是解“苋陆”为草类植物。

《释文》：“苋陆，商陆也。”《周易正义》解“苋陆”说：“一名商陆。”《兼明书》说：“一名章陆。”赵汝楳《周易辑闻》说：“或名当陆。”可知“苋陆”与“商陆”、“章陆”、“当陆”，实属一物而异名。郑刚中《周易窥余》说：“马（马融）郑（郑玄）皆以商陆为苋陆。”《周易集解》引荀爽说：“苋者，叶柔而根坚且赤……陆亦取叶柔根坚也。”虞翻解“苋陆”为“苋睦”，他说：“苋，说也。苋，读夫子莞尔而笑之苋。睦，和睦也……旧读言苋陆，字之误也。马君（马融）、荀氏（荀爽）皆从俗，言苋陆，非也”（《周易集解》）。《路史》疏引孟喜说：“苋陆，兽名，决有兑，兑为羊也。”《说文》：“苋，山羊细角者，从兔足。”《说文》：“苋，菜也。”

综上所述，对“苋陆”有三种不同的解释，一是《子夏传》解为草类植物；二是虞翻以“苋陆”为“苋睦”，解为和睦；三是孟喜以“苋陆”为“苋陆”，解为兽名。

马融虽然对此未见其解，但荀爽之解同于《子夏传》，而虞氏又称“马君、荀氏皆从俗”，说明马融与荀爽说法一致。故知马氏所从之俗，即为《子夏传》之旧说。

## 6. 《井》六四：“井甃，无咎。”

《释文》：“甃，马云为瓦，裹下达上也。”

《释文》：“甃，《子夏传》云：‘修治也。’《周易正义》及陈士元《易象钩解》注说：“《子夏传》云：‘甃，亦治也。’”

案马融与《子夏易传》意思一致，均为以瓦修治井壁。

## 7. 《丰》九三：“丰其沛，日中见沫。”

《释文》：“沛，郑（郑玄）作昧，《子夏易传》云：昧，星之小者，马（马融）同。”另外，明代魏潜《易义古象通》说：“沫，《子夏传》云：小星也。”

案《易经》不少古字说法不一，如“日中见沫”之“沫”，有人作沫，有人作昧，但意义却相同。

## 8. 《乾》初九：“潜龙勿用。”

《周易集解》说：“《子夏传》曰：‘龙，所以象阳也。’马融曰：‘物莫大于龙，故借龙以喻天之阳气也。初九，建子之月，阳气始动于黄泉，既未萌芽，犹是潜伏，故曰‘潜龙’也。”这里，很显然马融取《子夏传》的以龙象阳说，并作了进一步的解释。

由上述诸例可以清楚地看出，马融在文字训诂方面取之《子夏传》者甚多。当然，马融也并非全盘取《子夏传》，而亦有不同者。如《困》九四：“来徐徐。”《释文》说：“来徐徐，马云安行貌。子夏作荼荼，云：内不定之意。”这里，马称“徐徐”，子夏称“荼荼”，不仅字不同，而且字义亦不同。

#### (四)、《子夏易传》对郑玄的影响

郑玄乃马融的得意弟子，马融既取之《子夏易传》，郑玄自然亦不例外，而且也是体现在文字训诂方面，今亦分别述之如下：

##### 1. 《小畜》九三：“舆脱辐。”

《释文》：“辐，马云：车下缚也。郑云伏菟。”孔颖达《周易正义》于《小畜》疏末文说：“……辐者，郑注云：谓舆下缚木，与轴相连，钩心之木是也。”

《周易正义》于《小畜》疏末文又说：“《子夏传》云：辐（一作轴，乃误），车剧也。”《汉上易传》注“舆脱辐”说：“《子夏传》、虞翻本辐作輶。”孔颖达《左传正义》引《子夏易传》说：“輶，车下伏菟也。”辐即輶，帛书《周易》作“輶”，輶与輶通，均指古代车子连接车身与车轴的部件。《子夏易传》与郑玄均称“辐”为车下“伏菟”，知郑玄乃取自《子夏易传》。

##### 2. 《晋》九四：“晋如鼫鼠。”

《释文》：“鼫，《子夏传》作硕鼠。”《周易正义》说：“郑引《诗》云：硕鼠硕鼠，无食我黍。谓大鼠也。”《说文》：“硕，头大也。”段注：“引申为凡大之称。《释诂》、《毛传》皆曰：硕，大也。”知郑玄与《子夏传》相同。

##### 3. 《明夷》六二：“明夷，夷于左股。”

《释文》：“（夷）子夏作睇，郑、陆同。云：旁观曰睇。”此说郑玄与陆绩皆从《子夏传》以夷作睇。

##### 4. 《睽》六三：“其牛掣。”

《释文》：“掣，郑作掣，云：牛角皆踊曰掣。《说文》作𦍋，之世反，云：角一俯一仰。子夏作掣，《传》云：一角仰也……《说文》解依郑。”

案“掣”字，《子夏传》与郑玄之解，有相同之外：即角一仰，不同的是，郑玄又加上“一俯”。

#### (五)、《子夏易传》对荀爽的影响

马融是著名的经学家、易学家，其弟子郑玄亦有名于世。《子夏易传》既对马、郑产生了较大的影响，自然与郑玄同时代的易学家荀爽，也会受到《子夏易传》的影响，今举例如下：

##### 1. 《比》初六《象》曰：“比之初六，有它吉也。”

朱震《汉上易传》、宋程迥《周易古占法》、元代董真卿《周易会通》皆引《子夏传》说：“非应，称它也。”荀爽注：“非应，故曰‘它’也。《象》云：有它吉者，谓信及非应，然后吉也”（《周易集解》）。这里，荀氏几乎是照搬《子夏传》。

##### 2. 《夬》九五：“苞陆夬夬。”

荀氏解“苞陆”同于《子夏易传》，此条上文《子夏易传》对马融的影响中已讲过，不再多述。

##### 3. 《井》六四：“井甃，无咎。”

《释文》：“甃，《子夏传》云：修治也。”荀爽注：“能自修正，以甃辅五，故‘无咎’也。”这里，荀氏对《子夏传》作了进一步说明。

##### 4. 朱震《汉上易传》于《既济》注说：

其卦（《既济》）三阴得位，三阳下之……《子夏传》曰：“阳已下阴，万物既成。”……以三阳下三阴而言既济也。

“既”为已经，“济”为成功，既济意为事已成功。就爻位而言，《既济》三阳爻均在三阴爻之下，此卦象征事已成功，故《子夏易传》称“阳已下阴，万物既成”。这体现了《子夏传》特别重视代表事物已经成功的既济卦的卦象特征是三阳分别处于三阴之下的倾向。

张惠言《易义别录》于《子夏易传》在引述了上文“阳已下阴，万物皆成”之后，又论述说：

六位之正，阳皆下阴。此与荀氏三阳降为泰则为既济，三阴降为否则为未济，其义正同。但荀以既济为物之始，此以为物之成，或以物出地为成邪？

这里，张氏认为《子夏易传》与荀氏有相同之处。我们认为张氏此说不妥。张氏为了论证这一说法，在《周易荀氏九家义》论“乾坤升降”一节中提供了此说法的依据。他的主要是荀氏对《系辞上传》“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故”的注解：

谓阴升之阳，则成天之文也。阳降之阴，则成地之理也。幽，谓天上地下不可睹者也，谓否卦变成未济也。明，谓天地之间，万物陈列，著于耳目者，谓泰卦变成既济也（《周易集解》）

“阴阳升降说”是荀氏的一个著名的解《易》体例，其主要思想是主张阳升阴降，而且尤重二五两爻。即阳处二爻应升至九五阳位，阴处五爻应降至六二阴位。当然，在解《易》过程中，荀氏并非一刀切，有时阴也升、阳也降。荀氏这里讲的“阴升之阳”“阳降之阴”，是带有概括性的统论。在他的阳升阴降这一主体思想的指导下，他认为阴本来处于下（如地为阴处下），阳本来居上（如天为阳居上），但阴阳只有相交才能生就万物，阴由下升上，带有仰视的意思，故以“阴升之阳”解“仰以观于天文”；阳由上降下，带有“俯视”的意思，故以“阳降之阴”解“俯以察于地理”。因此，荀氏这句话没有卦象上的具体意义。荀氏与虞翻不同，虞翻不仅以象解《易经》，同时也以象解《易传》。荀氏解《易传》，很少涉及到具体的卦象。至少他的这句话与具体卦象无关。但李道平似乎受了张惠言的影响，硬要与卦象扯到一起，他于《周易集解纂疏》解荀注说：

升降谓二五也。否变未济，则“阴升之阳”……泰变既济，则“阳降之阴”。

荀氏升降说主于二五，且认为未济来自否卦，既济来自泰卦，这是众所周知的，李氏所言亦不错。但他用荀氏下文的“否变未济”来解“阴升之阳”，以“泰变既济”来解“阳降之阴”，则实是曲解荀氏之意，而且也讲不通。“否变未济”指《否》六二阴爻升居五阳之位，如此理解荀氏“阴升之阳”倒也讲得通。问题在于下面：“泰变既济”是指《泰》九二阳爻升至九五阳位，六五阴爻降至六二阴位，此是荀氏之明言：“阳升阴降”（《既济》注）。如此，怎么能以此来解荀氏上文的“阳降之阴”呢？这说明不能以《否》、《泰》的卦变来解说荀氏此处的“阴升之阳”和“阳降之阴”。

张惠言曾引荀氏此文来证明其说同于《子夏易传》的“三阳已下，万物既成”，那么，是否荀氏此注也体现了这一思想呢？既济卦的确是三阳爻分别降在三阴爻之下，如此，把荀氏“阳降之阴”解为三阳分别居三阴之下，倒也可以，但问题在下面：未济卦三阴分别居于三阳之下，这无论如何也不能与荀氏“阴升之阳”相提并论。这说明运用《子夏易传》的“三阳

已下”的说法，解不通荀氏此注。反过来，也说明荀氏此注根本就与《子夏易传》的“三阳已下”风马牛不相及。张惠言以荀氏此注来证明荀氏与《子夏易传》有相同之处，根本就解决不了半点问题。

以上，我们之所以详论荀氏此注，目的在于澄清荀氏此注与《子夏易传》的不同。张惠言乃汉易名家，对他的观点，既要重视，但亦不要盲从。

荀氏的确受到了《子夏易传》的影响，但我们应分清哪些是源于《子夏易传》，哪些与《子夏易传》无关。

### （六）、《子夏易传》对虞翻的影响

虞翻乃两汉以来象数易学集大成者，其于《易》学目空一切，常常批评前人之说。但就文字训诂而言，他取之于《子夏易传》者亦不少，今举例如下：

#### 1. 《泰》六四：“翩翩不富以其邻。”

《周易集解》：“虞翻曰：二五变时，四体离飞，帮‘翩’。”

《释文》：“翩翩，《子夏传》作‘翩翩’，云：轻举貌，故作翩翩。”

案《泰》二五爻易位则成《既济》，三、四、五互体为离，《说卦》：“离为雉。”故离为飞。既然能飞，自然是轻举貌，可见虞氏同于《子夏易传》。

#### 2. 《泰》上六：“城复于隍。”

《周易集解》：“虞翻曰：隍，城下沟，无水称隍，有水称池。今泰反否，乾坏为土，艮城不见，而体复象，故‘城复于隍’。”

《周易正义》：“《子夏传》云：隍是城下池也。”

案虞氏对“隍”字之释，实际上是对《子夏易传》的发挥。

#### 3. 《睽》六三：“其牛掣。”

《周易集解》：“虞翻曰：牛角一低一仰，故称掣。”

《释文》“掣，子夏作掣，云：一角仰也。”

案“掣”字，古有多说，《释文》作“掣”，郑玄作掣，子夏作掣，然字形异而意思相同。《子夏传》称“一角抑”，言外之意另一角必低，此与虞翻解与此相同，故知虞氏取自《子夏传》。

#### 4. 《困》九四：“来徐徐。”

《周易集解》：“虞翻曰：荼荼，舒迟也。见险，故来荼荼。”

《释文》：“徐徐，疑惧貌，子夏作荼荼，云：内不定之意。”

案“徐徐”，子夏与虞氏均作“荼荼”，且意思相近。

#### 5. 《井》六四：“井甃，无咎。”《象》曰：“井甃无咎，修井也。”

《周易集解》：“虞翻曰：修，治也。以瓦甃全井称甃。”

《释文》：“甃，《子夏传》云：修治也。”

案虞氏对“甃”字之释，乃是对《子夏易传》的发挥。

#### 6. 《丰》九三：“日中见沫。”

《周易集解》：“虞翻曰：沫，小星也。”

《释文》：“沫，《子夏传》云：昧，星之小者。”

案“沫”字，《释文》、虞氏、《九家易》作“沫”，子夏与马融作“昧”，字异而义同。

## 7. 《渐》上九：“鸿渐于陆。”

《周易集解》：“虞翻曰：陆，谓三也。三坎为平，变而成坤，故称‘陆’也。”

郑刚中《周易窥余》引《子夏传》说：“上九、九三各处一卦之上，故皆言陆。陆者，高之顶也。”

案对“陆”字之释，虞氏与《子夏易传》有相同之处，都强调《渐》九三爻。

虞氏在解《易》方法上多有创见，于文字训诂方面，他虽然也吸收了《子夏易传》中的不少观点，但也有不同于《子夏易传》之处。如《大有》九四“匪其彭”之“彭”，《释文》作“彭”，子夏作“旁”，虞氏作“𡵚”（见《释文》）。《汉上易传》说：“彭，《子夏传》读作‘旁’，旁，盛满貌。”《周易集解》说：“虞翻曰：匪，非也。其位𡵚。足𡵚，体行不正，四失位，折震足，故‘𡵚’……𡵚或作彭，作旁声，字之误。”由此可见，虞氏于“彭”字不仅不取《子夏传》之“旁”，于字义上也截然不同。另外，上文我们已讲过，对于《夬》九五“苞陆夬夬”之“苞陆”，虞氏曾批评马融、荀爽从俗说，所谓俗说，即指《子夏易传》（详见《周易集解》）。

## （七）、《子夏易传》对陆绩的影响

陆绩与虞翻属同一时代，且为好友，也以《易》闻名。既然虞氏等易学家解《易》多取于《子夏易传》，陆绩自然也不例外，今举例如下：

## 1. 《明夷》六三：“夷于左股。”

《释文》：“夷，子夏作睥，郑、陆同，云：旁视曰睥。”

## 2. 《渐》九五：“鸿渐于陵。”上九：“鸿渐于陆。”

郑刚中《周易窥余》说：“《子夏传》、孔颖达、李鼎祚皆谓上九、九三处一卦之上，故皆言陆。陆者，高之顶也。”唐史证《周易口诀义》说：“陆绩云：陆、陵俱是高处，然陵卑于陆也。”

案陆绩与《子夏易传》均主陆为最高处。

3. 在前文《子夏易传》与十二消息卦中，我们已经讲，《子夏易传》以十二消息解《复》“七日来复”。而陆绩注《京氏易传》于此与《子夏易传》相同。这说明在易例方面，陆绩亦取于《子夏易传》。

## （八）、《子夏易传》对姚信的影响

姚信乃三国时期易学家，与易学名家虞翻、陆绩均为吴人。其易学深受虞、陆的影响。与虞、陆一样，姚信解《易》亦取之《子夏易传》，今举一例加以说明：

## 《大有》九四：“匪其彭。”

《释文》：“其彭，子夏作旁，虞作𡵚，姚云：彭，旁。俗音同。”郑刚中《周易窥余》说：“彭当从先儒，谓读作旁。姚信云：彭、旁音同，彭谓九三为四之旁也。”

案“彭”字，虞氏坚决反对子夏之说，而姚信则力主子夏说。

## （九）、《子夏易传》对宋忠的影响

宋忠乃三国时期刘表主掌的荆州地区的学术带头人，其易学亦有名于世。考其《易》注解文，亦有取之于《子夏易传》者，今举两例加以说明：

1. 《益·象》曰：“风雷益，君子以见善则迁，有过则改。”

《周易正义》说：“《子夏易传》云：雷以动之，风以散之，万物皆益”（宋李衡《周易义海撮要》引亦同）。

《恒·象》曰：“雷风恒。”《周易集解》说：“宋忠曰：雷以动之，风以散之，二者常相薄，而为万物用，故君子象之，以立身守节而不易道也。”

案《益》与《恒》，就卦象而言，属于风（巽）与雷（震）上下象易（即上下卦易位），故《益》与《恒》必有联系。就二者（子夏与宋忠）所释对象而言，均释《象传》对《益》《恒》大象的解说。就所引用的内容而言，二者均引自《说卦传》“雷以动之，风以散之”，且《子夏传》所谓“万物皆益”意即宋忠所谓的“而为万物用”。由此可风，宋忠对《恒·象》之解取之于子夏对《益·象》之释。

2. 《夬》九五：“苋陆夬夬。”

《释文》：“苋陆，宋忠云：苋，苋菜也。”此与《说文》同。对“苋陆夬夬”之“苋”，上文已讲过，孟喜作兽名，虞氏以苋为悦，惟《子夏传》认为“苋陆”属于草菜植物类。知宋忠于此乃从《子夏易传》。

#### （十）、《子夏易传》对翟元的影响

翟元，生平不详，学者大多认为属于晋人。《周易集解》称为翟元，《释文》称为翟子玄，为《荀氏九家》之一。考其《易》注解文，发现其有两处取之于《子夏传》，今述之如下：

1. 《晋》九四：“晋如鼫鼠。”

《释文》：“鼫，《子夏传》作硕鼠。”

《吕氏古易音训》引晁说之曰：“翟元作硕鼠。”案《周易集解》、李衡《周易义海撮要》所引翟元《易》注亦称硕鼠，这里翟元显然取《子夏易传》说。

2. 《困》九四：“来徐徐”

《释文》：“来徐徐，子夏作茶茶，翟同。”

#### （十一）、《子夏易传》对《九家易》的影响

《九家易》又称《荀氏九家易》或《荀爽九家集注》，陆德明《释文》称其九家为：荀爽、京房、马融、郑玄、宋忠、虞翻、陆绩、姚信、翟子玄。《九家易》当中虽不包括《子夏易传》，但从上文所述可知，九家均程度不同地受到了《子夏易传》的影响，故作为一部书而言，《九家易》自然也受到其影响。这里，我们举例加以说明：

1. 《说卦》：“艮为狗。”

项安世《周易玩辞》说：“《九家易》曰：艮主斗，故犬三月而生，斗行十三时而日出，故犬十三日而开目。斗屈故犬卧屈。斗行四匝，故犬夜绕室。火精畏水，故犬斗以水沃而解。”《周易集解》说：“《九家易》曰：艮止，主守御也。艮数三，七九六十三。三主斗，斗为犬。故犬怀胎三月而生。斗运行十三时日出，故犬十三日而开目。斗屈，故犬卧屈也。斗运行四市，犬亦夜绕室也。火之精畏水，不敢饮，但舌舐水耳。犬斗，以水灌之，则解也。犬近奎星，故犬淫当路，不避人者也。”

项安世《周易玩辞》在引《九家易》上述之言曾说：“子夏曰：斗主狗，斗止而动，艮之象也。”另外，我们在前文第二节中曾讲过，《孔子家语》曾载子夏说：“七九六十三，三主斗，

斗主狗，故狗三月而生。”由此可知，《九家易》对“艮为狗”的解释，完全取之于子夏。再者，《九家易》对《说卦》“巽为鸡”“坎为豕”的解说，亦同样取之于子夏。读者可参阅《周易集解》及前文第二节《孔子家语》载子夏的一大段话，这里不多述。

## 2. 《丰》九三：“日中见沫。”

上文已讲过，子夏认为沫为“星之小者”（《释文》）。《周易集解》说：“《九家易》曰：沫，斗杓后小星也。”此亦取之于子夏。

## 3. 《未济》

《汉上易传》说：“《子夏传》曰：坎为小狐。”《九家易》逸象亦以“坎为狐”（《释文》）。

# （十二）、《子夏易传》以王肃、蜀才的影响

王肃乃三国时期宋忠弟子，于《易》亦颇有研究。蜀才，生平不详，学者一般认为属魏晋年间人。考二人《易》注解文，亦有取之于《子夏易传》者。

上文已讲过，朱震《汉上易传》于《说卦》“乾为天……为木果”一段注说：“《子夏传》曰：坎称小狐……王肃曰：坎为水为险为隐伏，物之在险，穴居隐伏，往来水间者，狐也。”这里，王肃对《子夏易传》坎何以为狐，作了进一步的解说，显然于此他从子夏说。

《大有》九二：“大车以载。”《释文》：“大车，蜀才作舆。”《吕氏古易音训》引晁说之曰：“《子夏传》作舆。”此说明蜀才于此亦从子夏说。另外，《豫》九四：“朋盍簪。”《释文》：“簪，徐侧林反，《子夏传》同，速也。郑云：速也。蜀才本依京义从郑。”这里，蜀才实际上是取子夏说。

# （十三）、《子夏易传》对孔颖达、陆德明、崔憬、李鼎祚的影响

《子夏易传》不仅对两汉及魏晋时期的易学家影响较大，而且至隋唐时期，尽管其书已残缺成两卷，但唐代学者乃至皇帝对其仍然极为推崇。

## 1. 《子夏易传》对孔颖达的影响

前文已讲过，唐玄宗曾下诏欲令《子夏易传》立于学官，但由于其书残缺，再加上刘知几和司马贞以《汉书·艺文志》未著录为由极力反对，便只好作罢。这充分体现了《子夏易传》在唐初影响之大。唐初孔颖达奉诏撰定五经《正义》，其《周易正义》虽以王弼注为本，但他于《正义》中亦众引诸家，其中尤重《子夏易传》。据笔者详细考证，孔氏引自《子夏易传》者，共计十二处。这里不再重述其所引的内容，只标出其所引的出处，以供读者对此有兴趣者进一步查阅。

- (1) . 《第八论谁加经字》首引。
- (2) . 《乾》：“元亨利贞”疏引。
- (3) . 《屯》六二疏引。
- (4) . 《小畜》上九疏引。
- (5) . 《泰》上六疏引。
- (6) . 《咸》九五疏引。
- (7) . 《益·象》疏引。
- (8) . 《夬》九五疏引。
- (9) . 《遁》上九疏引。

(10) .《姤》九五《象》疏引。

(11) .《井》九二《象》疏引。

(12) .《井》六四《象》疏引。

孔氏对上述所引《子夏易传》诸说，几乎均从之。

## 2、《子夏易传》陆德明的影响

陆德明是唐初著名的经学家、易学家，其于《经典释文》中对《周易》的文字训诂，有多处引《子夏易传》诸说，足见其对《子夏易传》的重视。至于具体内容，读者可详阅《释文》。

## 3、《子夏易传》对崔憬的影响

崔憬乃孔颖达之后的唐代著名易学家，曾著《易探玄》（见《周易集解》“大衍之数”李鼎祚注引），具有勇敢的易学批评精神。《周易集解》于《系辞传》“大衍之数五十”及“若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备”两处，引述了崔憬对当时官方颁布的孔氏《周易正义》提出的尖锐的批评，足见其献身于易学的无畏精神和严谨的治学态度。考其《易》注辑文，曾有一处乃坚定不移力排俗说地倡导《子夏易传》说。

《师》：“师，贞，丈人吉。”《释文》：“贞丈人吉，丈人以严庄之称，郑云能以法度长于人。”王弼注：“丈人，严庄之称。”陆绩注：“丈人者，圣人也”（《周易集解》）。可见，自汉魏至唐，学者多作“丈人”。宋程迥《周易古占法》、元李简《学易记》、宋郑刚中《周易窥余》、明熊过《周易象旨决录》等均引《子夏易传》作：“师，贞，大人吉。”此表现《子夏易传》与众不同，独作“大人”。崔憬于此力主《子夏易传》说，他说：“《子夏传》作大人，并王者之师也”（《周易集解》），这里，不仅体现了崔憬的观点，同时，其以“《子夏传》作大人”为论据，亦反映了《子夏易传》至少在文字训诂方面的权威地位。

## 4、《子夏易传》对李鼎祚的影响

李鼎祚也是唐代著名易学家，其《周易集解》中亦引自《子夏易传》五处，这一点前文已讲过。最能表现其推崇《子夏易传》之处，也是在对《师》“丈人”的解释上。他在《周易集解》中引述了崔憬的观点之后，加案语说，“师，众。贞，正也。能以众正，可以王矣，故老子曰：城中有四大，而王居其一焉。由是观之，则知夫为王者，必大人也，岂以丈人而为王哉！故《乾·文言》曰：夫夫人与天地合德、与日月合明，先天而不违，后天而奉天时，天且不违，而况于人乎！况于行师乎！以斯而论，《子夏传》作‘大人’，是也。今王氏（王弼）曲解大人为丈人，臆云严庄之称，学不师古，匪说攸闻，既误违于经旨，辄改正作大人明矣。”我们认为，李氏力从《子夏易传》未尝不可，但称王弼“学不师古”，也未免有些过分。前代主“丈人”说并非王弼一人，《释文》曾明言郑玄主“丈人”说，而且《周礼·春官·天府》疏引郑玄说：“丈之言长，能御众，有正人之德，以法度为人之长，吉而无咎，谓天子诸侯主军者。”当然，也许在李鼎祚心目中，郑玄称不上“古师”，惟有《子夏易传》才称得上上古之师。王弼从郑玄而未从《子夏传》，故李氏称其为“学不师古”。

## （十四）、《子夏易传》对宋以后易学家的影响

唐以后的宋代以至于当今，《子夏易传》仍然不同程度地影响着许多易学家。宋朱震于《汉上易传》中尤为推崇《子夏易传》，宋郑刚中《周易窥余》、宋项安世《周易玩辞》、宋程迥《周易古占法》、宋李衡《周易义海撮要》，明熊过《周易象旨决录》等等，也时常援引



《子夏易传》诸说。尤其值得一提的是,《子夏易传》对《乾》元亨利贞四个字作了较为准确的解释:“元,始也。亨,通也。利,和也。贞,正也……”(《周易集解》)这一解释,就语言文字表达而言,规范而简练;就概括天地人三才之道而言,全面而深刻,实在是胜于《文言》及《彖传》的解说。故后世易学家无论是象数派,还是义理派,其《易》学著作无论是官方颁修,还是私家撰述,于“元亨利贞”之释,几乎皆从《子夏易传》。唐代易学家对此一般直引《子夏易传》,如孔颖达《周易正义》、李鼎祚《周易集解》等。至宋代朱子作《周易本义》亦援引子夏此说,只是改“元,始也”为“元,大也”。事实上,朱子此改,乃弄巧成拙。清代易学家毛奇龄《仲氏易》说:“朱子作《本义》,作大亨而利于正,后人多非之。以元亨作大亨,则‘大哉乾元’可曰大哉乾大乎?”因此,《子夏易传》称“元,始也”,还是比较准确的。然而,由于朱子乃名儒,故后世易家亦有取之者,如宋俞琰《周易集说》、明来知德《周易集注》、清李光地《周易折中》等等。应当说,后世易学家无论把“元亨利贞”解为春夏秋冬,还是东南西北,还是仁义礼智等等,均是对《子夏易传》之释在天地自然界或人类社会某一方面某一领域的进一步具体的说明而已。《子夏易传》高度准确地概括抽象出“始也”、“通也”、“和也”、“正也”,揭示了天地自然界和人类社会发展的普遍规律。后世易家的种种解释,万变不离其宗——《子夏易传》注。以至于当代也是如此,尚秉和先生在对“元亨利贞”进行解说时,首先直引《子夏易传》上注,足见其影响之深之广。

### 第三节 卦演天时

——孟喜、京房之卦气说

#### 一、卦气略论

“卦气”,乃以气为本,取《周易》六十四卦与一年十二月的气候相配合,以作为占验之用。此说是汉《易》“象数”学的一个重要内容,旧传出于西汉孟喜,而畅行于焦延寿弟子京房。

卦气说的基本法则,即以六十四卦中的《坎》、《离》、《震》、《兑》为四正卦;余六十卦,卦主六日七分,合周天之数。内辟卦十二(《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《乾》、《姤》、《遯》、《否》、《观》、《剥》、《坤》),称“消息卦”,实即《乾》、《坤》十二爻阴阳消长情状的显示。“四正卦”主春、夏、秋、冬四时,爻主二十四节气;“十二辟卦”主十二辰,爻主七十二候;其六十卦既主六日七分,则三百六十爻共主三百六十五日四分日之一。其中辟卦象征“君”,余卦象征“臣”,四正卦象征“方伯”;值日的六十卦中,每五卦配以“公”、“辟”、“侯”、“大夫”、“卿”的名义,反复不已。于是,一年四季的二至二分,风雨寒温的变迁交易,均以应合卦爻为节度。

“卦气”说的内在蕴蓄则是颇为复杂、丰富的。择其要者析之,约可就“四正卦”、“六十卦次序”、“十二辟卦”、“公辟侯大夫卿之名”、“六日七分”、“七十二候”等六端详为论证。

### （一）四正卦的确立

《周易》六十四卦，为何要选取《坎》、《离》、《震》、《兑》为四正卦而立四方、四时呢？考其本源，还得追溯到《十翼》中的《说卦传》关于八卦方位的一节记述：“万物出乎震，震，东方也”；“离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也”；“兑，正秋也，万物之所说”；“坎者，水也，正北方之卦也”。

《说卦传》此节所言八卦方位，即以八卦配八方，后人谓之“后天方位”。就其中四正卦来看，乃以震为东方，属春；离为南方，属夏；兑为西方，属秋；坎为北方，属冬。“卦气”说取四正卦以配四方、四时，实与《说卦传》所述吻合不悖。只是《说卦传》特指三画卦的方位、季节象征，而“卦气”说中的“四正卦”则用六画之卦（重卦）。

再考《易纬·稽览图》曰：“《坎》、《震》、《离》、《兑》，已上四卦者，四正卦，为四象。”又曰：“冬至日在《坎》，春分日在《震》，夏至日在《离》，秋分日在《兑》。四正之卦，卦有六爻，爻主一气。”（按，惠栋《易汉学》引此文作《是类谋》，盖偶失检，说见吴翊寅《易汉学考》。）这里，把“四正卦”象征四时节气的特点揭示得颇为明确。而《易纬·乾元序制记》则更为详尽地指出：

《坎》初六，冬至，广莫风；九二，小寒；六三，大寒；六四，立春，条风；九五，雨水；上六，惊蛰。《震》初九，春分，明庶风；六二，清明；六三，谷雨；九四，立夏，温风；六五，小满；上六，芒种。《离》初九，夏至，景风；六二，小暑；九三，大暑；九四，立秋，凉风至；六五，处暑；上九，白露。《兑》初九，秋分，闾阖风，霜下；九二，寒露；六三，霜降；九四，立冬，始冰，不周风；九五，小雪；上六，大雪也。

这段文字，具体列举了《坎》、《震》、《离》、《兑》四正卦的二十四爻分主四时、二十四节气的象征体例，足见在《易纬》出现的时代，“卦气”说已经流行甚久，而“四正卦”的意义也早已确定了。

至于孟喜所传“卦气”学说，其专著已久佚不存，唯《新唐书·历志》载僧一行《卦议》中颇有引述。其中一节专明“四正卦”之文云：

《坎》、《离》、《震》、《兑》，二十四气，次主一爻：其初则二至、二分也。《坎》以阴包阳，故自正北，微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，《坎》运终焉。春分出于《震》，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之，极于南正，而丰大之变穷，《震》功究焉。《离》以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，《离》运终焉。仲秋阴形于《兑》，始循万物之末，为主于内，群阳降而承之，极于北正，而天泽之施穷，《兑》功究焉。故阳七之静始于《坎》，阳九之动始于《震》，阴八之静始于《离》，阴六之动始于《兑》。故四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣。

可见，孟喜是以《坎》、《离》、《震》、《兑》四卦的二十四爻，分主一年的二十四气；其中《坎》卦初爻主冬至，《离》卦初爻主夏至，《震》卦初爻主春分，《兑》卦初爻主秋分，其余诸爻亦各主一气。文中“阳七”指少阳（其数七），“阳九”指老阳（其数九），“阴八”指少阴（其数八），“阴六”指老阴（其数六），四者合言“阴阳老少”，或“七八九六”，亦称“四

象”。所谓“阳七之静始于《坎》”，即言坎卦之象（☵）为两阴包一阳，少阳未及于变，故静于坎中，于数为“七”；“阳九之动始于《震》”，言震卦之象（☳）为一阳动于二阴之下，阳动必进，老阳极而生变，故动于震下，于数为“九”；“阴八之静始于《离》”，言离卦之象（☲）为两阳包一阴，少阴未及于变，故静于离中，于数为“八”；“阴六之动始于《兑》”，言兑卦之象（☱）一阴动于二阳之上，阴动则退，老阴极而生变，故动于兑上，于数为“六”。回视前文所引《易纬·稽览图》云四正卦为“四象”，亦与孟喜之说密相契合。

显然，“卦气”说中“四正卦”的确立，根抵于《说卦传》的八卦方位说，其象征旨趣主于东西南北四方、春夏秋冬四时以及一年中的二十四气，甚至还波及“七八九六”、“阴阳老少”（即“四象”）之义。因其所象征的方位、时节的意义重大，故又有“方伯卦”之称。

## （二）六十卦的次序

“卦气”说既以“四正卦”主四方、四时，又以余下的六十卦主六日七分，爻主三百六十五日四分日之一，合周天之数。这六十卦前后相承，与一年中十二月的气候配合，有一定的推衍次序，称为“六十卦次序”。

这种次序，我们细察《卦气六日七分图》（见前文所引）中六十卦周旋罗列的情状，便可见其规模。而《易纬·稽览图》列有《小过》至《临》六十卦，郑玄注于每五卦标示“寅”至“丑”十二辰，各卦相承次序与孟喜、京房的“卦气”说正相同。至《魏书·律历志》载《正光历·求四正术》，亦叙六十卦相承次序，甚为明确：

十一月《未济》、《蹇》、《颐》、《中孚》、《复》，十二月《屯》、《谦》、《睽》、《升》、《临》，正月《小过》、《蒙》、《益》、《渐》、《泰》，二月《需》、《随》、《晋》、《解》、《大壮》，三月《豫》、《讼》、《蛊》、《革》、《夬》，四月《旅》、《师》、《比》、《小畜》、《乾》，五月《大有》、《家人》、《井》、《咸》、《姤》，六月《鼎》、《丰》、《涣》、《履》、《遯》，七月《恒》、《节》、《同人》、《损》、《否》，八月《巽》、《革》、《大畜》、《贲》、《观》，九月《归妹》、《无妄》、《明夷》、《困》、《剥》，十月《艮》、《既济》、《噬嗑》、《大过》、《坤》。

这是本于《稽览图》的说法。由此可见，六十卦与十二月气候相配的规律，是每五卦值一月；而何卦值何月，均有一定的安排。

不过，这六十卦的次序，究竟起于何卦、终于何卦呢？从《稽览图》与《魏书·律历志》的记载看，前者始于《小过》、终于《临》，按正月（寅月）至十二月（丑月）的顺序排列；后者始于《未济》、终于《坤》，按十一月（子月）至十月（亥月）的顺序排列。两者的终始之次已有差异。而诸家所传孟、京《卦气图》，其六十卦次序列为圆式，连贯周旋，无有终始。那么，六十卦排次果真没有首卦与终卦的区分吗？

其实，还是有线索可以查考的。据《稽览图》篇首“甲子卦气起《中孚》”一语，已明示《中孚》为卦气之始；而郑玄注云：“卦气，阳气也”，《中孚》在卦气学说体系中正值“冬至”微阳初动之时，为一年之间阳气复苏的象征，故居六十卦之首于理颇通。再考各家所传《卦气图》，无论详略繁简，均以《中孚》卦居于圆圈的正北子位，亦可知六十卦的规范次序当始于《中孚》、终于《颐》，首尾相衡，犹如一年三百六十五日周而复始地循环流转。

六十卦相承以配十二月的次序既明，或许有人还要问：为何非要用这种次序以配月呢？它

们依次相承的内在含义何在呢？俞樾《卦气直日考》曾云：

以《坎》、《离》、《震》、《兑》为四正卦，而以《中孚》以下六十卦分直三百六十五日四分日之一，诸卦次序，莫详其义。然扬子《太玄》八十一首，始以《中》准《中孚》，终以《养》准《颐》，次第皆与此合，知其必有所受之矣。

俞氏只是推考扬雄的拟《易》作品《太玄经》八十一首以《中》为始、以《养》为终，谓即模拟“卦气”说的六十卦体系中以《中孚》居首、以《颐》告终的次序，借以证明六十卦次序“必有所受”。至于六十卦相承之义，他却以“莫详”而避言之。可见这一问题颇难理清。但俞樾之前的学者黄宗羲，在所著《易学象数论》中曾对六十卦次序的寓意作过一番探讨，并附有较为简明的解说，两汉经师沿用已久的卦气分六十卦值日的次序，尚包含着古代人运用《易》卦的阴阳象征以解释大自然气候发展变化规律的一种尝试。

### （三）十二辟卦的精义

在六十卦配月值日的体系中，最为重要的起主导作用的当推“十二辟卦”。

十二辟卦，指《周易》六十四卦中的十二个特殊卦形，在“卦气”说的六十卦体系中为主体卦，以配合一年十二月的月候，喻示自然界万物“阴阳消息”的意义，故又称“十二月卦”、“十二消息卦”，亦简称“辟卦”、“月卦”、“候卦”、“消息卦”。“辟”字之义，犹言“君”、“主”，即谓此十二卦为十二月之主。

十二辟卦分别为：《复》卦（䷗），配十一月（子月）；《临》卦（䷒），配十二月（丑月）；《泰》卦（䷊），配正月（寅月）；《大壮》卦（䷡），配二月（卯月）；《夬》卦（䷪），配三月（辰月）；《乾》卦（䷀），配四月（巳月）；《姤》卦（䷫），配五月（午月）；《遯》卦（䷠），配六月（未月）；《否》卦（䷋），配七月（申月）；《观》卦（䷓），配八月（酉月）；《剥》卦（䷖），配九月（戌月）；《坤》卦（䷁），配十月（亥月）。仅仅从这十二卦的特殊卦形来看，我们就不难感觉到所喻示的阴阳两爻递相消长的变化过程，而与十二月的月候特征颇可契合。

十二辟卦的来源甚古，其说首见于《归藏》：“子《复》，丑《临》，寅《泰》，卯《大壮》，辰《夬》，巳《乾》，午《姤》，未《遁》，申《否》，酉《观》，戌《剥》，亥《坤》。”（马国翰《玉函山房辑佚书》）尚秉和先生既指明十二辟卦已见《归藏易》，又云：“《左传》（成公十六年载晋侯筮与楚战）得《复》卦，曰‘南国蹙，射其元，王中厥目’，以《复》居子”，其运用十二辟卦解《易》“尤为显著”（见《周易尚氏学》）。尚先生之论，宜为有据。

《易纬·乾凿度》指出：“圣人因阴阳，起消息，立乾坤，以统天地。”又指出：“消息卦，纯者为帝，不纯者为王。”《易纬·乾元序制记》亦曰：“辟卦，温气不效六卦，阳物不生，土功起。”郑玄注：“六卦，谓《泰》卦、《大壮》也，《夬》、《乾》、《姤》也。”（《四库全书》馆臣注云“《姤》下尚当有《遯》卦，疑脱文。”）又曰：“寒气不效六卦，不至冬荣，实物不成。”郑玄注：“六卦，谓《否》、《观》、《剥》、《坤》、《复》、《临》。”根据《易纬》的此类论述，及郑玄所注，足证十二辟卦的应用由来已久。自西汉孟喜、京房倡扬“卦气”说，十二辟卦即颇为流行；而《易》家据辟卦以解《易》者，尤不乏其人，如东汉马融、郑玄、荀爽、虞翻以后，直至清季研治汉《易》的学者，莫不采用十二辟卦之义为说，影响甚大。尚秉和先生云：“后汉人注《易》，往往用月卦而不明言，以月卦人人皆知，不必揭出。其重要可知矣。”（《周易尚氏学》）

#### (四) 公辟侯大夫卿的命名

在“卦气”学说以六十卦配月值日的体系中，每五卦共值一月，分别配以“公”、“辟”、“侯”、“大夫”、“卿”的名称，反复不已。如《中孚》为“公”，《复》为“辟”，《屯》为“侯”，《谦》为“大夫”，《睽》为“卿”；《升》又为“公”，《临》为“辟”，《小过》为“侯”，《蒙》为“大夫”，《益》为“卿”，如是周而复始，配于六十卦以相从十二月二十四气七十二候的流转衍变。

以“公”、“辟”、“侯”、“大夫”、“卿”的名目配入六十卦，其说在《易纬》中亦有言及。《易纬·稽览图》卷末列六阳月三十卦，六阴月三十卦，凡称“三公”者十二卦（三公即“公”），称“天子”者十二卦（天子即“辟”），称“侯”者十二卦，称“大夫”者十二卦，称“九卿”者十二卦（九卿即“卿”），与孟喜、京房卦气说中配月值日的六十卦的名称一一相同。《易纬·乾元序制记》有“消息十二月”、“三公十二月”（按，《四库全书》馆臣注谓“三公”下“尚应有‘九卿’一条，方合五德之数，盖有脱文也”）、“大夫十二月”、“诸侯十二月”诸语，并称配月的六十卦“合五德之分”，郑玄注曰：“五德，辟、公、卿、大夫、诸侯也。”可见，用此五名配入六十卦，由来已久。《魏书·律历志》载《正光历》云：“四正为方伯，《中孚》为三公、《复》为天子、《屯》为诸侯、《谦》为大夫、《睽》为九卿，《升》还从三公，周而复始。”俞樾《卦气值日考》认为此例“盖必京氏以来相承之旧说”。

但诸卦分别称为“公”、“辟”、“侯”、“大夫”、“卿”的意义，似仍隐约难明。清人庄存与《卦气解》对此分析说：

辟卦十二，乾坤之爻各三十六；侯卦十二（指《屯》、《小过》、《需》、《豫》、《旅》、《大有》、《鼎》、《恒》、《巽》、《归妹》、《艮》、《未济》），乾坤之爻各三十六；凡百四十有四画，合坤之策。辟治天下，侯治一国，皆君道也。辟以序，而侯以错，让于辟也，臣道也。公卦十二（指《中孚》、《升》、《渐》、《解》、《革》、《小畜》、《咸》、《履》、《损》、《贲》、《困》、《大过》），乾爻四十一，坤爻三十一，有师保之谊焉。卿卦十二（指《睽》、《益》、《晋》、《蛊》、《比》、《井》、《涣》、《同人》、《大畜》、《明夷》、《噬嗑》、《颐》），乾爻三十五，坤爻三十七，让于侯也。大夫卦十二（指《谦》、《蒙》、《随》、《讼》、《师》、《家人》、《丰》、《节》、《革》、《无妄》、《既济》、《蹇》），乾爻三十二，坤爻四十，让于卿也。公、卿、大夫，凡二百一十有六画，合乾之策也。

此说以乾坤爻数释五种名称的含义，其用心颇细，虽未必能令人理解冰释，但亦足资备为参考。

#### (五) 六日七分的划定

如前所述，汉《易》“卦气”说的基本法则，是取六十四卦中的《坎》、《离》、《震》、《兑》为四正卦，主四时；余六十卦，卦主六日七分，爻主三百六十五日四分日之一，称为“六日七分”法。

对这一方法的解说，当与古代历法结合起来分析。中国古代历学，以三百六十五日又四分之一日为一年，“卦气”说中的六十卦既主一年之期，则将  $365\frac{1}{4}$  日除以 60，商数为  $6\frac{7}{80}$  日，

即六十卦中的每卦相当于六日又八十分之七日，这就是“六日七分”之所由来。

“六日七分”法盛行于汉代，除孟喜、京房等人广为运用之外，《易纬》中亦有较为详细的记载。《易纬·稽览图》曰：“甲子卦气起《中孚》，六日八十分日之七。”（郑玄注：“六以候也，八十分为一日；之七者，一卦六日七分也。”）又曰：“每岁十二月，每月五卦，卦六日七分，每期三百六十五日四分日之一。”（按，此文据《四库全书》校本改正。）又曰：“《是类谋》以此四正之卦，卦有六爻，爻主一气；余六十卦，卦主六日七分，八十分日之七，正岁三百六十五日四分日之一，六十而一周。”（按，此文《四库全书》馆臣谓“当为后人所加”；俞樾《卦气直日考》云“《是类谋》之文，载入《稽览图》，后人所附益也”。）这些资料表明，在《易纬》流行之时，“六日七分”法即已划定并广为人们所运用。

“六日七分”法的划定，与“四正卦”的确立，使《易》卦配合时节、月候以值日的体系全面形成，也是“卦气”学说与古代历法密相联系的一方面重要体现。

### （六）七十二候配卦

所谓“七十二候”，即一年十二月风雨寒温规律反映于各类物候的总称；我国古代气象学家以五日为一候，一个节气三候，每月六候，故每年有七十二候。如正月六候，其中立春含“东风解冻”、“蛰虫始振”、“鱼上冰”三候，雨水含“獭祭鱼”、“鸿雁来”、“草木萌动”三候即是。

“七十二候”之说，其源甚古。《逸周书·时训篇》载之已详。《易纬·乾凿度》云：“天气三微而成一著，三著而成一体。”郑玄注：“五日为一微，十五日为一著，故五日有一候，十五日成一气。”《素问·六节藏象论》载岐伯之说亦曰：“五日谓之候，三候谓之气，六气谓之时，四时谓之岁。”这些，均可反映古人对“七十二候”的研探及重视。

然而，以“七十二候”与《易》卦相配，当盛行于汉代《易》家的“卦气”说推广之际。在“卦气”说体系中，将《易》卦配入“七十二候”的程式可析为两类：

其一，以十二辟卦的七十二爻配“七十二候”。“卦气”说既用十二辟卦主十二月的月候，则每卦六爻，十二卦共七十二爻，恰好与十二月的“七十二候”相互配合，以明一年气候的变化规律。

其二，以四正卦以外的六十卦配“七十二候”。在“卦气”说中，六十卦之用既是配入十二月，喻示一年气候的变化规律，则六十卦的运行亦可与一年“七十二候”相互配合。这种配合，又与“四正卦”（《坎》、《离》、《震》、《兑》）的二十四爻所主二十四气各为相应。

“卦气”说的应用，其初虽侧重于占验，但因其内容颇涉气候、气象、历法等问题，故后来又对历学产生了较显著的影响，《魏书·律历志》、《旧唐书·历志》、《新唐书·历志》均有关于“卦气”的详细记载。因此，“卦气”说中所含古代历学、气候学等方面的知识，又是我国科技史研究中值得参考的重要资料。

## 二、孟喜说“卦气”

据《汉书·儒林传》记载，孟喜于汉宣帝甘露三年（公元前51年），曾“与五经诸儒杂论同异于石渠阁”。他也是当时有名的今文经学家，参加了汉宣帝召集的经学讨论会。关于孟喜的易学，又说：“得易候阴阳灾变书”，即以阴阳说解说《周易》，以此推测气候的变化，推

断人事的吉凶。孟喜是汉易中卦气说的倡导者。其易章句，已失传；其易说的一部分，保存在唐僧一行的《卦议》中。一行评论说：“十二月卦，出于孟氏章句，其说易本于气，而后人以人事明之。”此是说，其易学的特点是以《周易》卦象解说一年节气的变化，即以六十四卦配四时，十二月，二十四节气，七十二候，这就是所谓卦气。一行《卦议》引孟喜说如下：

自冬至初，中孚用事。一月之策，九六七八，是为三十。而卦以地六，候以天五。五六相乘，消息一变。十有二变而岁复初。坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻。其初则二至二分也。坎以阴包阳，故自北正。微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。极于正南，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之。极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎；阳九之动始于震。阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣（《新唐书》卷二十七上）。

这是说，从冬至初候开始，配以中孚卦，此即“中孚用事”。一月的日数，等于筮法中九六七八之数的总合，此即“是为三十”。“卦以地六”，是说，每月配五个卦，每卦主管六日余。所以称为“地六”，按《系辞》天地之数的说法，地六为地数中的中数。“候以天五”，“候”指七十二候。是说，七十二候的两候之间，五日有余。所以称为“天五”，因为五为天数中的中数。“五六相乘”，是说，五乘六为三十日，代表一个月的节气。“消息一变”，指一个月的气候的变化。一年十二月，其节气的变化，有十二阶段，往复循环，此即“十有二变而岁复初”。“坎、震、离、兑，二十四气”，是说，此四卦，称为四正卦，各主管二十四节气中的六个节气，即从冬至到惊蛰为坎卦用事，春分到芒种为震卦用事，夏至到白露为离卦用事，秋分到大雪为兑卦用事。“次主一爻”，是说，一卦六爻，每一爻又主管一个节气，如坎卦初六为冬至，九二为小寒，六三为大寒，六四为立春，九五为雨水，上六为惊蛰。其它三正卦类此。“其初则二至二分”，是说，四正卦的初爻，分别为冬至、夏至、春分、秋分。下文分别对四正卦所以主管四时的原因作了解释。按《旧唐书·历志》，其它六十卦，则配以七十二候。此六十卦，按辟（君）、公、侯、卿、大夫五爵位，分为五组，每组各有十二卦。十二辟卦为：复，临，泰，大壮，夬，乾，姤，遁，否，观，剥，坤，又称为十二月之主卦或十二月卦。十二候卦为：屯，小过，需，豫，旅，大有，鼎，恒，巽，归妹，艮，未济。其它卦分别为公、卿、大夫卦。二十四节气，每一节气分为三候即初候，次候和末候，共七十二候。配六十卦时，初候为始卦，次候为中卦，末候为终卦。凡始候二十四，配以公卦和侯卦；次候二十四，配以辟卦和大夫卦；末候二十四，配以侯卦和卿卦。六十卦配七十二候，缺十二卦，则以侯卦补之。侯卦又分为内外。每月的月首称为节，月中称为中，二十四称气，又分为中气和节气两类，中气十二，节气十二。就一年的节气变化说，十一月中冬至，初候为公卦中孚，次候为辟卦复，末候为侯卦屯内。此为一年节气变化的开始。到次年十一月节大寒末候颐卦，为一年节气变化的终结。此即孟喜所说：“四象之变，皆兼六爻，而中、节之应备矣。”唐僧一行依据孟喜的说法，制一卦气图（图31）（见《旧唐书》卷二十八下）。

以下图式，未必都是孟喜的说法。但四正卦说，十二月卦说，六十卦配以七十二候，皆出于孟喜易学，这是可以肯定的。

## 卦 气 图

常气	月中节四正卦	初始候卦	次中候卦	末终候卦
冬至	十一月中坎初六	蚯蚓结公中孚	麋角解辟复	水泉动侯屯内
小寒	十二月节坎九二	雁北乡侯屯外	鹊始巢大夫谦	野鸡始鸣卿睽
大寒	十二月中坎六三	鸡始乳公升	鸷鸟厉疾辟临	水泽腹坚侯小过内
立春	正月节坎六四	东风解冻侯小过外	蛰虫始振大夫蒙	鱼上冰卿益
雨水	正月中坎九五	獭祭鱼公渐	鸿雁来辟泰	草木萌动侯需内
惊蛰	二月节坎上六	桃始华侯需外	仓庚鸣大夫随	鹰化为鸠卿晋
春分	二月中震初六	玄鸟至公解	雷乃发声辟大壮	始电侯豫内
清明	三月节震六二	桐始华侯豫外	田鼠化为鴽大夫讼	虹始见卿蛊
谷雨	三月中震六三	萍始生公革	鸣鸠拂其羽辟夬	戴胜降于桑侯旅内
立夏	四月节震九四	蜩鸣侯旅外	蚯蚓生大夫师	王瓜生卿比
小满	四月中震六五	苦菜秀公小畜	靡草死辟乾	小暑至侯大有内
芒种	五月节震上六	螳螂生侯大有外	鸛始鸣大夫家人	反舌无声卿井
夏至	五月中离初九	鹿角解公咸	蜩始鸣辟姤	半夏生侯鼎内
小暑	六月节离六二	温风至侯鼎外	蟋蟀居壁大夫丰	鹰乃学习卿涣
大暑	六月中离九三	腐草为萤公履	土润溽暑辟遁	大雨时行侯恒内
立秋	七月节离九四	凉风至侯恒外	白露降大夫节	寒蝉鸣卿同人
处暑	七月中离六五	鹰祭马公损	天地始肃辟否	禾乃登侯巽内
白露	八月节离上九	鸿雁来侯巽外	玄鸟归大夫萃	群鸟养羞卿大畜
秋分	八月中兑初九	雷乃收声公賁	蛰户辟观	水始涸侯归妹内
寒露	九月节兑九二	鸿雁来宾侯归妹外	雀入大水为蛤大夫无妄	菊有黄华卿明夷
霜降	九月中兑六三	豹乃祭兽公困	草木黄落辟剥	蛰虫咸俯侯艮内
立冬	十月节兑九四	水始冰侯艮外	地始冻大夫既济	野鸡入水为蜃卿噬嗑
小雪	十月中兑九五	虹藏不见公大过	天气上腾地气下降辟坤	闭塞而成冬侯未济内
大雪	十一月节兑上六	鹖鸟不鸣侯永济外	虎始交大夫蹇	荔挺生卿颐

图 31



孟喜的卦气说，怎样形成的？有何理论意义？其一，此说来于《礼记·月令》，《吕氏春秋·十二纪》，《淮南子》的《天文训》和《时则训》。这几篇都讲一年气候的变化，其中关于二十四节气的区分，七十二候的说法大体具备。孟喜不过是以六十四卦解说一年节气的变化。他以坎、震、离、兑以四正卦，主管一年四季，又是本于《说卦》八卦方位说。《说卦》中“万物出乎震，震东方也……”一段话，以图式示之，如下（图 32）：

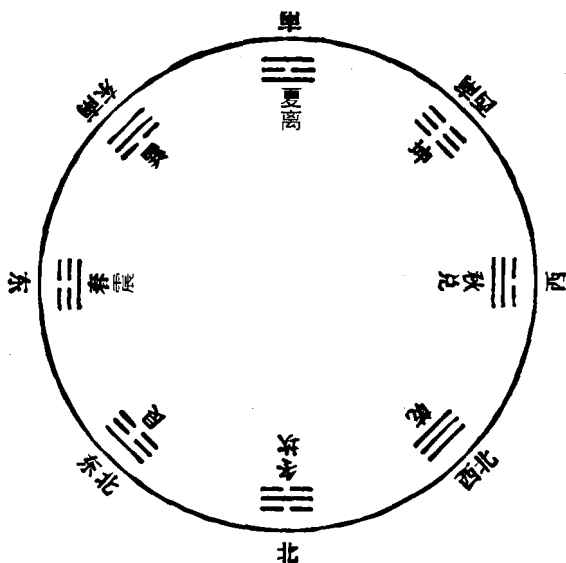


图 32

上文所引孟喜对坎卦的解释说：“坎以阴包阳，故自北正。”“以阴包阳”，“指坎卦象，两阴爻，中为阳爻。此卦居于正北方，即“自北正”。其中阳爻表示阳气开始萌动，但还未上升，故此卦初九爻为十一月冬至。可是到二月，凝固之气消失，坎卦用事结束，此即“坎运终焉”。其释震卦说：“春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。”是说，震卦三初画，为阳爻，表示万物初生，乃一卦之主，其上两阴爻皆顺从之，意味着阳气兴起，故此卦初九爻为春分。可是，其气运行到正南方，丰盛万物的作用已尽，震卦用事，至此结束。其解离卦说：“离以阳包阴，故自南正。”“以阳包阴”，指离卦二象，两阳爻，中为阴爻。居于正南方，所以说“自南正”。其中阴爻表示“微阴生于地下”，阴气还未彰明，故此卦初九爻为夏至。可是到八月，草木衰落，“文明之质衰”，离卦用事，至此结束。其释兑卦说：“仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之。”是说，兑卦三阴爻居上位，表示万物开始衰落，为一卦之主，其下两阳爻奉承之，意味阴气兴起，故此卦初九爻为秋分。可是其气运行到正北方，成就万物之功已穷尽，兑卦用事，至此结束。总之，“阳七之静始于坎”，“阳七”指坎卦中阳爻，乃少阳之象，表示阳气尚未兴起；“阳九之动始于震”，“阳九”指震卦中的阳爻，为老阳之象，表示阳气兴起；“阴八之静始于离”，“阴八”指离卦中的阴爻，乃少阴之象，表示阴气尚未兴起；“阴六之动始于兑”，“阴六”指兑卦中的阴爻，乃老阴之象，表示阴气兴起。孟喜的这些说法，显然，是对《说卦》中的八方四时说的阐发。以四季配四方，见于《月令》等著作。太阳从东方升起，使人感到暖和，所以以东方配春天。太阳西落，使人感到阴凉，所以以西方配秋天。处于中原地区的人，认为南方热，北方寒，所以以南方

配夏天，北方配冬天。《说卦》以坎离震兑相配，是取此四卦的卦义。震为动，表示万物初生，所以配春天，东方。离为明，表示万物茂盛皆相见，故配夏天，南方。兑为悦，表示万物长成而喜悦，配秋天，西方。坎为劳，表示万物皆疲劳，闭藏，配冬天，北方。孟喜则以奇偶之数 and 爻象解释此四卦。以阳爻奇数代表阳气；阴爻偶数代表阴气。把阳卦坎、震视为阳气生息的过程。坎卦的阳爻，其数为七，意味阳气微弱；震卦阳爻，其数为九，意味阳气壮大。把离兑看作阴气生息的过程。离卦的阴爻，其数为八，意味阴气微弱；兑卦的阴爻，其数为六，意味阴气壮大。因为阳主进，以九为极限；阴主退，以六为极限。这样，四正卦所居的方位，便代表阴阳二气于一年之中的消息过程。可以看出孟喜将《月令》和《说卦》中的四时配四方说，发展为卦气说。其特点是以阴阳奇偶之数解释阴阳二气，以卦象中奇偶之数的变化解释阴阳二气消长的过程。此即象数之学的特征。其所说的“坎震离兑，二十四气，次主一爻”，对汉易中的占筮体例起了很大影响。

其二，孟喜提出十二月卦说，即以十二辟卦代表一年十二月，其顺序如下：

复卦䷗	十一月中	冬
临卦䷒	十二月中	冬
泰卦䷊	正月中	春
大壮卦䷡	二月中	春
夬卦䷪	三月中	春
乾卦䷀	四月中	夏
姤卦䷫	五月中	夏
遁卦䷠	六月中	夏
否卦䷋	七月中	秋
观卦䷓	八月中	秋
剥卦䷖	九月中	秋
坤卦䷁	十月中	冬

此十二卦代表一年节气中的中气。十二卦共七十二爻，代表七十二候。所以选此十二卦代表代表十二月，因为其中的刚柔二爻的变化，体现了阴阳二气消长的过程。前六卦，即从复卦到乾，表示阳爻逐渐增加，从下往上增长。复卦象为一阳生，临为二阳生，泰为三阳生，大壮为四阳生，夬为五阳生，乾卦六爻皆阳，表示阳气极盛。此为阳息的过程，同时也是阴消的过程。后六卦，从姤到坤，表示阴爻逐渐增加，阴气逐渐增长。姤卦为一阴生，遁为二阴生，否为三阴生，观为四阴生，剥为五阴生，坤六爻皆阴，表示阴气极盛。此为阴息的过程，同时也是阳消的过程。关于七十二候，复卦初九爻表示阳气始动，为十一月冬至次候，到乾卦六爻皆阳，表示阳气盛极，为四月小满次候，姤卦初六爻表示阴气始动，为五月夏至次候，到坤卦六爻皆阴，表示阴气极盛，为十月小雪次候。这样，十二辟卦又象征二十四气和七十二候的变化。此十二卦又被称为十二消息卦。就爻象的变化说，前六卦为阳息阴消，被称为息卦；后六卦为阴息阳消，被称为消卦。一年节气的变化，亦是如此。此说来于《彖》的爻位说，如以剥卦为“柔变刚”，夬卦为“刚决柔”，所谓“消息盈虚，天行也。”清惠栋于《易汉学》中，依孟喜的卦气说，制有卦气图，今取其义，制十二消息图，如下（图 33）：

## 十二消息图

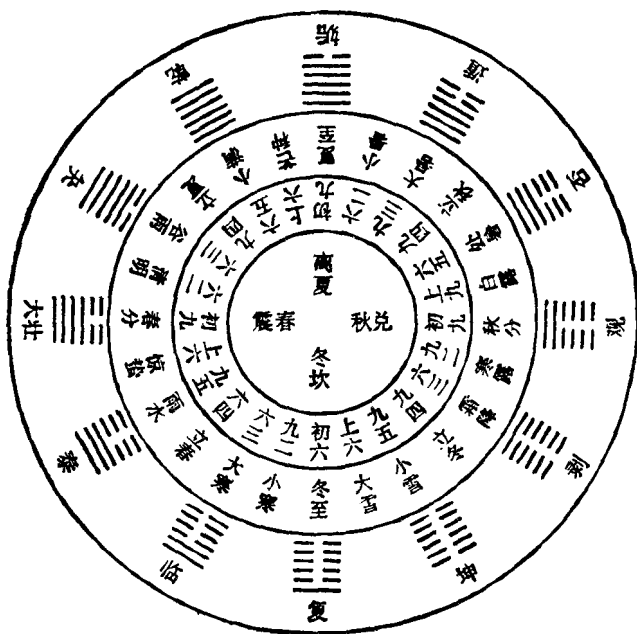


图 33

其三，孟喜以六十卦配一年的日数，认为六十卦中每月配五个卦，每卦则主管六日七分，此即“卦以地六，侯以天五”说。七分指一日之八十分之七。按此说法，六十卦所代表的总日数为三百六十五日多，当一年之日数。孟喜此说，有两个来源。一是本于律历。《淮南子·天文训》以十二律，配十二月，认为十二律又生出六十音，以六乘之，当一年之数，它说：“一律而生五音，十二律而生六十音。因而六之，六六三十六，故三百六十音，以当一岁之日。”按此说法，六十音，后又称为六十律，每律主管六日。孟喜则以六十卦，代替六十律，每卦亦主管六日。二是本于太初历。汉武帝时，制定了新的历法。天文学家邓平，依据实测，提出八十一分法，规定一月的日数为二十九日八十一分之四十三，即  $29\frac{43}{81}$ 。一年的月数为  $12\frac{7}{19}$ 。一年的日数则为  $365\frac{385}{1539}$ ，即  $365\frac{1}{4}$ 。太初历则以一年之日数为三百六十五日又四分之一日。此说同《淮南子·天文训》中律历说相比，一年之日数，多五日又四分之一日。若每日分为八十分，则五日又四分之一日共有四百二十分。以六十除四百二十，则为七分。据此，孟喜则导出六十卦，每卦主六日七分之说。可以看出，孟喜的卦气说又是同新历法太初历相适应的。

其四，孟喜认为，“自冬至初，中孚用事”，以中孚卦配冬至初候，为一年节气的开始。此说亦本于律历。按《吕氏春秋·十二纪》和《淮南子·天文训》，以十二律配十二月，皆以黄钟为十一月律。《天文训》说：“黄者土德之色，钟者气之所种（踵）也。日冬至，德气为土，色黄，故曰黄钟。”这是按五行家的说法，以中央土德，其色为黄，解释十一月律黄钟。又《管子·四时》称赞土德说：“其德和平用均，中正无私，实辅四时。”认为土有中正之德。《彖》解中孚卦说：“柔在内而得中”，认为此卦二五爻皆居中位，而又当位，有中正之义。又

西汉时期，讲五行学说的，亦以五行配五常。如刘歆于《三统历》中，以木配仁，火配礼，金配义，水配智，土配信（见《汉书·律历志》）。认为土德为信，此说，当有所本。“中孚”的“孚”，按《易传》的解释，又有信义。孟喜以中孚卦代表十一月冬至初候，一方面是取此卦的卦义，另一方面与律历中的十一月律说相配合。

其五，孟喜的卦气说又见于《易纬·稽览图》。两说相比，大同小异。《稽览图》说：

小过，蒙，益，渐，泰寅。需，随，晋，解，大壮卯。豫，讼，蛊，革，夬辰。旅，师，比，小畜，乾巳。大有，家人井，咸，姤午。鼎，丰，涣，离，遁未。恒，节，同人，损，否申。巽，萃，大畜，贲，观酉。归妹，无妄。明夷，困，剥戌。艮，既济，噬嗑，大过，坤亥。未济，蹇，颐，中孚，复子。屯，谦，睽，升，临丑。坎六震八离七兑九。已上四卦者，四正卦，为四象。每岁十二月，每月五月（卦）。卦六日七分。每期三百六十六（五）日，每四分（四分日之一）。

此说，与孟喜卦气说不同者，为以十二支配六十卦。就十二辟卦说，为复（子），临（丑），泰（寅），大壮（卯），夬（辰），乾（巳），姤（午），遁（未），否（申），观（酉），剥（戌），坤（亥）。配以十二月，则复（子）为十一月，姤（午）为五月，坤（亥）为十月。其中所说的“坎六震八离七兑九”，出于《月令》和《汉书·五行志》（见第三节），与孟喜的“坎七震九离八兑六”说不同。此外，关于配五爵位，《稽览图》则以天子、诸侯、三公、九卿、大夫称之。其它皆与孟喜卦气说同。这里有一个问题，值得讨论，即孟喜说取之于《稽览图》，还是《稽览图》取之于孟喜。按孟喜于宣帝甘露三年，参加石渠阁经学会议，当时纬书尚未流行。纬书成于哀平之际（见下一节）。孟喜卦气说，据一行所引孟喜章句，未配十二支，《稽览图》则是增益其说。又《稽览图》中有“复生，坎七日”句。此是对复卦经文“七日来复”的解释，以坎卦为十一月卦。此乃京房的卦气说（见下）。据此，《稽览图》的卦气说，当出于京房之后。

### 三、京房与《京氏易传》

西汉时期，有二京房，都讲易学。一为杨何弟子，梁丘贺的老师。一为京君明，焦延寿的弟子，“以明灾异得幸，为石显所谮诛”（《汉书·儒林传》），死于汉元帝建昭二年。这里讲的京房易，指京君明易学。现传留下来的《京氏易传》（三卷），有吴陆绩注，宋晁公武跋，乃京房解易著作之一。其它著作，皆已失传，其佚文见马国翰和黄奭所辑佚书中。京房是汉易的代表人物。他把《周易》看成是占算吉凶的典籍，从而创造了许多占算的体例，以讲占候之术而闻名。但其在占算体例的解释中，进一步发展了孟喜的卦气说，并且吸收了当时的阴阳五行学说。京氏易学实际上是以六十四卦卦象和卦爻辞为资料，讲他自己的易学体系，所以被刘向视为“异党”。但从易学史上看，其内容富有创造性，实际上是汉代官方哲学在易学中的表现。以下依据《京氏易传》提供的材料，介绍一下其易学的轮廓。

#### （一）八宫卦说

京房于《易传》中，对六十四卦排列的顺序，提出了自己的看法。他将八经卦的重卦称为“八宫”，又称为“八纯”，其排列的顺序是：乾，震，坎，艮，坤，巽，离，兑。此种顺序出于《说卦》，以乾坤为父母卦，各统率三男三女。前四卦为阳卦，后四卦为阴卦。此种排列顺序，与汉墓出土的帛书本为同一系统。每一宫卦又统率七个卦，如乾宫所属之卦，其顺

序为姤，遁，否，观，剥，晋，大有。坤宫所属之卦，其顺序为复，临，泰，大壮，夬，需，比。这样，便构成六十四卦排列顺序，始于乾卦，终于归妹。各宫卦中所属之卦，各有自己所处的地位，前五个卦分别称为一世、二世、三世、四世、五世。第六卦称为游魂，第七个卦称为归魂。京房说：“易有四世，一世二世为地易，三世四世为人易，五世八纯为天易，游魂归魂为鬼易”（《京氏易传》）。惠栋《易汉学》，依京房义，制有八宫卦次图，今加以补充，列图表如下（图 34）：

八 宫 卦 次 图

世、游、归	八 宫 卦							
八纯上世	乾 ䷀	震 ䷲	坎 ䷜	艮 ䷳	坤 ䷁	巽 ䷸	离 ䷄	兑 ䷹
一 世	姤 ䷫	豫 ䷏	节 ䷻	贲 ䷖	复 ䷗	小畜 ䷈	旅 ䷷	困 ䷮
二 世	遁 ䷠	解 ䷧	屯 ䷂	大畜 ䷙	临 ䷒	家人 ䷤	鼎 ䷱	萃 ䷬
三 世	否 ䷋	恒 ䷟	既济 ䷾	损 ䷨	泰 ䷊	益 ䷩	未济 ䷿	咸 ䷞
四 世	观 ䷓	升 ䷭	革 ䷰	睽 ䷥	大壮 ䷡	无妄 ䷘	蒙 ䷃	蹇 ䷦
五 世	剥 ䷖	井 ䷯	丰 ䷶	履 ䷉	夬 ䷪	噬嗑 ䷔	涣 ䷺	谦 ䷎
游 魂	晋 ䷢	大过 ䷛	明夷 ䷣	中孚 ䷼	需 ䷄	颐 ䷚	讼 ䷅	小过 ䷽
归 魂	大有 ䷍	随 ䷐	师 ䷆	渐 ䷴	比 ䷇	蛊 ䷑	同人 ䷌	归妹 ䷵

图 34

此图式中，有两点值得注意。其一，八宫中的上爻即上世，皆不变。其所属各卦，有一爻变者，即阳爻变阴爻、或阴爻变阳爻，为一世卦，如乾宫中的姤卦，初画为阴爻，乃乾卦初九所变。有二爻变者，为二世卦，如乾宫中的遁卦，初画和二画都是阴爻，乃乾卦初九、九二所变。有三爻变者，为三世卦，如否卦，下卦三画皆阴爻，乃乾卦下卦三阳爻所变。有四爻变者，为四世卦，如观卦，初画至四画皆为阴爻，乃由乾卦初九、九二、九三、九四所变。有五爻变者，为五世卦，如剥卦，五画皆为阴爻，乃乾卦五阳爻所变。游魂卦，是说，五世卦中的第四画，恢复本宫卦中的第四卦爻象，或者五世卦中的第四画，其阳爻则变为阴爻，阴爻则变为阳爻，即为游魂卦。如乾宫中的五世卦剥六四爻变为九四爻，则为游魂卦晋卦，或者剥卦六四爻恢复乾卦九四爻象，即是晋卦。归魂卦，是说，游魂卦下卦，恢复本宫卦的下卦象，或者游魂卦的下卦变为相反的卦，即为归魂卦。如乾宫中游魂卦晋，其下卦为坤，变为乾，即为归魂卦大有。其它卦皆类此。“游魂”“归魂”的说法，本于《系辞》：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”所以京房将这两类卦称为“鬼易”。其二，京房所以如此排列六十四卦顺序，表示卦爻象的变化乃阴阳消长的过程。八宫中的前四卦为阳卦，以乾为首，乾卦六爻皆阳，表示阳气极盛，其次为夬卦表示一阴生而浸阳，次为遁卦表示二阴生而浸阳，次为否卦表示三阴生而浸阳，次为观卦表示四阴生而浸阳，次为剥卦表示五阴生而浸阳。次为晋卦表示阳不可尽剥，又复于阳，但未回到内卦之位，而是居于外卦四位，如灵魂一样游

荡，故称游魂。次为大有，表示复归本位，即下卦变为乾，故称归魂。其在《易传》中解乾卦说：“纯阳用事”；解姤卦说：“阴遇阳”；解遁卦说：“阴荡阳”，阴来阳退也”；解否卦说：“内象阴长”，“阴气浸长”；其解观卦说：“内象阴道已成”，“阴道浸长”；其解剥卦说：“柔长刚减，天地盈虚”，“天气消灭”；其解晋卦说：“阴阳返复，进退不居，精粹气纯，是为游魂”；解大有卦说：“卦复本宫曰大有，内象见乾是本位”，“阴退阳伏，返本也。”以上是讲阴息阳消的过程。八宫中的后四卦为阴卦，以坤为首，坤卦六爻皆阴，表示阴气极盛，其解释说：“纯阴用事”；其次为复卦表示一阳生，其解释说：“阴极则反，阳道行也”，“阳来荡阴，阴柔反去，刚阳复位”；次为临卦表示二阳生，解释说：“阳长阴消”；次为泰卦表示三阳生，解释说：“阳长阴危”；次为大壮表示四阳生，解释说：“阳性阴而为壮”，“阳升阴降，阳来荡阴”；次为姤卦表示五阳生，解释说：“刚决柔，阴道灭”；次为需卦，解释说：“柔道消，消不可极，反于游魂”；次为比卦，解释说：“归魂复本，阴阳相成，万物生也。”以上是讲阴息阴消的过程。京房的乾坤二宫阴阳消长说，实际上来于十二辟卦说，不同的是，所配月份不一致。胡一桂于《周易启蒙翼传》外篇，载有京房起月例：八宫中的阳卦四卦，在巳主四月；其一世卦在子主十一月；二世卦在丑主十二月；三世卦在寅主正月；四世卦在卯主二月；五世卦在辰主三月。八宫中的阴卦四卦，在亥主十月；其一世卦在午主五月；二世卦在未主六月；三世卦在申主七月；四世卦在酉主八月；五世卦在戌主九月。阳卦中的游魂卦亦主二月，其归魂卦亦主正月。阴卦中的游魂卦亦主八月，其归魂卦亦主七月。此说同十二辟卦说相比，除乾坤两卦的月分相同外，其它卦的月分正相反。如十二辟卦说，以复卦为十一月，姤卦为五月，而京房则以姤卦为十一月，复卦为五月。京房的这种起月说，不仅同卦象不符，亦同一年节气的变化相矛盾，表现了逻辑思维的混乱。

京房的八宫卦说，还有一个内容，即世应说，此说是《彖》《象》应位说的发展。一卦六爻，其以初爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，上爻为宗庙。六爻各有贵贱等级之位，发挥了《系辞》“列贵贱者存乎位”的说法。他认为一卦的吉凶主要定于其中的一爻之象。每一卦皆有一爻为主，三世卦以三爻三公为主，四世卦以四爻诸侯为主，五世卦以五爻天子为主，八纯卦皆以上爻宗庙为主。为主之爻称为“居世”、“临世”、“治世”等。按应位说，初爻元士居世，则与四爻诸侯相应，二爻大夫居世则与五爻天子相应，三爻三公临世则与上爻宗庙相应。相反，五爻天子治世则与二爻大夫相应，等等。此即世应说。如其在《易传》中，解释姤卦说：“元士居世，尊就卑，定吉凶只取一爻之象。九四诸侯坚刚在上，阴气处下。”姤为乾宫中的一世卦，所以说：“元士居世”，即此卦初六爻为一卦之主，九四阳爻与之相应，意味着“尊就卑”。其解否卦说：“三公居世，上九宗庙为应，君子以俟时，小人为灾。”否为乾宫三世卦，所以说：“三公居世”，即以六三爻为主，上九宗庙相应，表示君子等待顺利时机的到来，小人则为灾。其解剥卦说：“天子治世，反应大夫。”剥为乾宫五世卦，所以说“天子治世”，即此卦中六五爻为主，与六二爻相呼应，所以说“反应大夫”。其解晋卦说：“诸侯居世，反应元士。”晋为乾宫游魂卦，其九四爻乃乾卦阳爻之恢复，故以四爻为主，此即“诸侯居世”，与初六相应，此即“反应元士”。其解大有说：“三公临世，应上九为宗庙。”大有为乾宫归魂卦，此卦九三爻表示乾阳已复于内卦之位，故以三爻为主，此即“三公临世”，与上九宗庙呼应。其它卦的体例皆类此。世应说是为占术服务的，如京房所说：“定吉凶只取一爻之象”。

京房对八宫的解释，还提出飞伏说。此说是，卦象和爻象皆有飞和伏。飞指可见而现于

外者，伏指不可见而藏于背后者。飞和伏都指对立的卦象和爻象。如乾卦象，可见者为☰，为飞；其对立的卦象为坤☷，潜伏在乾象的背后，不可见，为伏。朱震于《汉上易传》中解释飞伏说：“伏爻何也？曰京房所传飞伏也。乾坤坎离震巽艮兑相伏者也。见者为飞，不可见者为伏。飞方来也，伏既往也。说卦巽其究为躁，卦例飞伏也。太史公律书曰：冬至一阴下藏，一阳上舒。此论复卦初爻之伏巽也。”朱震认为，京房飞伏说，来于《说卦》对巽的解释。巽有顺义，《说卦》谓其终归于急躁，是说隐藏着与顺相反的含义。按《说卦》以震为决躁，震乃巽的对立面，故震巽互为飞伏。《史记·律书》论冬至，朱震认为“一阳上舒”，即复卦☶初九爻，一阳生，“一阴下藏”，指复卦下震的对立面，即巽卦初六爻，因为隐而不见，称之为藏。京房于《易传》中，解小畜卦说：“夏至起纯阳，阳爻位伏藏。冬至阳爻动，阴气凝地”。此即朱震所释飞伏之义。晁公武于《京氏易传》后序中说：“世之所位，而阴阳之肆者谓之飞，阴阳肇乎所配（乾与坤，震与巽，坎与离，艮与兑）而终不脱乎本（以飞某位之卦，乃伏某官之位），以隐显佐神明者谓之伏。”此是说，八纯卦中的爻象与世卦、游魂、归魂卦中的爻象互为飞伏。朱晁二氏的解释，皆符合京房说本义。关于八宫卦的飞伏，京房于《易传》中，解释乾卦说：“与坤为飞伏”；解坤卦说：“与乾为飞伏”；解震卦说：“与巽为飞伏”；解巽卦说：“与震为飞伏”。坎离和兑艮，亦皆如此，互为飞伏。此是说，八宫卦的背后都潜伏着其对立的卦象。如其解乾卦说：“六位纯阳，阴象在中。阳为君，阴为臣；阳为民，阴为事。阳实阴虚，明暗之象，阴阳可知。”明指阳飞，暗指阴伏。其释离卦说：“阳为阴主，阳伏于阴也。”此卦与坎卦为飞伏。离卦为阴卦，其二五两爻皆为阴，并居中位。可是，其背后藏有阳卦坎卦，坎二五皆为阳，所以说：“阳为阴主，阳伏于阴。”关于其它卦的飞伏，如释姤卦说：“与巽为飞伏。”姤为乾宫一世卦，乾卦初九变为阴爻初六，则为姤☵。姤卦下卦为巽卦象。其初爻为阴，同乾卦初九，互为飞伏。陆绩注说：“辛丑土，甲子水。”甲子水指乾宫卦初九爻，辛丑土指巽卦初六爻。此以五行爻位说解六位爻象（见下）。又其解夬卦说：“与兑为飞伏。”夬为坤宫五世卦，坤卦五爻皆变阳爻，则为夬☰卦。坤卦中的五爻为阴，同兑卦中上卦九五阳爻，互为飞伏。又如其释晋卦说：“与艮为飞伏。”晋为乾宫游魂卦，上卦为离，此卦四爻为阳，乃乾阳复归之位，与艮卦六四阴爻，互为飞伏。其它卦例，皆类此。说房所以提出飞伏说，目的在于除本卦卦爻象外，又增一卦爻象，以便于说明卦爻辞的吉凶。如其解坤卦初六爻辞“履霜，坚冰至”说：“阴虽柔顺，气亦坚刚，为无邪气也。”是说，初六爻与乾卦初九爻为飞伏，隐藏着刚阳之气，以此解释“坚冰至”。其解上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”说：“阴极则阳来，阴消则阳长，衰则退，盛则战。”是说，坤卦上六为阴爻，表面上无乾卦上九阳爻之象，即天龙象。可是爻辞说，“龙战于野”，此龙象乃阴中之阳，藏于上六背后，其努力兴盛则与阴战。所以又说：“阴中有阳，气积万象，故曰阴中阴（当作阳）。阴阳二气，天地相接，人事吉凶见乎象。”京房以飞伏说，解释坤卦爻辞，则丰富了此卦的卦义和内容。就占筮之术说，更便于比附人事之吉凶了。

## （二）纳甲说

纳甲是说，八宫卦各配以十干，其各爻又分别配以十二支。甲为十干之首，故此说称为“纳甲”；配以十二支，称为“纳支”。京房于《易传》中说：

分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸。震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳，六位配五行，光明四通，变易立节。

此是说，乾坤两卦象，分内外卦；乾卦内卦纳甲，外卦纳壬；坤卦内卦纳乙，外卦纳癸。其释乾卦说：“甲壬配外内二象”，即此义。其它六卦，各配以庚辛，戊己，丙丁。其解履卦说：

“六丙属八卦”。履卦为艮宫五世卦，六指艮卦六五爻，以艮纳丙，故称“六丙”。其释鼎卦说：“阴穴见，火顺于上也。中虚见，纳受辛于内也”。此卦离上巽下，离为火，巽为木、为逊，纳辛，即受巽，因为巽纳辛，意思是，鼎中空，故木能顺火而上，乃烹饪之象。惠栋《易汉学》有京房八卦六位图，其述纳支说为：乾卦六爻，从初爻至上爻，配子，寅，辰，午，申，戌；坤卦六爻配未，巳，卯，丑，亥，酉；震卦六爻配子，寅，辰，午，申，戌；巽卦六爻配丑，亥，酉，未，巳，卯；坎卦六爻配寅，辰，午，申，戌，子；离卦六爻配卯，丑，亥，酉，未，巳；艮卦六爻配辰，午，申，戌，子，寅；兑卦六爻为巳，卯，丑，亥，酉，未。京房于《易传》中，还以二十八宿配各卦六爻之位，即用纳支说。如其解乾卦说：“参宿从位起壬戌”。陆绩注说：“壬戌在世居宗庙”。宗庙乃乾卦上九爻。此爻属于乾卦外卦，纳甲配壬，纳支则配戌。又解姤卦说：“井宿从位入辛丑”。此卦与巽初六爻为飞伏，巽卦纳甲为辛，初六爻纳支为丑。其释否卦说：“柳宿从位降乙卯”。此卦与坤为飞伏，乃三世卦，三公居世。乙卯指坤卦三爻。坤内卦纳乙，三爻纳卯。又解剥卦说：“张宿从位降丙子”。此卦与艮为飞伏，乃五世卦。艮纳甲为丙，五爻纳支为子。又解大有说：“轸宿从位降甲辰。”此卦乃乾宫归魂，乾阳返于下卦三爻，三公临世。乾卦三爻，配干支为甲辰。所以大有三爻为甲辰。此是说轸宿降于大有三爻位上。古时由太阳在二十八宿中的位置，推测一年季节的变化。《月令》、《吕氏春秋·十二纪》都有记载，如以日在营室为正月，在奎为二月，在昴为三月，在毕为四月，在东井为五月，在柳为六月，在翼为七月，在角为八月，在房为九月，在尾为十月，在斗为十一月，在婺女为十二月，各月又配以其它星宿。京房则以二十八宿配卦，以每卦六爻代表六个月分，各配以星宿。如乾卦初爻为十一月，二爻为十二月，三爻为正月，四爻为二月，五爻为三月，上爻为四月。他以参为十一月，降于乾卦初九，所以说“参宿从位起壬戌。”此即他所说的“纳六位”。此即他所说的“纳六位”。现参考惠栋的八卦六位图，将京房的纳甲和纳支说，制一图。

关于乾坤两卦，京房于《易传》中，认为内外卦所纳之干，可以互易，如乾卦初九甲子同于壬子，九二甲寅同于壬寅，四爻壬申同于甲申；坤卦初六乙未同于癸未，六五癸亥同于乙亥等。此点，朱震于《汉上易丛说》中已指出（图35）。

八 卦 纳 甲 图

八卦 爻 位	乾 ☰	坤 ☷	震 ☳	巽 ☴	坎 ☵	离 ☲	艮 ☶	兑 ☱
上爻	壬戌	癸酉	庚戌	辛卯	戊子	己巳	丙寅	丁未
五爻	壬申	癸亥	庚申	辛巳	戊戌	己未	丙子	丁酉
四爻	壬午	癸丑	庚午	辛未	戊申	己酉	丙戌	丁亥
三爻	甲辰	乙卯	庚辰	辛酉	戊午	己亥	丙申	丁丑
二爻	甲寅	乙巳	庚寅	辛亥	戊辰	己丑	丙午	丁卯
初爻	甲子	乙未	庚子	辛丑	戊寅	己卯	丙辰	丁巳

图 35

京房的纳甲说，其源有二。一是配以十干，出于《说卦》以乾坤为父母卦。这两卦，配以甲乙壬癸，表示乾坤乃阴阳之始终。十干分为五阳和五阴，甲为阳之始，乙为阴之始，壬



为阳之终，癸为阴之终，故配乾坤父母卦。其它六子卦，阳卦震为长男，配庚，阴卦巽为长女，配辛；阳卦坎为中男，配戊；阴卦离为中女，配己；阳卦艮为少男，配丙；阴卦兑为少女，配丁。一是配以十二支，来于律历。《后汉书·律历志》引京房的话说：“夫十二律之变，至六十，犹八卦之变为六十四卦也。宓牺作易，纪阳气之初，以为律法。”又说：“以六十律分期之日，黄钟自冬至始，及冬至而复，阴阳寒燠风雨之生焉”。六十律乃十二律之推衍。十二律分阴阳两类：六阳律为黄钟，太簇，姑洗，蕤宾，夷则，无射；六阴律为吕或大吕，夹钟，中吕，林钟，南吕，应钟。按《淮南子·天文训》，十二律配以十二月，十二支如下：

黄钟十一月，子	蕤宾五月，午
大吕十二月，丑	林钟六月，未
太簇正月，寅	夷则七月，申
夹钟二月，卯	南吕八月，酉
姑洗三月，辰	无射九月，戌
仲吕四月，巳	应钟十月，亥

以上十二月，奇数月为阳，偶数月为阴。按此说法，十一月，五月为子午；十二月，六月为丑未。配以乾坤父母卦，乾卦初爻为子（十一月），四爻为午；坤卦初爻为未（六月），四爻为丑，表示阴阳二气之终始。乾卦其它各爻，由下往上，按阳支顺序，配以寅，辰，申，戌。坤卦各爻，按阴支顺序，配以巳，卯，亥，酉。其它六子卦，按律历说，十一月，五月为子午，配阳卦震，各爻按阳支顺序，配以子，寅，辰，午，申，戌；十二月，六月为丑未，配阴卦巽，各爻按阴支顺序，配以丑，亥，酉，未，巳，卯；一月，七月为寅申，配阳卦坎，各爻按阳支顺序，则配以寅，辰，午，申，戌，子。余卦皆类此。乾坤两卦纳支，同震巽两卦基本上是一致的。这是因为八卦为四阴四阳，比十二律或十二支的六阴或六阳，多出一阴一阳。八卦各爻纳支时，阳支则顺行，阴支则逆行，据说，由于阳主进，阴主退。可以看出，京房的纳甲纳支说，乃《说卦》中的乾坤父母说和律历说相结合的产物。

### （三）五行说

京房易学还以五行学说解释卦爻象和卦爻辞的吉凶。他在《易传》中说：“生吉凶之义，始于五行，终于八卦。”《系辞》《说卦》中讲的天地之数，以五为贵，受了战国时五行说的影响，但还没有以金木水土的范畴解释《周易》。以五行说解《周易》，始于汉易京房。归纳起来。此说有三：

其一，五星配卦说。五星即土星镇，金星太白，水星太阴，木星岁，火星荧惑。京房于《易传》中解释每卦时，都有“五星从位起某某”语。如解乾卦说：“五星从位起镇星”；解姤卦说：“五星从位起太白”；解遁卦说：“五星从位起太阴”；解否卦说：“五星从位起岁星”；解观卦说：“五星从位起荧惑”。按五行相生说，此顺序为土金水木火。以下各卦，按八宫卦的卦序，各配以五星周而复始，至终卦归妹，配岁星。此即京房所说的“降五行”。《淮南子·天文训》和《史记·天官书》，皆以五星的运行，说人事吉凶，战争的胜负。如《天文训》说：“镇星一宿，当居而弗居，其国亡土；未当居而居之，其国益地。”京房以五星配卦，取当时天文学中的占星术，说人事吉凶。

其二，五行爻位说。此说是以五行配八宫卦及卦中的各爻。此即京房于《易传》所说：

“八卦分阴阳，六位配五行。”如其解姤卦说：“阴爻用事，金木互体，天下风行曰姤。”姤卦乾上巽下。此是以乾为金，以巽为木，以金木相遇，解说《象》文“天下有风”句。又说：“木入金为始，阴不能制于阳，附于金柅，易之柔道牵也。五行升降，以时消息，阴荡阳，降入遁。”此是解释姤卦初六爻辞：“系于金柅”和《象》文“柔道牵也”。“金柅”，铜制的织布工具。线系于金柅，《象》认为表示柔被牵于刚。京房则以五行说，解说《象》文，认为此爻表示木入金的开始，即柔开始浸刚，所以说“阴不能制于阳”，以附于阳，解说“柔道牵”。按五行说，金的性能是克木，木入金，表示“阴不能制于阳”，以此说明姤卦为一阴生起之卦，此即“五行升降，以时消息。”京房解释震卦说：“属于木德，取象为雷。”此是以震为木。又说：“角宿从位降庚戌土。内外木土二象俱震。易曰震惊百里。”此卦宗庙处上六，土指上六爻。“内外木土二象”，内指下卦震木，外指上卦上六爻土。以土木皆震动，解释卦辞“震惊百里”。又解屯卦说：“土木应象见吉凶，与震为飞伏。”屯乃坎宫二世卦，土指坎卦二爻，木指震卦二爻。又解艮卦说：“土木分气候，与兑为飞伏。”此卦上世见宗庙，木指艮卦上六爻，土指兑卦上六爻。今参考惠栋八卦六位图，将京房五行爻位说，以图示之如下（图 36）：

五行六位图

兑 金	艮 土	离 火	坎 水	巽 木	震 木	坤 土	乾 金	八 卦 爻 位
土	木	火	水	木	土	金	土	上 爻
金	水	土	土	火	金	水	金	五 爻
水	土	金	金	土	火	土	火	四 爻
土	金	水	火	金	土	木	土	三 爻
木	火	土	土	水	木	火	木	二 爻
火	土	木	木	土	水	土	水	初 爻

图 36

八宫卦配五行，本于《说卦》中取象和取义说。《说卦》以乾为金；坤为地即为土；震为萁，萁为草木开花之象，故配木；巽为木；坎为水；离为火；艮为山即为土；兑为毁折，为刚，故配金。各爻位配五行，本于《月令》五行配四时十二月说。按《月令》的说法，春季为盛德在木，夏季为盛德在火，秋季为盛德在金，冬季为盛德在水。土属夏秋之间，故为中央土。但土德不专主某一季，其德分布于四季之中。一季有三个月（孟、仲、季），土德则分别散布于季月之中。如下图（图 37）：

春	正月，寅，木	夏	四月，巳，火	秋	七月，申，金
	二月，卯，木		五月，午，火		八月，酉，金
	三月，辰，土		六月，未，土		九月，戌，土
冬	十月，亥，水				
	十一月，子，水				
	十二月，丑，土				

图 37

京房即依此顺序，将五行分别配入八卦各爻。如乾卦为阳卦，各爻配以阳支，初爻为子，配水；二爻为寅，配木；三爻为辰，配土；四爻为午，配火；五爻为申，配金；上爻为戌，配

土。坤卦为阴卦，各爻配以阴支，初爻，为未，配土；二爻为巳，配火；三爻为卯，配木；四爻为丑，配土；五爻为亥，配水；上爻为酉，配金。其它六子卦各爻，按阴阳区别，配五行，皆类此。

其三，五行生克说。此说是，以八宫卦为母，以其爻位为子。按五行关系，母子之间存在着相生或相克的关系。京房于《易传》中解乾卦时说：“水配位为福德，木入金乡居宝贝，土临内象为父母，火来四上嫌相敌，金入金乡木渐微。”陆绩注说：“甲子水是乾之子孙，甲寅木是乾之财，甲辰土是乾之父母，壬午火是乾之官鬼，壬申金同位，伤木。”此是说，乾为母，为金；其初爻为水，母子是金生水的关系，此为福德，即陆注所说“乾之子孙”；其二爻为木，母子是金克木的关系，称为宝贝，陆注为“乾之财”；其三爻为土，母子关系是土生金，称为父母；其四爻为火，母子关系是火克金，称为鬼或官鬼，相敌对；其五爻为金，母子皆为金，此种关系称为同气，即相等关系，互不相害，反而伤木，所以说：“金入金乡木渐微”。京房于《易传》中又解释说：“八卦鬼为系爻，财为制爻，天地为义爻，福德为宝爻，同气为专爻。”此是以子克母为系，母克子为制，子生母为义，母生子为宝，母子同位为专。“系”，谓束缚。据此，他解释乾宫游魂晋卦说：“金方以火土运用事，与艮为飞伏。”金指乾宫，火指乾卦四爻居于晋卦爻位。土指艮卦四爻，所以此卦为“金方以火土用事”。接着又说：“阴阳相资相返，相克相生，至游魂，复归本位为大有。”乾宫四爻为阳，艮卦四爻为阴，故说“相资相返”。乾卦四爻为火，同乾母是相克关系，其降于艮卦四爻为土，同乾母又是相生关系，此即“相克相生”，成为游魂卦。又其解震宫归魂随卦说：“金木交刑，水火相敌，休废于时，吉凶生焉。”此卦与巽卦为飞伏，三公居世。巽卦九三爻为金，震卦为木，其阴爻居巽卦三爻之位，为金克木，即子克母，所以说：“金木交刑”，即为鬼爻。以上即五行生克说。此说本于《淮南子·天文训》：“水生木，木生火，火生土，土生金，金生水。子生母曰义，母生子曰保，子母相得曰专，母胜子曰制，子胜母曰困。以胜击杀，胜而无极。以专从事，专而有功。以义行理，名立而不堕。以保畜养，万物蕃昌。以困举事，破灭死亡。”“保”，即京房所说的“宝”；“困”即京房说的“系”。此是以五行生克论人事吉凶。京房取其义，解说卦爻象的吉凶。

此外，京房于《易传》中说：“于六十四卦，遇王则吉，废则凶，冲则破，刑则败，死则危，生则荣。”其解兑卦说：“吉凶随爻算，岁月运气逐休王。”此种说法，被称为八卦休王说。认为八卦如同五行一样，轮流居统治地位。“王”指当政为王，休指引退。《太平御览》引《京房占易》说：“夏至离王，景风用事，人君当爵有德，卦有功”（卷三十二）；又说：“立秋坤王，至凉风用事”（卷二十五）。此是模仿《月令》，以八卦分别主管四时节气，即乾主立冬，坤主立秋，震主春分，巽主立夏，坎主冬至，离主夏至，艮主立春，兑主秋分。按五行说，每一卦为王，其它卦则有生死废休。此说本于五行休王说。如其解困卦说：“四时休王，金木交争，万物之情在乎几微。”关于五行休王，《淮南子·地形训》说：“木胜土，土胜水，水胜火，火胜金，金胜木。”又说：“木壮，水老，火生，金囚，土死。火壮，木老，土生，水囚，金死。土壮，火老，金生，木囚，水死。金壮，土老，水生，火囚，木死。水壮，金老，木生，土囚，火死。”壮，指当令。火生，指木生火。土死，指木胜土。金囚，指金不能克木。水老，指水丧失养木的作用。京房本此，提出八卦休王说。又京房于《易传》中说：“寅中有生火，亥中有生木，巳中有生金，申中有生水。丑中有死金，戌中有死火，未中有死木，辰中有死水，土兼于中。”《汉书·翼奉传》孟康注，以寅为木之始，亥为水之始，巳为火之始，申为

金之始。“寅中有生火”，是说木生火。“辰中有死水”是说，土胜水。此说亦本于《淮南子·天文训》：“生于寅，壮于卯，死于戌”等说法。

#### (四) 卦气说

京房解易也讲二十四节气。其在《易传》中说：“分六十四卦，配三百八十四爻，成万一千五百二十策，定气候二十四，考五行于运命，人事天道日月星辰局于指掌。”但其卦气说，有与孟喜说相同的，也有不相同的。其在《易传》中说：“龙德十一月在子在坎卦左行；虎刑五月午在离卦右行。”此是以坎卦主冬至，离卦主夏至，乃孟喜卦气说。龙德和虎刑的说法，本于《淮南子·天文训》：“冬至为德”，“夏至为刑”。意思是，冬至阳气初萌，始生万物，故称其为德。夏至阴气始生，将使万物衰落，故称其为刑。又说：“北斗之神有雌雄。十一月始建于子，月从一辰，雄左行，雌右行。五月合午谋刑，十一月合子为德。”“雌雄”指阴阳二气。是说，阳气左行，始于十一月冬至；阴气右行，始于五月夏至。此亦是京房于《易传》中所说：“阴从午，阳从子，子午分行。子左行，午右行，左右吉凶。吉凶之道，子午分时。”子午指冬至和夏至。以上是以阴阳二气说解释孟喜的卦气说。其在《易传》中，每卦六爻各配六个月份，表示气候的变化。如解乾卦说：“建子起潜龙，建巳至报，主亢位。”此是以乾卦初爻为十一月冬至，巳指四月，乾卦上九爻，即采孟喜卦气说（图 38）。

八卦卦气图

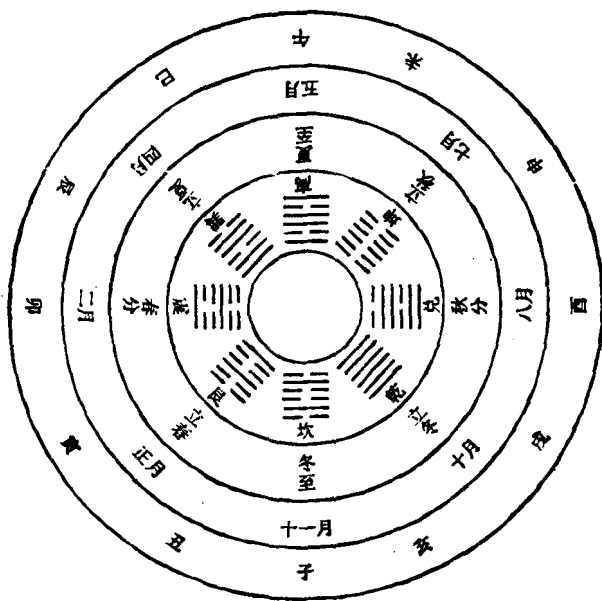


图 38

但京房的卦气说，亦有不同于孟喜者。其一，将坎离震巽四正卦纳入一年的日数之中。一行于《卦议》中，引孟喜说之后，接着评论京房卦气说：“京氏又以卦爻配期之日，坎离震兑，其用事自分至首，皆得八十分日之七十三。颐，晋，升，大畜，皆五日十四分，余皆六日七分。”“期”，一年。孟喜以六十卦，三百六十爻，配一年之日数。而京房则以六十四卦三百六十四爻配一年之日数。其日数的分配是，四正卦的初爻，即主二至和二分之爻，各为一日八

十分之七十三；颐，晋，升，大畜，此四卦各居四正卦之前，各为五日十四分；其余卦，皆当六日七分。此种说法，将四正卦纳入一年的月份之中，即坎当十一月，离当五月，震当二月，兑当八月。其它四卦是，乾主立冬，当十月；坤主立秋，当七月；巽主立夏当四月；艮主立春，当正月。按其“阴从午，阳从子，子午分行，子左行，午右行”的说法，制一八卦卦气图，如上：

此说来于《说卦》中的八卦方位说，也是对孟喜说的发展。其所谓“子午分行”，从子左行至午，为阳气从初萌到兴盛的过程；从午右行至子，为阴气从初萌到兴盛的过程。其二，京房于《易传》中又说：

立春正月节在寅，坎卦初六，立秋同用。雨水正月中在丑，巽卦初六，处暑同用。惊蛰二月节在子，震卦初九，白露同用。春分二月中在亥，兑卦九四，秋分同用。清明三月节在戌，艮卦六四，寒露同用。谷雨三月中在酉，离卦九四，霜降同用。立夏四月节在申，坎卦六四，立冬同用。小满四月中在未，巽卦六四，小雪同用。芒种五月节在午，震宫六四，大雪同用。夏至五月中在巳，兑宫初九，冬至同用。小暑六月节在辰，艮宫初六，小寒同用。大暑六月中在卯，离宫初九，大寒同用。

此是依太初历，以建寅正月为岁首。前半年六个月，其节气从立春到大暑；后半年，从立秋到大寒。前半年和后半年的节气，相互对应。如立春正月节对立秋七月节，清明三月节对寒露九月节，夏至五月中对冬至十一月中，大暑六月中对大寒十二月中，等等。此二十四节气，分别配以十二支，如立春为寅，立秋亦为寅，此即所谓“同用”。其配八卦，只配六子卦，分别主管二十四节气，一卦主两个节气，如坎卦初六配立春，立秋亦配坎卦，此亦为“同用”。六子卦配二十四节气的顺序，从立春坎卦开始，其次为巽，震，兑，艮，离，到立夏又从坎卦开始，依次循环，到大寒又在离卦。前半年的节气，从立春到大暑，乃阳气兴盛的过程；后半年的节气，从立秋到大寒，乃阴气兴盛的过程。此亦取“子午分行”之义。此种卦气说，同孟喜说相比，于四正卦外，又增加巽艮两卦，主管二十四节气。乾坤父母卦未纳入卦气，因为这两卦乃阴阳二气之代表或二十四节气的根本。六子卦配节气，有的取初爻，有的取四爻，因为前者为下卦之始，后者为上卦之始，取其开始之义。同一卦，有的取初爻，有的取四爻，如立春坎则取初六，立夏坎则取六四，表示所代表的节气不同。总之，京房的卦气说，并不一致，对后来影响大的是以卦爻配一年之日和八卦卦气说。

### （五）阴阳二气说

以上四说，即八宫、纳甲、五行、卦气，就筮法说，也是京房对《周易》占筮体例的理解。这四说，都贯穿一基本思想，即阴阳说。京房易学，就对《周易》原理的理解说，发展了《易传》中的阴阳说，鲜明地提出阴阳二气说。其在《易传》中所说的阴阳，不仅是其易学的最高范畴，也是其哲学的最高范畴。就其易学范畴说，阴阳指卦爻的性质；就哲学范畴说，指阴阳二气。并且以阴阳二气解释易学中的阴阳范畴。他认为，《周易》是讲变化的，所谓变化，就是阴阳变易。其在《易传》中说：

积算随卦起宫，乾坤震巽坎离艮兑，八卦相荡。二气阳入阴，阴入阳，二气交互不停，停曰生生之谓易，天地之内无不通也。

此是以阴阳二气相荡，相交而不停止，解释八卦卦爻象的变易以及《系辞》说的“生生之谓易”。他认为《系辞》说的“日新”和“生生”，都是指阴阳二气的变易永无停止之时，所谓“新新不停，生生相续”（同上）。这就叫做“易”。其解坤卦说：

阴阳二气，天地相接，人事吉凶见乎其象，六位适变，八卦分焉。阴虽虚纳于阳位称实，升降反复，不能久处，千变万化，故称乎易。易者变也。

“称实”，指阴爻居阳位，阴为虚，阳为实。这同样是以阴阳二气的变易，解释卦爻象的变易，以此说明“易”，就是阴阳二气升降变易而无止境。上述两段材料，都是以二气的变易解说筮法中的变易。其在《易传》中，对每一卦卦爻象的变化和卦爻辞的解说，都是从这一原则出发的。如其解释解卦说：

阴阳积气，聚散以时，内险外动必散。易云解者散也。解也品汇甲坼，雷雨交作。积气运动，天地剖判。

“甲坼”，指草木生叶，引《彖》文。此卦坎下震上，内卦坎为险，外卦震为动，故《彖》说“险以动”。而京房则以阴阳二气的运动变化解释此卦，认为气的运动有聚有散，聚散有时，处于内险外动之时，积气必散。如同雷（震）雨（坎）交作之时，草木为之振动而出地生叶。又如阴阳二气积聚而运动，其结果天地剖判，即阴阳二气散开。以此解说解卦的卦义为“散”。此段解说，认为阴阳二气积聚在一起时，为天地的本原，其散开则形成天和地。又如其解离卦说：

本于纯阳，阴气贯中；稟于刚健，见乎文明。故易曰：“君子以继明照于四方”。

阳为阴主，阳伏于阴也。是以体离为日，为火。始于阳象而假以阴气，纯用刚健不能明照。故以阴气入阳，柔于刚健而能顺柔，中虚见火象也。

引“易曰”，乃此卦《象》文。“君子”，通行本作“大人”。此是以阴阳二气解释离卦的卦爻象和卦义。离卦象为二阳爻，中包一阴爻，此即“本于纯阳，阴气贯中”，为文明之象，所以君子效法离明而照耀四方。此是释离为明。为什么离卦为明？因为其六五爻为阴居阳位，表示阳气伏于阴气背后而起主导作用。所以离象可以说“本于纯阳”。但纯阳之体，能发光照物，必须其中贯以阴气，否则成为暴热而伤物。太阳和火，所以能照明，又皆假以阴气的资助，即“以阴气入阳”，使刚阳之气趋于柔顺，即使其中虚，方能发光。按此说法，筮法中的阳爻代表阳气，阴爻代表阴气。刚柔二爻在一卦中的地位 and 关系，即自然界中阴阳二气的关系。他认为纯阳之体，无阴的一面，不能发光照物，这种见解是很深刻的。因此，他认为事物的存在和变易，总是一阴一阳。其解丰卦说：“阴阳之体，不可执一为定象。于八卦，阳荡阴，阴荡阳，二气相感而成体，或隐或显。故系云一阴一阳之谓道。”这是说，阴阳二气相感，或者阳显阴隐，或者阴显阳隐，所以八卦卦象的变化总是相互推荡，不拘于一象，此即又阴又阳。其解损卦说：“阴阳相荡，位不居，六爻有吉凶。四时变更，不可执一以为规。”此是说，爻象所居之位，也是或阴或阳，变动不拘，如同四时的变易一样，或春或秋，或寒或暑。其解遁卦说：“阳消阴长，无专于败。系云能消者息，必专者败。”其引《系辞》文，今本无。这是说，阴阳互为消长，阳消则阴息，如果只专于一面，有阳而无阴，或有阴而无阳，或者只能长，而不能消，结果必败。以上都是从阴阳二气既相对立又相联系的角度解释《系辞》中的“一阴一阳之谓道”，以气具有两重性说明卦爻象具有两重性。

关于阴阳卦爻变易的形式，京房发挥了《易传》的说法，提出相交，相荡，相争，相合，升降，消长等，同样认为来于阴阳气变化的形式。如其释泰卦说：

乾坤二象，合为一运，天入地交泰，万物生焉。小往大来，阳长阴危，金土二气交合。易云泰者通也。通天地，长于品彙，阳气内进，阴气升降，升降之道，成于泰象。

泰卦，坤上乾下。金气指乾，土气指坤。“阴气升降”，是说，阴气由上升而下降。此是以阴阳二气升降而相交，解释《彖》《象》文的天地交泰。所以其论讼卦又说“阴阳相背，二气不交，物何由生？”讼卦，乾上坎下。《象》文说：“天与水违行，讼。”是说，天西转而水东流，上下背道而驰，所以成为讼象。京房则以阴阳二气不交释之。又其解屯卦说：

内外刚长，阴阳升降，动而险。凡为物之始，皆出先难后易。今屯，则阴阳交争，天地始分，万物萌兆在于动难，故曰屯。

此卦䷂坎上震下，刚长指初五阳爻上升，此乃阴阳二气升降之象。就取象说，水在雷上，亦雷寸交作之象。阴阳二气相交则相争夺，雷雨交争，则振动草木而苏生。阴阳二气交争，则天地剖判，万物萌动。此又是以阴阳二气相排斥，解释此卦《彖》文“刚柔始生而难生”和“雷雨之动满盈”。又其解井卦说：

阴生阳消，阳生阴灭，二气交互，万物生焉。

“交互”即相推移。此是以二气相推，一往一来，解释震宫井卦义。又其解家人卦说：

火木分形，阴阳得位，内外相资，二气相合，君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟。

易曰家人

嗃嗃，父子嘻嘻，治家之道，分于此也。

此卦䷤巽上离下，故说“火木分形”。二五爻各当其位，又有应，所以说：“内外相资”。此乃阴阳二气相合之象，故君臣父子各居其位而相和谐。此又是以二气相合解释家人卦义。以上这些都是对《彖》《象》等传以阴阳解易的发展。

值得注意的是，京房于《易传》中，阐述了阴阳转化的观念，提出了物极则反说。如其解升卦说：“自下升高，以至于极，至极而反，以修善道而成其体。”此是说，高极则反。又解艮卦说：“阳极则止，反生阴象。易云艮止也。”此是说，艮卦为乾所生之少男，乃八卦中阳卦之终极，极则反于阴卦，故艮卦卦义为止。又解大壮卦说：

内外二象动而健，阳胜阴而为壮。易曰：“羝羊触藩，羸其角”，进退难也。壮不可极，极则败。物不可极，极则反。故曰：“君子用罔，小人用壮。”

“易曰”，乃大壮九三爻辞。“羝羊”，壮羊。“羸其角”，谓系其角。大壮䷡震上乾下，所以说“动而健”。此卦四爻皆阳，所以说“阳胜阴而为壮”。壮为阳，以其角触藩，反而被系其角，处于进退两难之地，此是壮极则反。以此解释“君子用罔，小人用壮”。此是说，阳胜阴为壮，可是壮极则反于阴。所以事物发展到极端则走向其反面，此即“物不可极，极则反”。又其解震宫五世井卦说：

震至于井，阴阳代位，至极则反，与巽为终，退复于本。故曰游魂为大过。

“阴阳代位”，指震宫九四爻居井卦六四爻之位，则为大过游魂卦。此种阴阳互变，亦是反于本宫卦中之爻象。所以如此，因为五世卦乃发展到极点，“至极则反”，“退复于本”。其解游魂卦大说过：

阴阳相荡，至极则反，反本及末于游魂。分气候三十六。阳入阴，阴阳交互，反归于本，曰归魂，降随卦。

“三十六”，是说，一卦六爻，代表六个月的节气，共代表三十六候。此是以阴阳二气互相推荡，解释至极则反，并以此说明游魂卦反归复本之义。可以看出，其物极则反说，同气候的变化，阳极生阴，阴极生阳，寒极则暖，暑极则凉，所谓“阴阳代谢”（同上）是联系在一起的。“物极必反”这一命题，就《周易》的系统说，始于京房的“物不可极，极则反”说。

京房的阴阳二气说，还有一方面的内容，即通过对《周易》的解释，讲灾异或灾变。此又京房易学一大特征，也是汉易的特征之一。他在《易传》中说：

生吉凶之义，始于五行，终于八卦。从无入有，见灾于星辰也。从有入无，见象于阴阳也。阴阳之义岁月分也。岁月既分，吉凶定矣。故曰八卦成列，象在其中矣。六爻上下，天地阴阳，运转有无之象，配乎人事。八卦仰观俯察在乎人，隐显灾祥在乎天，考天时、察人事在乎卦。

“有”和“无”指有形和无形。这是说，八卦告人以吉凶，是本于天时和气候的变化。星辰的运行，告人以灾异，有形可见，此即“从无入有”。卦爻的变化，示人以阴阳，无形可见，即“从有入无”，同样显示吉凶之兆。因为卦爻象的变化，本于阴阳二气的变化，二气的变化规定一年节气的区分，进而决定人事的吉凶。所以一卦六爻，其上下变化同天地日月之运转，示人以灾异，是相配合的。观察天象的变化由于人，告人以灾祥在于天。而八卦爻象既能考天象，又能察人事之吉凶。此即他所说：“天地之数，分于人事。吉凶之兆，定于阴阳”（《易传·井》），“推吉凶于阴阳，定运数于岁时”（《易传·解》）。其解释师卦时也说：

升降得失，吉凶悔吝，策于六爻。六爻之设出于蓍，蓍之得象而卦生。积算起于五行，五行正则吉，极则凶。

此处说的五行，亦指五行之气，如《月令》中讲的木气、金气等，其运行的法则也表现在卦爻的变化中。五气的运行告人以吉凶，所以爻象的变化亦示人吉凶悔吝之义。可以看出，京房的卦气说，也是用来推测人事吉凶的。《汉书·京房传》说：“房治易，事梁人焦延寿。延寿字赣，其说长于灾变。分六十四卦，更值用事，以风雨寒温为候，各有占验，房用之尤精。”“分六十四卦，更值用事”，同一行所说“以卦爻配期之日”是一致的。京房以此占验人事。如其上封事说：“房言灾异，未尝不中。今涌水已出，道人当逐，死尚复何言。”（《汉书·京房传》）这是说，六月为遁卦用事，可是气候反常，当温反寒，涌水为灾，这表示“道人当逐”，贤人受迫害。又上封事说：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去。然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜，强弱安危之机，不可不察”（同上）。“蒙气”，雾气一类，指阴气过盛，气候反常，又称为“乱气”。郎顗解释说：“久阴不雨，乱气也，蒙之比也。”（《后汉书·郎顗传》）京房借蒙卦义和卦象，讲蒙气。“少阴并力而乘消息”，是说，蒙卦四阴爻，二阳爻，表示阴气尚盛，干扰阴阳消息。“戊子”，指丁亥次日。一日分为八十分，分起夜半，每辰十分多。“五十分”，当日中。“杂卦”，指四正



卦和消息卦即十二辟卦以外的卦。就卦气说，辟卦指泰、大壮卦。杂卦指晋、解等卦。就人事说，辟卦比喻君，杂卦比喻臣。京房认为，蒙气复起，气候反常，就卦气说，是杂卦干扰消息卦用事；就人事说，表示臣党并力与君争，君不能胜。所以当君的，逢蒙气复起之时，应洞察“强弱安危之机”，防止臣党干政。这是以其卦气说，解释气候反常，进而讲阴阳灾变，推断人事之吉凶。

京房易学中的阴阳二气说是同西汉的哲学和科学，特别是天文学的发展相适应的。西汉的今文经学大师董仲舒，以讲阴阳灾异而闻名。京房的阴阳灾变说，正是今文经学派的哲学思想在易学中的代表。西汉的天文学，当时尚未脱离占星术。如《月令》，《淮南子·天文训》以及《史记·天官书》，都将节气的变化，日月星辰的运行，同人事的吉凶联系起来。京房的阴阳二气说，来于当时的历法和天文学，并且吸收了其中的占星术，用来解说卦爻象的变化和人事的吉凶。

以上五条，乃京房易学的主要内容。此外，京房对八卦的起源和《周易》的性质，也有一些论述。其在《易传》中说：

夫易者象也，爻者效也。圣人所以仰观俯察，象天地日月星辰草木万物，顺之则和，逆之则乱。夫细不可穷，深不可极，故揲著布爻，用之于下。筮分六十四卦，配三百六（八）十四爻，序一万一千五百二十策，定天地万物之情状。故吉凶之气顺六爻，上下次之八九六七之数，内外承乘之象。故曰兼三才而两之。

此是发挥《系辞》的圣人观象说，认为卦爻象同天地万物之象是一致的。故六十四卦和三百八十四爻以及阴阳之总策数，可以规定天地万物的情状。由于一卦六爻，上下次之以阴阳之数，内外之象，显示吉凶之气，故兼有天地人变化的法则。总之，《周易》各卦，由于体现了事物的阴阳之数 and 阴阳之象，所以能“定天地万物之情状”。关于象和数，他假借孔子的话说：

孔子曰：阳三阴四，位之正也。三者东方之数。东方日之所出，又圆者径一而开三也。四者西方之数。西方日之所入，又方者径一而取四也。言日月终天之道。故易卦六十四，分上下，象阴阳也。奇偶之数，取之于乾坤。乾坤者阴阳之根本，坎离者阴阳之性命。分四营而成易，十有八变而成卦。卦象定吉凶，明得失，降五行，分四象，顺则吉，逆则凶。

“阳三阴四”，是说，一卦六爻，初，三，五为阳位，二，四，六为阴位，三画以上为天，四画以下为地，三和四乃天地之界限，所以说：“阳三阴四，位之正也。”京房认为，卦中的阳三阴四之位，来于天地之数。因为日出东方，天为圆，圆乃径一而周三，所以天数为阳三。日入西方，即进入地下，地为方，方乃径一而围四，所以地数为阴四。此天三地四之数，也是日月运行的轨道，所以说“日月终天之道”。卦中的奇偶之数，亦来于天地阴阳之数。乾卦纯阳，象天，其数三，其变为九；坤卦纯阴，象地，其数四，其变为六。乾坤两卦具有九六即老阳和老阴之数，乃阴阳卦象的根本，所以说“乾坤者阴阳之根本”。奇偶之数亦取之于坎离两卦。坎为少阳，其中阳爻，其数为七；离为少阴，其中阴爻，其数为八。七八之数乃阴阳卦象的性命，所以说“坎离者阴阳之性命”。揲著求卦，四营三变，得出一爻之数，十八变则得出一卦之象，就是体现了这种法则。以上这些说法认为，卦中的阴阳之位和内外之分来于天三地四之数，卦象分阴阳又来于七八九六之数，这是对《系辞》说的“极其数遂定天下之象”的发挥。按这种说法，天地阴阳都有数的规定性，卦象分阴阳亦出于其数的规定性。总

之，京房提出“阴阳之数”说明八卦和六十四卦的形成，这是主张数生象。其在《易传》中又说：

阴阳运行，一寒一暑，五行互用，一吉一凶。以通神明之德，以类万物之情。故易所以断天下之理，定之以人伦而明王道。八卦建，五气立，五常法象乾坤，顺于阴阳，以正君臣父子之义。故易曰元亨利贞。

这是说，《周易》包括了二气运行和五行生克的法则，体现了天地万物的德性，不仅可以推断天下之理，也可以规定人类生活的准则。五常即仁义礼智信，就是效法八卦中的乾坤和五行之气，按阴阳变易的法则而制定的，所以能正君臣父子之义。这样，其卦气说又成了规定封建等级秩序的依据。可以看出，京房易学，不仅讲占法，而且通过对占法的解释，形成一套理论体系，用来解释自然和社会，成为汉代哲学的一个组成部分。

#### 四、卦气学在易学中的地位和影响

孟京的卦气说对汉代易学和哲学都产生了深刻的影响，东汉以来的经学家，解释《周易》经传时，都不同程度上吸取了孟京的卦气说，包括古文经学派的学者在内。以下举几个例子，以见一般。

东汉经师马融解乾卦初九爻辞说：

物莫大于龙，故借龙以喻天之阳气也。初九，建子之月，阳气动于黄泉，既未萌芽，犹是潜伏，故曰潜龙（《周易集解》引）。

此是以建子之月，解释初九爻辞，本于京房《易传》乾卦语：“建子起潜龙”。又东汉经师郑玄解复卦卦辞“反复其道，七日来复”说：

建戌之月，以阳气既尽；建亥之月，纯阴用事。至建子之月，阳气始生。隔此纯阴一卦。卦主六日七分，举其成数言之，而云七日来复。（《周易正义序》引）

这是以孟喜的卦气说，解释“七日来复”。建戌之月，为九月，剥卦用事。建亥之月，为十月，坤卦用事。建子之月，为十一月，息复卦用事。消卦从剥到复，隔坤卦一卦，一卦主六日七分，以整数言，为七日，所以说“七日来复”。王弼不赞成汉易的卦气说，但他解“七日来复”，亦用郑玄说，所谓“阳气始剥尽至来复，时凡七日”（《周易注·复》）。东汉经学家荀爽解释坤卦卦辞“西南得朋，东北丧朋”说：

阴起于午，至申三阴得坤一体，故曰西南得朋。阳起于子，至寅三阳丧坤一体，故曰东北丧朋（《周易集解》引）。

此本于京房“阴从午，阳从子，子午分行”说。阴气起于午，经三辰，至申，三阴增长，为坤象，坤居西南，所以说：“西南得朋”；阳气起于子，经三辰，至寅，三阳增长，居东北，坤体丧失，所以说“东北丧朋”。又其解《说卦》文：“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之”说：

谓建卯之月，震卦用事，天地和合，万物萌动也。谓建巳之月，万物上达，布散田野。谓建子之月，含育萌芽也。谓建午之月，太阳欲长者也。谓建丑之月，消

息毕止也。谓建酉之月，万物成熟也。谓建亥之月，乾坤合居，君臣位得也（《周易集解》引）。

这是本于京房的八卦卦气说。又其解坤卦上六爻辞“龙战于野”说：

消息之位，坤在于亥，下有伏乾，为其兼于阳，故称龙也（《周易集解》引）。

这是本于京房的飞伏说。又其解《系辞》“乐天知命故不忧”说：

坤建于亥，乾立于巳，阴阳孤绝，其法宜忧。坤下有伏乾为乐天，乾下有伏巽为知命。阴阳合居故不忧（同上）。

这也是本于京房的飞伏说。三国虞翻解乾卦《文言》“后天而奉天时”说：

震春、兑秋、坎冬、离夏，四时象具，故后天而奉天时，谓天时行顺也（同上）。

此是以四正卦说，解释四时。又其解复卦辞“出入无疾”说：

坎为疾。十二消息，不见坎象，故出入无疾（同上）。

“坎为疾”，本于《说卦》“为心病”。此是说，十二消息卦中无坎卦，所以“出入无疾”。此亦本于孟京卦气说。又晋干宝，其解易，多采京房说。如其解乾卦初九爻辞说：

阳在初九，十一月之时，自复来也。初九甲子，天正之位，而乾所始也（同上）。

“初九甲子”，本于京房纳甲说。又其解讼卦说：

离之游魂也。离为戈兵，此天气将刑杀，圣人将用师之卦也（同上）。

此本于京房八宫说。讼为离宫游魂卦。“离为戈兵”，本于《说卦》。“天气将刑杀”，本于京房起月例，四世卦阴主八月，游魂阴卦，与四世卦同，主刑杀。又其释比卦六三象辞说：

六三，乙卯，坤之鬼吏，在比之家，有土之君也（同上）。

此本于京房纳甲说和五行生克说。比卦䷇，坤下坎上，乃坤宫归魂卦。坤六三爻纳乙卯，五行配木，为子；坤宫为土，为母。母子关系乃子克母，即木克土的关系，所以说六三爻乃“坤之鬼吏”。以此解释《象》文：“比之匪人，不亦伤乎！”

以上这些，说明孟京易学在汉易系统中起了重要影响，成为后来义理学派主要攻击的对象。

从哲学史上看，孟京易学，特别是京房易学，通过其卦气说，建立起一个以阴阳五行为世界间架的哲学体系。这个体系是汉代阴阳五行学说的发展。京房将八卦和六十四卦看成是世界的模式，认为《周易》既是自然界又是人类社会的缩影，作为世界变易的基本法则即阴阳二气的运行和五行之气的生克，即表现在八卦和六十四卦及三百八十四爻之中。这样，便将西汉以来的自然哲学更加系统化了。尽管他将《周易》中的筮法，引向占候之术，宣扬了天人感应的迷信，但他提出的世界图式对后来的哲学家们探讨世界的普遍联系，很有启发的意义。特别是，他以阴阳二气解释《周易》的原理，借助于当时天文学的知识和理论，阐述《周易》经传中关于事物变化的学说，这是对先秦易学的一大发展。这种学风，对汉代哲学、

思想文化的发展都起了很大影响。

西汉的哲学家扬雄，模仿《周易》的结构，作《太玄》，提出一个世界图式，显然是受了孟京卦气说的影响，《太玄》中的“首”，类似《周易》中的卦象，共八十一首。类似《周易》爻象称为方州部家。首有首辞，相当于卦辞，每首有九赞，相当于爻辞。八十一首排列的顺序是，从中首开始，到最后一首养首为止。第一首表示阳气将要发生，到三十六首强首，阳气最盛；到四十一首应首，阳气衰退，阴气开始发动；到四十九首逃首，阴气极盛；到七十八首将首，阳气又将恢复。他以八十一首的排列，表示一年四季乃阴阳消息的过程。值得注意的是，其中许多首的名字同孟京卦气说是一致的。如卦气说，起于中孚，终于颐卦。《太玄》则起于中首，终于养首。中即卦气说的中孚，养即卦气说的颐卦义。关于这一点，宋代学者认为，《太玄》的八十一首出于《易纬·稽览图》的卦气起中孚说，将《太玄》同纬书视为一类。近人亦有持此说者。其实，《易纬》出于孟喜京房之后。扬雄作《太玄》是受了孟京易学的启发。京房《易传》，打破《周易》的卦序顺序，按自己的阴阳消长说，制定了一个八宫图式，这对扬雄自创《太玄》体系是有影响的。《太玄》不仅讲阴阳之象，也讲阴阳之数，并且于每首九赞中，分别配以五行，所谓“鸿本五行，九位重施，上下相因，丑在其中”（《玄瑩》），而且讲五行休王，这同京房《易传》中“降五行，颂六位”的说法也是一致的。当然，京房易学所建立的体系，发展为占候之术，大肆宣扬阴阳灾变。《太玄》则不讲阴阳灾变，这同今文经学派的学风是不同的。但扬雄认为，《太玄》也可以推断人事吉凶，所谓“圣人乃作蓍龟，钻精倚神，藉知休咎，玄术瑩之”（同上）。以上这些说明，扬雄的《太玄》同孟京易学存在着继承关系。如果说，西汉的自然哲学始于《淮南子》，那么经过孟京的易学，到扬雄的《太玄》则发展为高峰。宋明时期易学中的义理学派，将《太玄》同京房易学视为一类，并非偶然。

孟京的卦气说，借助于当时的天文、历法讲《周易》，反过来，又对天文历算起了一定的影响。在此以前，作为天文历法的理论根据，是战国邹衍创立的阴阳五行学说。孟京以后，卦气说又成了古代历法的理论之一。西汉学者刘向，著有《洪范五行传》，以五行阴阳说，讲灾异和占验。《汉书·五行志》就是以刘向的《洪范传》为基础而写成的。刘向也研究易学。《汉书·五行志》讲灾异时，经常引孟京卦气说。如说：“雷以二月出，其卦曰豫。言万物随雷出地，皆逸豫也。以八月入，其卦曰归妹。言雷复归入地，则孕毓根核，保藏蛰火，避盛阴之害，出地则养长华实，发扬隐伏，宣盛阳之德。入能除害，出能兴利，人君之象也。”这是本于孟喜卦气说，以二月为豫卦内“雷乃发声”；八月为归妹卦内，“雷乃收声”。刘向的儿子刘歆，继父业，十分推崇《周易》。其所著《七略》，以《周易》为群经之首，以五经配五常之道，而“易为之原”（《汉书·艺文志》），视《周易》为永恒的真理。《汉书·五行志》说：“刘歆以为庖牺氏继天而王，受河图，则而画之，八卦是也。禹治洪水，赐洛书，法而陈之，洪范是也。”又说：“昔殷道弛，文王演周易。周道敝，孔子述春秋，则乾坤之阴阳，效洪范之咎征。天人之道，粲然备矣。”他以八卦为河图；《洪范》中的五行文为洛书，并把《周易》看成是讲天人之道的重要著作。他依太初历著有《三统历》，保存在《汉书·律历志》中。照《律历志》提供的材料，刘歆易学的一个特点，也是讲卦气说。例如，他解释三统时，以黄钟为天统，林钟为地统，太簇为人统。并配以乾坤两卦象，加以解说。共解释天统说：“十一月，乾之初九，阳气伏于地下，始著为一，万物萌动，钟于太阴，故黄钟为天统，律长九寸”。其解地统说：“六月，坤之初六，阴气受任于太阳，继养化柔，万物生长，茂之于未，令

种刚强大，故林钟为地统，律长六寸”。其解人统说：“正月，乾之九三，万物棣通，族出于寅，人奉而成之，仁以养之，义以行之，令事物各得其理。”他以乾坤两卦，配十二律，十二月，十二辰，这是效法孟京卦气说。孟喜以四正卦配十二月，京房以八卦配十二月，刘歆则以乾坤两卦共十二爻，配十二月。按《三统历》的说法，乾初九为十一月，九二为正月，九三为三月，九四为五月，九五为七月，上九为九月。坤初六为六月。六二为八月，六三为十月，六四为十二月，六五为二月，上六为四月。所以如此相配，因为乾卦纯阳，配奇数月；坤卦纯阴，配偶数月。此种说法，后来被《易纬》和郑玄发展为爻辰说。又班固于《律历志》中，叙述刘歆的三统历说：“经元一以统治，易太极之首也。春秋二以目岁，易两仪之中也。于春每月书王，易三极之统也。于四时虽亡事必书时月，易四象之节也。时月以建分至启闭之分，易八卦之位也。象事成败，易吉凶之效也。”这是以《系辞》中“易有太极，是生两仪”一段话，解说三统历，并用来说《春秋》经。按太初历的纪年，十九年为一章，八十一章为一统，三统为一元。一元之始当甲子夜半朔旦冬至。此即“易有太极”。春秋二季，代表阴阳二气，春为阳中，秋为阴中，此为“两仪”。《春秋》书“春王正月”，乃体现《周易》的“三极之道”。其书四季月份，此即《易》之“四象”。“分至启闭”，指二分二至和四立，认为此八个节气乃“八卦之位”，即乾为立冬，坤为立秋，震为春分，巽为立夏，坎为冬至，离为夏至，兑为秋分，艮为立春。这是本于京房卦气说。以上说明，孟京卦气说，成为汉人讲天文历法的依据之一。

关于这一点，王充评论说：“易京氏布六十四卦，于一岁中，六日七分，一卦用事。卦有阴阳，气有升降，阳升则温，阴升则寒。由此言之，寒温随卦而至，不应政治也。”又说：“京氏占寒温以阴阳升降，变复之家以刑赏喜怒，两家乖迹”（《论衡·寒温篇》）。王充此说，对卦气说作了肯定，因为京房易学是依据阴阳二气的升降讲寒温的变化。至于说，京房易学“不应政治”，这是误解。东汉天文学家张衡评论说：“且律历卦候，九宫风角，数有征效，世莫肯学，而竟称不占之书”（《后汉书·张衡传》）。“卦候”即卦气。“不占之书”，指谶纬。张衡对卦气说也有所肯定，并将其同谶纬区别开来。汉以后，许多历书，都引卦气说，解说历法，如东汉末年的《乾象历》（见《晋书·律历志》），北魏的《正光历》（见《魏书·律历志》），唐《开元大衍历》等。唐天文学家一行可谓引卦气说解说历法的代表。清初王夫之评论说：“易可以该律，律不可以尽易。犹易可以衍历，历不可以限易。盖历者象数已然之迹，而非阴阳往来之神也。故一行智，而京房迷矣”（《周易外传·系辞上第四章》）。王夫之不赞成汉易的象数之学，反对以卦气说代替《周易》。但他肯定“易可以衍历”，赞扬了一行善于吸取汉易中的合理成分。以上这些说明，孟京的卦气说，特别是推卦用事日，成了古代历法的一个组成部分。我们不能因为孟京易学，特别是京房易学，借卦气说讲阴阳灾异，从而否定其一切。更不能因为孟京以卦气说解释《周易》经传，从而斥责其易学是儒家经学中的“异端”或者为“教外别传”。每一个时代的易学，都是那个时代的哲学、文化思想的产物，无所谓正统易学。从哲学史上看，孟京易学的一大贡献是以阴阳二气运动变化的法则解释《周易》的基本原理，这对后来的哲学家，无论是唯物主义者，还是唯心主义者，探讨世界的本原及其运动变化的规律，都起了重要的影响。

## 第四节 趋人神秘

### ——《易纬》之神秘哲学

西汉末年，由于社会危机的加深，谶纬开始流行。谶纬乃今文经学派神秘主义思潮发展的产物。谶为神秘的预言，即天启；纬指纬书，即对儒家的经书作的神秘主义的解释，六经皆有纬。《易纬》是对《周易》经传文所作的解释，是汉易中的一个重要流派，其影响也很大。

关于纬书，特别是《易纬》形成的年代，是一个有争议的问题。有一种意见，认为纬书在西汉前期便形成了，其理由是，西汉初期，甚至秦末已有谶语，如《淮南子·人间训》说：“秦皇挟录图，见其传曰：亡秦者胡也”（又见于《史记·秦始皇本记》）。由此推论，纬书成于西汉前期，并且认为孟京的卦气说来于《易纬》。这是依谶语，推断纬书形成的年代。其实，谶同纬是有区别的，纬书是对六经的解释，假托孔子所作，汉初流行的“秦皇挟录图”，“录图”指谶语，未必就是纬书。南北朝刘勰于《文心雕龙·正纬》中，提出先谶后纬说，认为图箴乃上古时代用来表示受命为王的祥瑞象征，“义非配经”，并非用来解释六经，后来“伎术之士，附以诡术，或说阴阳，或序灾异，若鸟鸣似语，虫叶成字，篇条滋蔓，必假孔氏。”是说，那些方术之士，将图箴一类的书籍，附加阴阳灾异说，加以推衍，并假托孔子所作，于是形成了纬书。刘氏的论断是正确的。他认为，“纬起哀平”，即始于汉哀帝和平帝之间。刘勰是依据东汉张衡的意见。张衡于上疏中说：“自汉取秦，用兵力战，功成业遂，可谓大事。当此之时，莫或称谶。夏侯胜、眭孟之徒，以道术立名，其所述著，无谶一言。刘向父子，领校秘书，阅定九流，亦无谶录。成哀之后，乃始闻之。”又说：“至于王莽篡位，汉世大祸，八十篇何为不戒？则知图谶成于哀平之际也”（《后汉书·张衡传》）。张衡说的《谶录》，包括纬书在内。“八十篇”，李注说：“衡集上事云：河洛五九，六艺四九，谓八十一篇也。”五九谓四十五篇，四九谓三十六篇。张衡认为，在刘氏父子校书之前，纬书尚未形成，因为《七略》并未著录。张衡此论，是有说服力的。纬书不同其他的著述，汉人称为“内书”乃解经之书，而且成为汉代经学的一大流派。如果，在刘氏父子校书前已流行，刘氏必著录。《七略》和《汉书·艺文志》未著录，说明纬书当时未流行。就《汉书》提供的材料，开始提到纬书的是李寻。其在上大司马王根书中说：“五经六纬，尊术显士”（《汉书·李寻传》）。李寻于哀帝时，召为待诏黄门。王根辅政，在成帝末年，李寻上书，当在成帝死前四年间。刘向校书在成帝初年。刘歆作《三统历》，亦在成帝初年。这说明，纬书的形成，当在哀帝即位前后，即张衡所说成于哀平之际。又汉人提到纬书形成年代的，还有荀悦。其在《申鉴·俗嫌》中说：“世称纬书仲尼之作也。臣悦叔父故司空爽，盖发其伪也。有起于中兴之前，终张之徒之作乎？”终张，据范文澜考证，乃助王莽造符命的田终术（见《汉书》翟方进和王莽传）。按此说法，纬书乃王莽时代的产物，与张衡的“起于哀平”说，亦相符合。总之，纬书形成或流行于哀帝之后，这是可以肯定的。

纬书已失传。关于《易纬》部分，后人辑有逸文。其中有《乾凿度》，《乾坤凿度》，《稽览图》，《通卦验》，《是类谋》，《坤灵图》等。其它纬书，如《河图纬》等，也有解说《周易》的（以上见《黄氏逸书考》）。《易纬》乃孟京易学的发展，出于孟京之后，或刘歆《三统历》之后。《乾凿度》乃《易纬》解易的代表著作。其中许多观点是对《京氏易传》的阐发。

如《乾凿度》说：“易者其德也，光明四通，简易立节。”又说：“变易者其气也。天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废，君子取象，变节相移（和）。能消者息，必专者败，此其易也。”此本于《京氏易传》：“八卦分阴阳，六位五行，光明四通，变易立节。若天地不变易不能通气，五行迭终，四时更废，变动不居。”“能消者息”两句，乃《京氏易传》遁卦文。又《乾凿度》说：“孔子曰：‘阳三阴四，位之正也。故易卦六十四分上下，而象阴阳也。’”这两句，又分别见于《京氏易传》。又《京氏易传》说：“故易所以断天下之理，定之以人伦，明王道，八卦建，五气立，五常法象乾坤，顺乎阴阳，以正君臣父子之义。”《乾凿度》则说：“故易者所以断天地，理人伦而明王道。是以画八卦，建五气，以立五常之行，法象乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义”（《周易正义序》引）。“画八卦”几句，郑玄注本作“八卦以建，五气以立，五常以之行。”从文句上看《乾凿度》文是对《京氏易传》文的解释和发挥。又其解释爻有六位说：“初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。”此说来于《京氏易传》，并以“天地之气，必有终始”，对京说作了理论上的阐发。关于《稽览图》，前节已提及，出于孟喜卦气说之后。据《黄氏逸书考》，《是类谋》亦有卦气说：“冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑。四正之卦，卦有六爻，爻主一气，余六十卦，卦主六日七分八十分之七，岁十二月计三百六十五日四分之一，六十而一周。”有人据此，认为孟京的卦气说出于《是类谋》。但《是类谋》郑玄注本，并无此段文字。据焦循考证，此段话，被认为是《是类谋》文，始见于朱震《汉上易卦图》。朱震所据，乃《稽览图》后附录的文字，即按语中的话，此乃后人所加，并非《易纬》原文。总之，《易纬》讲卦气说的重要部分，皆出于孟喜、京房之后。此亦纬书晚出之证。《白虎通议》曾引《乾凿度》文。《易纬》成书的年代当在京房和《白虎通》之间。

孟京皆以章句解易，并以卦象占风雨寒温。而《易纬》则发展了孟京的卦气说，特别是京房易学，并且吸收了西汉的元气说、阴阳五行学说以及董仲舒和今文经学的神学目的论，将卦气说从理论上作了一次总结。同京房易学相比，《易纬》解易有两点较为突出：一是将《周易》神秘化，或者说神学化；一是以象数解易，并将其理论化。

京房卦气说虽然以为阴阳二气运行的法则即表现在八卦和六十四卦之中，但二气的运行与八卦究竟是什么关系，并未作出说明。《易纬》进一步发展了京房的卦气说，对此作了解释，并为卦气说提供了一种哲学上的依据。

《易纬》以阴阳之数的变化解释阴阳二气的变化。它以七、九为阳数，六、八为阴数。阳主进，由七而九，象征阳气的生息；阴主退，由八到六，象征阴气之消衰。根据筮法，七八之数不变之爻，九六之数可变之爻，《易》主变易，故以九六之数代表阴阳二爻，体现阴阳二气的变化。阳九阴六和阳七阴八皆合为十五，这就是《易传》所说的“一阴一阳之谓道”。那么，阴阳之气如何在八卦中运行，决定一年节气的变化呢？《易纬》从古代的明堂九室制度得到启发，提出了“太一行九宫”说。

什么是明堂制？明堂，就是天子处理国家事务的办公室。在古代社会中，天子依据季节的不同，每个月轮流在不同方位的宫室内发布政令。春天居东方三室，夏天居南方三室，秋天居西方三室，冬天居北方三室。因为四隅之处为一室，不同的季节则出入不同方向的门户以为区别，所以实际上是九室。这就是“明堂九室制”。

《易纬》吸取此说，说明阴阳二气在八卦中的运行法则。认为天神太一取其数即从一到九的次序，运行于九宫之中。九宫有四正四维，坎一、离九、震三、兑七四卦居于北、南、东、

西四正位，为四正；乾六、坤二、巽四、艮八居于西北、西南、东南、东北四角，为四维。四正四维与中五之数，纵、横、斜相加，皆为十五。太一在九宫中的运行是：始于坎宫一，次入坤宫二，次入震宫三，次入巽宫四，然后进入中宫五休息；而后又入乾宫六，依次入兑宫七、艮宫八，到离宫九结束。这就是所谓“太一取其数以行九宫”。制图 39，示之如下：

巽四	离九	坤二
震三	中五	兑七
艮八	坎一	乾六

图 39 九宫图

可以看出，太一行于九宫，也就是周行于八卦之中。此说以阴阳之数、九宫之数的变化，说明八卦所主一年节气的变化和阴阳二气消长运行的过程，是京房卦气说的进一步阐发。

按照《易纬》的解释，八卦配一年十二月的情况是：震居东方，位在二月；巽居东南方，位在四月；离居南方，位在五月；坤居西南方，位在六月；兑居西方，位在八月；乾居西北方，位在十月；坎居北方，位十一月；艮居东北方，位在十二月。每卦主持四十五日，八卦周行一遍为一年三百六十日。而阴阳二气就在其中消长运行。其具体过程是：阳气从十月（亥、乾卦、西北方）开始萌生，到十二月（丑、艮卦、东北方）形成，到四月（巳、巽卦、东南方）盛壮。盛极则衰，阴气即开始发生，到六月（未、坤卦、西南方）形成，到十一月（子、坎卦、正北方）达到极盛。阴极阳生，又让位于阳。阴阳二气如此消长循环，便形成了一年四时的变化。照这个说法，一年四时的变化又是由八卦决定的。

然而，《易纬》认为，阴阳之气又是从天神太一口中吐出来的，其运行是受太一神主宰的，其变化体现着天神的意志。这样，便将卦气说神秘化了。不仅如此，《易纬》还把五行之气和五常仁义礼智信，配入八卦，认为一年气候的变化又体现了人的道德品性，又将卦气说引向了神学目的论。

值得注意的是，《易纬》还为孟京倡导的卦气说，提供了一种哲学的根据。按卦气说，八卦乃至阴阳二爻的变化，体现了阴阳二气和节气的变化。那么，卦画以至八卦又是怎么来的呢？《易纬》探讨了这个问题，提出了一个卦象起源和宇宙形成的理论，表达了汉人的世界观。认为乾坤两卦是八卦和六十四卦的基础，但乾坤卦画是有形的，“有形生于无形”，如何从无形产生？便提出了四阶段说，即所谓：

有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。

太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。

这是对《系辞传》“易有太极”一段话的解释，认为“易”就是“太易”，指气未产生的阶段；“太极”就是太初、太始、太素三者即气、形、质浑而未分的“浑沦”，指卦画和天地尚未形成的状态。从太易到太极，从无形到有形，是一个演变的过程。太易无形，变而为一，一又变为七，七又变为九，这是奇数和阳气变化的过程。有了阳气之数一、七、九，则成为乾卦象。太易既变出阳气之数，又同时变出阴气之数二、六、八，则为坤卦象。清轻的阳气上升形成天，重浊的阴气下降形成地。这既是讲卦画形成的过程，又是借筮法讲宇宙的形成过程，主张世界来源于浑沌未分的太极元气。由此，便赋予“太极”以物质实体的含义，成为解释



宇宙本原的一种哲学范畴；《系辞传》“易有太极”章也具有了宇宙发生论的意义，对后来易学哲学的发展产生了重大影响。同时，其将阴阳奇偶之数同阴阳二气的变化紧密结合在一起，使筮法中的奇偶之数上开为表达气运动变化的范畴，认为数的变化不仅可以说明节气的变化，而且也可以说明世界从无到的生成过程。这又为孟京卦气说和汉易象数之学提供了理论基础。

## 一、《乾凿度》之深义

《乾凿度》，从易学史上看，可以说是汉易的“系辞传”，即汉代易学通论。其对《周易》的性质，八卦的起源，卦爻象的结构以及筮法的体例，都作了解说，乃汉代易学观的代表，对汉唐易学的发展起了很大的影响。此篇解易的主导思想是卦气说，但将卦气说进一步理论化了，或者说，从世界观的高度对卦气说作了论述。所以此篇也是汉代哲学中的重要著作。《乾凿度》和《乾坤凿度》皆有郑玄注（以下引文，凡不注明出处的，皆见《黄氏逸书考》本）。其所提出的易学哲学问题，有以下几点：

### （一）易名有三义

《乾凿度》开始便对“易”作了解释，提出“易一名而含三义”（《周易正义序》引）。所谓三义，即简易、变易和不易。它说：

孔子曰：易者易也，变易也，不易也。管三成为道德苞籀。

“管三”，即兼有三义。“苞籀”郑注谓“包道之要籀”。是说，易道兼此三义，乃道德之纲要。关于简易，它说：

易者以言其德也。通情无门，藏神无内也。光明四通，仿易立节。天地烂明，日月星辰布设，八卦错序，律历调列，五纬顺轨，四时和栗蓂结。四渎通情，优游信洁。根著浮流，气更相实，虚无感动，清静炤哲。移物致耀，至诚专密。不烦不挠，淡泊不失，此其易也。

“通情无门，藏神无内”，《正义序》引作“通情无门，藏神无冗”。意思是，不是有心而为，这是对《系辞》所说“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧”的解释。“仿易立节”，《正义序》引为“简易立节”。“天地”，《正义》作“天以”。“五纬”，郑注谓“五星”。“和栗”，谓气和而严正。“根著浮流”，郑注谓“根著”指草木，“浮流”指人兼鸟兽。大意是，《周易》的德行，照耀天地，分布日月星辰，建立四时节气，生化万物，清静无为。“不烦不挠，淡泊不失”，即无心而为，此即简易之义。关于变易，它说：

变易者，其气也。天地不变，不能通气。五行迭终，四时更废。君臣取象，季节相和。能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝。紂行酷虐，天地反，文王下吕九尾见。夫妇不变，不能成家。妲己擅宠，殷以之破。天任顺季，享国七百。此其变易也。

“相和”，《正义序》引为“相移”。“吕”，指吕尚。“九尾”，九尾狐，祥瑞现象。“季”，文王的父亲季历。此是以气的变化解释“易”为变易之义。“天地不变不能通气”，指否卦象。认为四时节气皆处于变易之中，君臣关系，夫妇关系，也处于变易之中。周文王能变节，所以周灭殷，享国七百年。关于不易，它说：

不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易

也。故易者天地之道也，乾坤之德，万物之宝。至哉！易一元以为元纪。

“一元以为元纪”，郑注谓“天地之元，万物所纪”，即以易为天地之始，万物之纲纪。所谓“不易”，指天地的秩序和人所处的社会地位不能改易，即尊卑的秩序不易。此是发挥《系辞》的“天尊地卑”，“卑高以陈”说。以上的说法，来于《京氏易传》。但京房的本义都是讲变易。而《乾凿度》的作者，将“变易立节”改为“仿（简）易立节”，并增加了“不易”一义。简易和变易，皆见于《系辞》，“不易”之义乃《乾凿度》的阐发，其以“不易”为《周易》的法则之一，目的在论证卦建社会的等级秩序是不能变易的。所以《乾凿度》接着说：

孔子曰：“方上古之时，人民无别，群物无殊，未有衣食器用之利。于是伏羲乃仰观象于天，俯观法于地，中观万物之宜，始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。故易者所以经天地，理人伦而明王道。是故八卦以建，五气以立，五常以之行，象法乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义，度时制宜，作网罟，以畋以渔，以赡人用。于是人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性，八卦之用。

亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性，八卦之用。

这段话，也是本于《京氏易传》，但其强调的是“经天地”，“理人伦”，君臣父子各安其性，阳尊阴卑乃天经地义，不可改易。这种观点，正是董仲舒和《礼纬·含文嘉》所宣扬的“三纲六纪”说在易学中的反映。《白虎通》解释三纲说：“君臣父子夫妇，六人也。所以称三纲何？一阴一阳谓之道，阳得阴而成，阴得阳而序，刚柔相配，故六人为三纲。”又说：“纲者张也，纪者理也。大者为纲，小者为纪，所以张理上下，整齐人道也”（《三纲六纪》）。可以看出，纬书系统解易，将“一阴一阳之谓道”，解释为“阴得阳而序”，认为此种秩序乃人伦之纲纪，不可改易。这也就是《乾凿度》所说：“易一元以为元纪”。《易纬》将《周易》的“易”为变易之义，引向“不易”，正是汉代封建社会秩序的规范化在易学哲学中的表现。

易有三义说，在易学史上影响很大。东汉经师郑玄作《易论》，即采此说。孔颖达在《正义序》中亦采此说。宋明易学中的理学派，依易有不易之义，提出阴阳定位说，宣扬“天不变，道亦不变”的形而上学。《乾坤凿度》还提出“易名有四义”说，增加一条：“本日月相衔”义，即以日月相往来为“易”。此是对“易”字字义所作的解释，认为古易字，上为日，下为月。这种日月为易说，乃卦气说的产物，对东汉经师解易也起了一定的影响。

## （二）太易说

京房曾说：“乾坤者阴阳之根本”。《乾凿度》发挥了这一思想，认为乾坤两卦乃八卦和六十四卦的基础。乾坤两卦和八卦怎样形成呢？《乾凿度》提出一套理论，代表了汉代易学的世界观。它说：

昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者未见气也。太初者气之始也。太始者形之始也。太素者质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也。乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生。物有

阴阳，因而重之，故六画而成卦。

这段话，同《系辞》一样，有两套语言：一是讲筮法问题，即卦象的形成；一是借讲筮法，表达作者的世界观。文章开头，提出问题说：“有形出于无形，乾坤安从生？”是说，乾坤卦象是有形的，但有形之物，皆从无形而生，乾坤卦画，怎样从无形中产生的呢？接着提出宇宙形成的四阶段说：“有太易，有太初，有太始，有太素。”关于这四个阶段的内容，郑玄注说：“太易之始，漠然无气可见者。太初者寒温始生也。太始有兆始萌也。太素者质使形也。诸所作为物，皆成包裹，元未分别。”郑玄注符合原意。四阶段，实际上是两大阶段：一是太易即气未产生的阶段，即下文所说“视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也”。“易”指太易。一是气质具备的阶段，即“太始”，“太初”，“太素”三者混而未分，所谓“气形质具而未离，故曰浑沦”的阶段。此“浑沦”的阶段，就是太极。从太易到太极，是一个演变的过程。《乾凿度》以此解释《系辞》的“易有太极”这句话。即将《易》解释为“太易”，将太极解释为气混而未分，指天地尚未形成的状态。认为先有太易而后生出太极。太易是无形的，如何生出有形的卦象？它接着说，“易无形畔”，可是它“变而为一”，一又变为七，七又变为九。一、七、九，郑玄注说：“太易变而为一，谓为太初也。一变而为七，谓变为太始也。七变而为九，谓变为太素也。”又说，一主北方阳气初生，七主南方阳气壮盛，九为西方阳气之终究，所以说：“九者气变之究也”。此是以卦气说解释奇数一、七、九。“乃复变为一”，郑注谓，依上文意，当作“乃复变为二，二变为六，六变为八”，指偶数和阴气变化的过程。按此说法，太易既变出阳气之数，又变出阴气之数。以此说明阴阳二气之数，即太极混沌之物，逐渐分化的过程。“一者形变之始”，郑注谓当作“二者形变之始”。二即下文说的天和地，天地乃有形之物，故说“形之始”。阳气轻清上升形成天；地气重浊，下降形成地。有形之物的形成，都经过三个时期：太初，太始，太素，此即“物有始，有壮，有究。”有了阴阳之数 and 天地之形，也就有了乾坤两卦象，一七九则为乾卦象，此即“三画而成乾”。有了乾卦象，同时也就有了坤卦象，因为太易又变出偶数二四六，所以说“乾坤相并俱生”。乾坤两卦象，因而重之，此即“六画而成卦”。“易变为一”这一段话，实际上是解释《系辞》说的“是生两仪”这句话，即以阴阳奇偶之数 and 天地之形象为两仪。有了两仪，便有了乾坤两卦。以上即太易说的内容。此说的提出，在易学史和哲学史上都有重要意义，概括起来，有以下几点：

其一，《乾凿度》以太易为世界和筮法的本原。所谓“太易”并非太极，乃先于太极而存在的东西。《乾坤凿度》对此有明确的解释。其《乾凿度》说：“既然物出，始俾太易者也。太易始著太极成，太极成，乾坤行。老神氏说曰性无生，生复体。天性情，地曲巧，未尽大道，各不知其自性。乾坤既行，太极大成。”“太易始著太极成”，郑注说：“太易无也，太极有也。太易从无入有。圣人和太易有理未形，故曰太易“郑玄以太易为无，太极为有，是本于“性无生，生复体”句。“性无生”，指太易未见气的阶段；“生复体”，指气形质开始具备的太极阶段。“乾坤既行，太极大成”，是说，圣人设乾坤两卦，协助天地阴阳化育万物，成就太极生物之功。其《乾凿度》又说：“太易变，教民不倦。太初而后有太始，太始而后有太素。有形始于弗形，有法始于弗法。”郑玄注后一句说：“太易气未分，太初气始见，太始物有形，太素万物素质由淳在。”“弗形”即“易无形畔”之意。从太初到太素，即形气形成的阶段。以上这些，都说明太易是先于太极而存在的。其以“混沌”解释“太极”，太极则指气混沌未分的状态，即汉人所说的元气。其解释《乾凿度》一文的名称说：

圣人凿开天路，显彰化源。大天氏云，一大之物目天，一块之物目地，一气霏名混沌。一气分为万霏，是上圣凿破虚无，断气为二，缘物成三，天地之道不霏。

（《乾坤凿度》）

郑玄注，“霏”同“蔽”，谓遮蔽不明，引伸为气未分化的状态；“霏”，同“悖”，谓“万性之物，分觉其形体”；“霏”，谓“息绝”。“断气为二”，是说，分出阴阳二气，形成天和地。此是以乾为天，以凿为开，以度为路数，道路。“乾凿度”意谓“凿开天路”，即一方面“凿破虚无”，一方面分混沌之气为阴阳二气，这样，天地万物便生生不息了。所以又说：“天门辟元气，易始于乾也。”是说，元气分开阴阳二气，也就有了乾卦之象。以上说明，《乾凿度》所说的“混沌”，是指元气未分的状态，用易学语言说，称为“太极”。以太极为元气，不只《易纬》，其它纬书也持此说。如《河图括地象》说：“有易太极，是生两仪。两仪未分，其气混沌。”又如《孝经纬·钩命诀》说：“天地未分之前，有太易，有太初，有太始，有太素，有太极，是为五运。形象未分，谓之太易。元气始萌，谓之太初。气形之端，谓之太始。形变有质，谓之太素。质形已具，谓之太极。五气渐变，谓之五运。”此说，同《乾凿度》的说法，稍有不同。但以太极为元气则是一致的。太极元气说，不始于《易纬》。“元气”一语始见于《淮南子·天文训》：“宇宙生元气”（《太平御览》卷一引）。以后，刘歆和扬雄都讲“元气”。刘歆于《三统历》中，提出“太极元气，函三为一。”三指天地人，认为一元含三统，即太极元气含有天地人。其解释黄钟律说：“太极中央元气，故为黄钟”。此以黄钟主十一月冬至子时。黄钟具有土德，所以其方位配中央。此处的元气指阳气之始，因为来于太极，所以说“太极中央元气”。《易纬》以太极为元气，即来于以上的说法。其以太极含有太初，太始，太素三个阶段，脱胎于“元气函三为一”说。所以郑玄注“太初者气之始”说：“元气之所本始”，又说：“一主北方气渐生之始”。此即采取《三统历》的说法，以阳气之始萌，为元气之本始，解释十一月冬至节气的变化。可以看出，《易纬》的太极元气说，乃西汉以来的元气说和卦气说发展的产物。

其二，《乾凿度》提出太易说，目的在于说明卦画的起源。认为乾坤两卦象是同宇宙的起源联系在一起的。其发生的程序是：太易——太极——阴阳二气和天地——乾坤两卦。这一演变的过程，从哲学上说，是讲宇宙发生和形成的过程。西汉是宇宙发生论或宇宙演化论发达的时期。这同天文学的发展是分不开的。《淮南子·天文训》为汉代的宇宙发生论奠定了基础。它所依据的哲学思想是《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”说。以“一”为混沌未分的元气，二为阴阳二气，认为阳气清轻，上升为天；阴气重浊，下降为地；天地形成后，万物便陆续产生了。关于“道”，《天文训》中有两种说法：一是“道始于一”说，即以道为元气；一是“道始于虚廓”说，即以道为虚空。按后一种说法，宇宙发生的过程是：虚空生宇宙，宇宙生元气，元气又分化为阴阳二气，形成天和地。《乾凿度》的宇宙发生论即本于此。不同的是，把《淮南子》的说法纳入易学的系统，以太易代替《淮南子》的“道”，以太极代替《淮南子》的“一”，以《系辞》的说“易有太极，是生两仪”，代替《老子》的“道生一，一生二”的体系。这样，道家黄老学派的宇宙发生论便转为为儒家的宇宙发生论。儒家的宇宙发生论，就其思想资料说，本于《系辞》的“易有太极”说。但赋予太极以实体涵义，作为解释宇宙本原的一种哲学范畴，就现在流传下来的史料看，是由《易纬》确定下来的。《乾凿度》将太极看成是世界形成的物质要素，认为任何物体皆有气形质三个方面，此三方面即存于太极元气中。其太极说，则具有原初物质的意义。这对后来唯物主义哲学的发

展起了很大影响。但是《乾凿度》的宇宙发生论，并没有摆脱道家系统的影响。其以太易为未见气，如郑玄所说，以太易为“漠然无气可见”，即以太易为无，以太极为有，甚至将“简易”理解为无为，这样，便陷入了虚生气说。此后，在易学史和哲学史上，围绕太极问题，展开了长期的辩论。属于道家 and 接近道家系统的则主张虚生气，不以太极为世界的本原，或者将太极解释为虚无。反之，儒家阵营中的易学家，则竭力排除虚生气说，以太极为世界的本原，或者以太极为气，或者以太极为理，对“易有太极”这句话，各自作出不同的解释。

其三，《乾凿度》作为解易的著作，所以讨论宇宙的起源问题，也是为孟京倡导的卦气说，提供一种哲学的根据。其所谓元气，无非指阴阳二气或寒温二气的根源。按卦气说，卦爻的变化所以体现节气的变化，因为卦画来于阴阳二气的变化。于是《乾凿度》便把筮法中的阴阳之数 and 阴阳二气的变化揉合在一起，认为气的变化具有数的规定性。阳气的变化为一、七、九；阴气的变化为二、六、八。这样，筮法中的七八九六之数，便成了阴阳二气的代号。京房解易，提出阴阳之数，但主要是用来说明卦象的形成。《易纬》则将阴阳奇偶之数同阴阳二气的变化紧密结合在一起，使筮法中的奇偶之数上升为表达气运动变化的范畴。认为数的变化不仅可以说明节气的变化，而且可以说明世界从无到有的变化过程。这就为汉易中的象数之学提供了理论基础。以后，在易学史上，围绕着气和数的关系，展开了长期的辩论，其渊源则出于《易纬》。

### （三）九宫说

关于阴阳二气的运行及其同八卦的关系，《乾凿度》又提出九宫说。它说：

阳动而进，阴动而退。故阳以七，阴以八为缘。易一阴一阳，合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则彖变之数若一也。阳动而进，变七之九，象其气之息也。阴动而退，变八之六，象其气之消也。故太一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五。五音六律七宿，由此作焉。

“彖”，郑注谓“爻之不变动者”，指筮法中的七八之数 and 少阴少阳之象，乃不变之爻，称其为彖。六九之数 and 老阴老阳之象为可变之爻，称其为变。此是讲爻象的变化和阴阳之数的关系。其以七、九为阳数，六、八为阴数，阳主前进，阴主后退，这是来于阳气主生意，阴气主消失。所以阳数前进止于九，阴数后退止于六。因为七八之数乃不变爻，六九之数为可变之爻，易主变易，所以《周易》以九六之数代表阴阳二爻。这是解释爻称九六的原因。此种解释有一特点，即同阴阳二气变化的性质结合起来讲九六之数，或者以九六之数解释阴阳二气的变化。就阴阳之数说，阳七阴八为不变爻之数，其合为十五；阳九阴六为可变爻之数，其合亦为十五，此即“彖变之数若一”。它以此解释《系辞》所说“一阴一阳之谓道”，即以“合而为十五”为“道”。这种解释同样表现了象数之学的特点。下文接着提出了九宫说。认为太一取阴阳之数即从一到九的次序，运行于九宫之中，九宫有四正和四维，其数相加，亦皆十五。宋朱震解释“取其数”为取七九六八之数。他说：“一与八为九，一与六为七，三与四为七，七与二为九。阳变七为九，阴变八之六，七与八为十五，九与六为十五，故曰四正四维皆合于十五”（《汉上易卦图》）。朱说亦通。按郑玄注，四正四维，亦是八卦所处的方位。四正卦即坎离震兑，四维之卦即坤乾巽艮。太一行于九宫，亦是周行于八卦之中。郑玄注说：“天数大分以阳出，以阴入。阳起于子，阴起于午。是以太一下九宫，从坎宫始”，而“终于离宫”。所以坎数为一，离数为九。按郑玄注，九宫之数和八卦所居的方位，以图示之（见图41）坎

离震兑四卦居于东西南北四正位，即四正；乾坤巽艮四卦居于西南、西北、东南、东北四角，即四维。“皆合于十五”，是说，纵、横、斜之数相加，皆为十五。按郑玄注，太一在九宫中运行，始于坎宫一，其次入坤宫二，其次入震宫三，其次入巽宫四，然后入中宫五休息。而后再入乾宫六，依次入兑宫七，艮宫八，到离宫九而结束，此即《乾凿度》所说：“太一取其数以行九宫。”（图 40）

明堂九室图

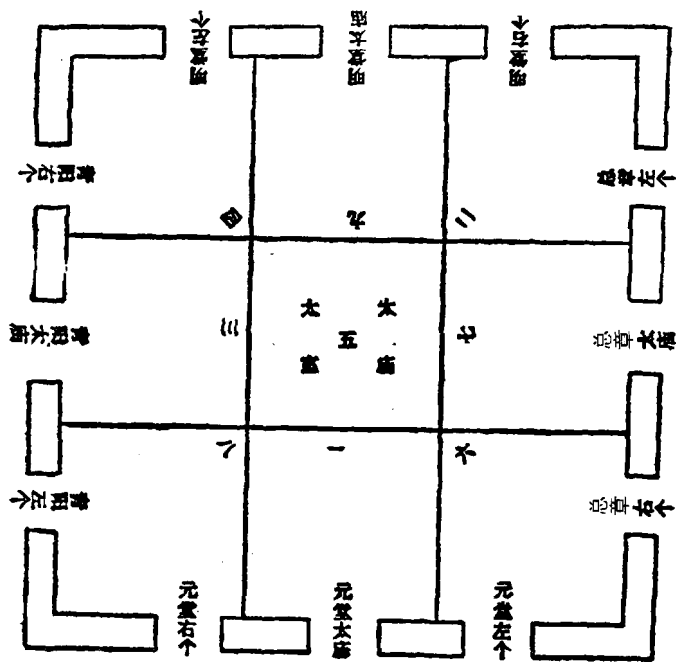


图 40

《乾凿度》的九宫说乃京房卦气说的发展，其目的是以阴阳之数的变化，说明一年节气的变化。四正和正维的说法，本于京房的八卦卦气说。“太一”，即太乙，郑注谓“北辰之神名也，居其所曰太乙，常行于八卦日辰之间，曰天一，或曰太一。”又引《星经》曰：“天一，太乙主气之神。”按此说法，太一即北极星神。当时的天文学，以北极星主管一年四季的节气，奉北极星为天神。这是出于依二十八宿距北极星的位置，测定二十四节气的变化。《史记·天官书》说：“中宫天极星，其一明者，太一常居也”。到汉武帝时，奉北极星为至上神，所谓“天神贵者太一”（《史记·卦禅书》）。纬书推崇太一神，如《春秋纬·文耀钩》说：“中宫大帝，其精北极星，含元出气，流精生物也。”又说：“中宫大帝，其北极星下一明者，为太一之光，含元气以斗布常。”认为此北极星神，驾御北斗七星，决定四时的变化。《乾凿度》所说的“太一行于九宫”，表示一年气候的变化，即本于此。关于九宫的说法，本于古代的明堂制度。《管子·幼官》，《礼记·月令》和《吕氏春秋·十二纪》都认为天子在一年四季，轮流居于九室，天子所居之处，称为明堂，又称为玄宫。《管子》书中的“幼官”即“玄宫”，因字形相近而误为“幼官”。明堂分为九室，照《月令》所说，天子春居东方青阳三室，夏居南方明堂三室，秋居西方总章三室，冬居北方元堂三室。四季之中各居七十二日，中央之室，每

季居十八日，共七十二日。总起来，共三百六十日。四隅之处，乃一室，如春天所居为青阳右个，即夏天所居的明堂左个。其区别在于出入的门户，春天此室开东门，夏天则开南门。所以实际上为九室。《大戴礼记·明堂》，将九室配以九个数目：“明堂者古有之也，凡九室。二九四，七五三，六一八”。以图示之。

《月令》等并未配以数字，配以数字，始见于《大戴礼记·明堂》。此篇乃汉初著作。其配以九个数，大概受了汉初的《九章算术》的纵横图的影响。东汉徐丘有《数术记遗》，认为九宫乃算术之一。纵横图，即纵横相加，皆十五，乃古代的魔方，一种数学游戏，欧洲数学史上称之为 magic square。明堂所以分为九室，是效法天分九野，地分九州。《白虎通·明堂》说：“九宫法九州”。《管子·幼官》《礼记·月令》乃战国时代阴阳五行家的著作。阴阳五行家的代表人物邹衍提出大九州说。明堂九室乃邹衍一派的学说。《乾凿度》的九宫说，来于《大戴礼记·明堂》九室说。其将九室称为九宫，将天子轮流居于九室，改为“太一取其数以行九宫”，用来说明一年四季的变化。汉初的明堂九室说，并未配八卦。按郑玄的看法，《乾凿度》说的“四正四维皆合于十五”，四正和四维指八卦。郑玄将九宫说同卦气说联系起来，是否《乾凿度》本义？按四正卦之说，始于孟喜。关于四维之卦，孟喜京房皆未明言。而《易纬》则称乾坤巽艮为四维。《乾坤凿度》说：“庖牺氏画四象，立四隅以定群物发生门，而后立四正。”据此，郑注是有依据的。又东汉张衡上疏说：“臣闻圣人明审律历，以定吉凶，重之以卜筮，杂之以九宫。”又说：“且律历卦气，九宫风角，数有微效，世莫肯学”（《后汉书·张衡传》）。张衡认为九宫和卦气为一类，乃占术之一，同郑注相符。据此，《乾凿度》的九宫说乃卦气说的一种形式，是京房的八卦卦气说和明堂九室说相结合的产物。其结合的媒介是十五之数。《易纬》认为七八九六之数，奇偶相加，各为十五，恰好符合于九宫纵横之数。此十五之数，在《乾凿度》看来，也就是《系辞》说“大衍之数五十”。所以于太一行九宫之后说：“五音、六律、七宿由此作焉。”五音配十干，六律配十二支，七宿即二十八宿。其数相合为五十。“作”，谓兴起。是说，十干、十二支和二十八宿，皆从九宫中兴起。意思是说，九宫之数亦符合五十之数。所以《乾凿度》说：

故大衍之数五十，所以成变化而行鬼神也。日十干者五音也。辰十二者六律也。

星二十八者七宿也。凡五十所以大闡物而出之者也。

此是说，五十之数皆系之于九宫八卦的卦象上。其以十干等为大衍之数，出于京房章句。京注大衍之数说：“五十者谓十日，十二辰，二十八宿也。凡五十其一不用者，天之生气，将欲以虚来实，故用四十九焉”（《周易正义》引）。此是以其一不用为虚，以四十九为实，天之生气，从虚到实，所以说其用四十九。京房此说是为其纳甲说，二十八宿从位降某某说提供根据。《乾凿度》的作者，吸取了这一说法，说明九宫之数即大衍之数，八卦具有大衍之数。十五之数为什么符合五十之数？《易纬》并未说明。郑注认为，五为天之数，十为地之数，十五代表天地之数，大衍之数即天地之数。还有一种解释，十五，其顺序倒过来，即五十。此是表面的解释。其基本观点是，就揲蓍求卦说，七八九六之数，来于大衍之数，故将七八或九六之合视为大衍之数。

从以上的分析中，可以看出，九宫说作为卦气说的一种形式，其特点有二：一是以阴阳之数，九宫之数以及大衍之数说明八卦所主的节气的变化具有数的规定性；一是提出太一即北极神，作为四时变化的主宰者。就后一点说，《易纬》进一步将卦气说神秘化了。同其它纬

书对太一的解释联系起来看,《易纬》的作者,最终认为,元气和卦气是从中宫大帝即北辰天神口中吐出来的,其运行变化体现了天神的意志,又将卦气说引向了神学目的论。在这种思想的指导下,纬书又将太极元气神秘化。如《春秋纬·说题解》说:“群阳精也,合为太乙,分为殊名。”“合为太乙”,指太极元气混而未分,称其为“太乙”即太一,又意味着太极元气乃太一神的化身。纬书将《周易》的太极同汉人崇拜的太一神即北极星神视为一体,正是汉代官方倡导的神秘主义在易学中的表现。纬书这种太极观,对东汉经师解易起了一定的影响。如马融注太极说:“易有太极,谓北辰也。太极生两仪,两仪生日月,日月生四时,四时生五行,五行生十二月,十二月生二十四气。北辰居位不动,其余四十九,转运而用也”(《周易正义》引)。这是以卦气说解释大衍之数五十,以其一不用的一为太极,以北极星解释太极,以一年四季的气候变化解释其用四十有九。显然,这是对京房易学和《易纬》的卦气说进一步的阐发。马融的太极观,后经过王弼的改造,终于引出以太极为虚无实体的结论。《易纬》的九宫说,到了宋代,被易学中的图书学派所吸收,或者被视为河图,如刘牧说;或者被视为洛书,如蔡元定说;成了宋明时期象数学派解易的重要内容。

#### (四) 八卦方位说

九宫说实际上是八卦方位说的一种形式。《乾凿度》的卦气说,主要是八卦方位说。此说是对京房八卦卦气说的进一步阐发。其论八卦方位说:

孔子曰:易始于太极,太极分而为二,故生天地。天地有春秋冬夏之节,故生四时。四时各有阴阳刚柔之分,故生八卦。八卦成列,天地之道立,雷风水火山泽之象定矣。

此是以太极为元气混沌未分的状态,以分而为奇偶二数和阴阳二气,形成天和地为两仪,以四时为四象,以雷风水火等八种自然现象为八卦。总之,以世界形成的过程解释揲蓍或画卦的过程。接着论卦气说:

其布散用事也,震生物于东方,位在二月。巽散之于东南,位在四月。离长之于南方,位在五月。坤养之于西南方,位在六月。兑收之于西方,位在八月。乾剥之于西北方,位在十月。坎藏之于北方,位在十一月。艮终始之于东北方,位在十二月。八卦之气终,则四正四维之分明,生长收藏之道备,阴阳之体定,神明之德通,而万物各以其类成矣,皆易之所包也。至矣哉!易之德也。孔子曰:岁三百六十日而天气周,八卦用事各四十五日,方备岁焉。

此是以八卦配十二月的节气,以坎离震兑为四正卦,乾坤巽艮为四维之卦,各据自己的方位,主持四时的变化,体现一年四季阴阳消长的过程。卦气周行一遍当一年三百六十日,每卦主四十五日。“震生物”,“离长之”,“坎藏之”等,皆本于《说卦》文。按京房的说法,乾坤乃阴阳之根本,为什么反居于四维之位?《乾凿度》对此作了解释:

乾者天也,终而为万物始,北方万物所始也,故乾位在于十月。艮者止物者也,故在四时之终,位在十二月。巽者阴始顺阳者也,阳始壮于东南方,故位在四月。坤者地之道也,形正六月。四维正纪,经纬正序,度毕矣。

这是对四维之卦所作的解释。认为四维之卦标志阴阳二气运行的终始。“四维正纪”,是说四



维正四时之纪。“经纬正序”，经指坎离，纬指震兑，是说四正卦确定二至二分的顺序。按此说法，四维之卦所起的作用更为重要。接着其解释乾坤两卦说。

孔子曰：乾坤阴阳之主也。阳始于亥，形于丑，乾位在西北，阳祖微据始也。阴始于巳，形于未，据正立位，故坤位在西南，阴之正也。君道倡始，臣道终正，是以乾位在亥，坤位在未，所以明阴阳之职，定君臣之位也。

此是说，阳气从十月（亥）开始，到十二月（丑）形成，乾居西北，表示阳气处于开始萌生的地位。阴气开始于四月（巳），形成于六月（未），所以坤居西南之位。坤所以不像乾那样居于阴气开始的地位，因为不能同阳气抗衡，表示以卑顺为其美德，成就阳气的事业，此即“据正立位”，即立于其形成之正位。这是因为阳为君道，主倡始；坤为臣道，主守成；阴阳各有其职守，君臣各有其定分。此种说法，就卦气说说，是对阳生于子，阴生于午说的补充，其目的在于解释乾坤乃阴阳之根本。但是，用君臣之道，解释乾坤所处的方位，又将卦气伦理化了。因此，《乾凿度》进一步以五常配八卦，认为一年气候的变化又体现了人伦之道。它说：

孔子曰：八卦之序成立，则五气变形。故人生而应八卦之体；得五气以为五常，仁义礼智信是也。夫万物始出于震，震东方之卦也。阳气始生，受形之道也，故东方为仁。成于离，离南方之卦也。阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象，定礼之序也，故南方为礼。入于兑，兑西方之卦也。阴用事而万物得其宜，义之理也，故西方为义。渐于坎，坎北方之卦也。阴气形盛，（阴）阳气含闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义，皆统于中央，故乾坤艮巽，位在四维。中央所以绳四方行也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也，圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。

这是以震离兑坎四正卦配仁礼义信，中央不配卦，但维系四维之卦，故配智。“五气”，指五行之气。其以五行配五常，五行主四时，四时分属于卦气，这样，卦气也就具有五常的品德。震居东方，为木，阳气生，生万物，所以其德为仁；离居南方，为火，阳气居上，阴气居下，阳尊阴卑，其德为礼；兑居西方，为金，阴气治理万物，其德为义；坎居北方，为水，阴气中含阳气，万物归藏，其德为信。中央统率四方，四维之所系，善于决断，其德为智。五常不仅理人伦，而且明天道，通天意所以乃“天人之际”的根本原理。以上即《乾凿度》八卦方位说的主要内容。此说，以图示之如下：

此图式同京房卦气说相比，有两点值得注意。其一，强调八卦的爻位数目规定一年四季节气变化的度数。其论八卦和气候的关系说：“八卦之生物也，画六爻之移，气周而从卦。八卦数二十四以生阴阳，衍之皆合之于度量。”“生物”，郑玄注谓“其岁之八节，每一卦生三气，则各得十五日。”是说，八卦各主管二至二分和四立，每一卦又生出三个节气，一年共有二十四个节气，所以每一节气十五日有余。“画六爻之移”，按郑玄注，一卦三画中分为二，成为六爻，表示太史刻漏，每气两箭。（参见《后汉书·律历志》）“八卦数二十四以生阴阳”，是说，八单卦二十四画，代表二十四节气，成为重卦，生出四十八箭，即一年四季的阴阳消长。“衍之皆合之于度量”，是说，八卦之爻象加以推衍，共四十八画，皆符合律历所说的度数。可以看出，《乾凿度》的作者将八卦卦画的数目同当时天文历法中推算二十四节气的程序揉合在一起，并且认为卦画的数目决定节气变化的度数，所谓“八卦之生物”，“以生阴阳”。这样，

便把八卦的象和数摆在第一位。此种观点，显然是对京房易学的进一步发展，同样是象数之学的特点之一。其二，八卦方位说，以五常配八卦方位，又是汉代今文经学派的哲学在卦气说中的反映。以五常配五行，大概汉初亦有此说。《礼记·中庸》郑玄注解“天命之谓性”说：“木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则信，土神则知。”郑注据《孝经说》。《礼记·王制》《正义》引《孝经说》说：“木性则仁，金性则义，火性则礼，水性则信，土性则知。”董仲舒亦以五常解释五行，并将其品德纳入一年四季节气的变化，把主管四季变化的五行，说成是体现了君臣父子之道，所谓“五行者，五行也”（《春秋繁露·五行对》），后一句指五种道德行为。董仲舒的五行说影响很大。刘歆于《三统历》中，亦以五行配五常，说明四时的变化。但刘氏并未以五常配八卦，其以土德为信，又不同于以土德为智说。《易纬》以五常配五行，以土德为智，同《孝经说》为同一系统，并且同八卦联系起来，这样，便将卦气说引向了神学目的论。按唐一行的说法，孟喜讲卦气，“本于气，而后人以人事明之”，认为孟喜不讲人伦之事，附会人事是后人的说法。“后人”大概指京房。而《易纬》则加以系统化，这同汉代官方哲学的发展是相适应的。

八卦方位图

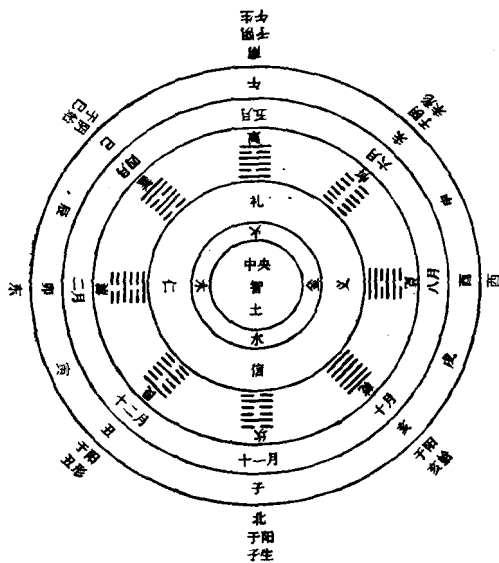


图 41

《易纬》对八卦的解释是同阴阳二气说结合在一起的，此是汉易的特征之一。但其对八卦的解释，有取数说，有取象说，总的说来，以取数说为主，但不排斥取象说。就取象说说，认为八卦也来于天地风雷等八种自然现象，而此八种自然现象又是阴阳二气相作用的结果，所以八卦卦象也是阴阳二气的产物。据此，《乾坤凿度》提出文字说，解释八卦卦名的由来。其《乾坤凿度》说：“上古变文为字，变气为易，画卦为象，象成设位。”是说，变古代文字成为八卦之名，变阴阳二气成为八卦之象，用来代表八种自然现象。它说：“三古文天字，今为乾卦”；“三古𡩺地字，辘于乾，古圣人以为坤卦”；“三古风字，今巽卦”；“三古山字，外阳内阴，圣人以为艮”；“三古坎字，水情内刚外柔”；“三古火字，为离，内弱外刚”；“三古雷字，今为震”；“三古泽字，今之兑”。这些说法，是从筮法中的取象说引伸出来的，对后人探讨八卦的

起源也起了一定的影响。

### (五) 爻辰说

此说是，按《周易》六十四卦的顺序，每对立两卦，其六爻配以十二辰，代表十二个月份，为一岁；三十二对卦象，则代表三十二年，从乾坤到既济未济，往复循环，推算年代。此说也是卦气说的一种形式。《乾凿度》说：

阳唱而阴和，男行而女随。天道左旋，地道右迁，二卦十二爻而期一岁。乾阳也，坤阴也，并治而交错行。乾贞于十一月子，左行，阳时六。坤贞于六月未，右行，阴时六，以奉顺成其岁。岁终次从于屯蒙。屯蒙主岁，屯为阳，贞于十二月丑，其爻左行，以间时而治六辰。蒙为阴，贞于正月寅，其爻右行，亦间时而治六辰。岁终则从其次卦。阳卦以其辰贞，其爻左行，间辰而治六辰。阴卦与阳卦同位者，退一辰以为贞，其爻右行，间辰而治六辰。泰否之卦，独各贞其辰，其比辰左行相随也。中孚为阳，贞于十一月子；小过为阴，贞于六月未，法于乾坤。三十二岁期而周。六十四卦，三百八十四爻，万一千五百二十垢，复从于贞。

“天道左旋，地道右迁”，又见于《春秋纬·元命苞》：“天左旋，地右动”，“地所以右转者，气浊清少含阴而起迟，故右转迎天佐其道。”此是我国最早的天旋地动说，由对星辰左旋的观察，推测地向右转。《乾凿度》以天为阳，以地为阴，认为天地的旋转乃阴随阳之象。以此说明六十四卦中，二二相偶，一为阳卦，一为阴卦，互相配合。“二卦十二爻而期一岁”，是说，阳卦六爻则配阳爻，阴卦六爻则配阴爻，这样，两卦十二爻，代表十二个月，成为一年。怎样配十二支？下文从乾坤两卦说起。“乾贞于十一月子，左行”，“贞”，郑玄注说：“正也，初爻以此为正。次爻左右者，各从次数之。”是说，乾卦初九当十一月，子。乾为阳，所以说其爻象的变动为左行，即九二当正月，九三当三月，九四当五月，九五当七月，上九当九月。此即“阳时六”。“坤卦贞于六月未”，是说，坤卦初六当六月，未。其右行的次序是，六二当八月，六三当十月，六四当十二月，六五当二月，上六当四月。因为乾坤两卦一为阳月，一为阴月，交叉交行，所以说“并治而错行。”以图示之如下(图42)：

乾 坤 爻 辰 图	
乾爻左行	坤爻右行
九月——戌	四月——巳
七月——申	二月——卯
五月——午	十二月——丑
三月——辰	十月——亥
正月——寅	八月——酉
十一月——子	六——未

图 42

以上是三十二年周期中，第一年的爻辰顺序。下文说，“岁终次从于屯蒙”。是说第二年为屯蒙主岁月。屯为阳，其初爻当十二月，丑，其爻左行；蒙为阴，其初爻当正月，寅，其爻右行。“间时而治”，是说，两卦各爻都间隔一辰主岁月。屯蒙卦后，为需讼卦用事；次年又为师比用事。按上述的体例，需则贞于卯，讼则贞于辰；师则贞于巳，比则贞于午。在此程序

中，如果阴卦初爻与阳卦处于同一月份，其初爻则退一辰，即以未为贞。如果坤卦初爻不是贞于午，而是贞于未，郑注谓“左右交错相避”。《周礼·大师》注疏说：“黄钟在子，一阳爻生为初九。林钟在未，二阴爻生，得为初六者以阴故退位在未。故曰乾贞于十一月子，坤贞于六月未也”。此是结合十二律讲坤贞于未。按上述体例，至小畜则贞于申，履则贞于酉，泰应贞于戌，否卦当贞于亥。可是下文却说：“泰否之卦，独各贞其辰，其比辰左行相随也。”是说，泰否两卦则按上述的程序，配十二辰，另有自己的体例。郑注说：“谓泰贞于正月，否贞于七月”，即泰贞于寅，否贞于申。“比辰左行相随”，是说，泰从正月到六月皆阳爻，否从七月到十二月皆阴爻，各自相从。以图示之如下（图43）：

### 泰 否 爻 辰 图

泰爻左行	否爻右行
六月——未	十二月——丑
五月——午	十一月——子
四月——巳	十月——亥
三月——辰	九月——戌
二月——卯	八月——酉
正月——寅	七月——申

图 43

所以如此相配，据说，如以泰贞于戌，则与乾卦上九戌位相重；否贞于亥，又与辟卦坤亥相重，此即郑注所说：“泰否乾坤体气与之相乱，故避之而各贞其辰。”此外，中孚和小过两卦，其配十二辰，则与乾坤两卦体例同。这样，三十二对卦爻象代表三十二年，周而复始，为一大循环。以上即《易纬》爻辰说的大致内容。此说来于京房纳甲说，如乾卦爻辰顺序与乾卦纳甲同。坤卦爻辰顺序，除初爻为未外，其它爻辰，同纳甲说相比，顺序则颠倒过来。以乾坤两卦爻象配十二个月，亦见于刘歆《三统历》。他说：“黄钟初九，律之首，阳之变也。”“林钟初六，吕之首，阴之变也。”此是以乾卦初九为十一月，坤卦初六为六月。《易纬》将此说，加以推衍，应用于六十四卦，以每两卦当一年，便导出“三十二岁期而周”。爻辰说乃纳甲说和律历相结合的产物。郑玄于《周礼·大师》注“六律六同”时，本《乾凿度》爻辰说，以十二律配乾坤十二爻，以图示之。

《易纬》爻辰说，其本义是讲一年节气的变化，并以六十四卦为一周期，计算年代。就其理论思维说，同样是以阴阳二气的消长和循环解释一年四时的变化。此说，后来为东汉经师所吸收，用来解释《周易》经传。郑玄就是以爻辰说解易的代表。他以乾坤十二爻辰为依据，认为其它各卦的爻辰，逢九从乾爻所值，逢六从坤爻所值。如坎上六，大过上六，其爻辰皆为在巳。泰卦六五亦在卯，中孚六四在丑，困九四在午，明夷九三在辰，等等。据此，其解释泰卦六五爻辞“归妹以祉，元吉”说：

五爻辰在卯，春为阳中，万物以生。生育者嫁娶之口。仲春之月，嫁娶，男女之礼，福禄大吉（《周礼注疏》引）。

此是以六五在卯，当仲春之月，阳气上升，万物生长，所以男婚女嫁，用来解释“帝乙归妹”，大吉。又其释蛊卦上九爻辞“不事王侯，高尚其事”说：

上九艮爻，艮为山，辰在戌，得乾气父老之象。是臣之致事，故不事王侯。是不得事君，君犹高尚其所为之事（《礼记正义》引）。

乾坤十二爻辰图

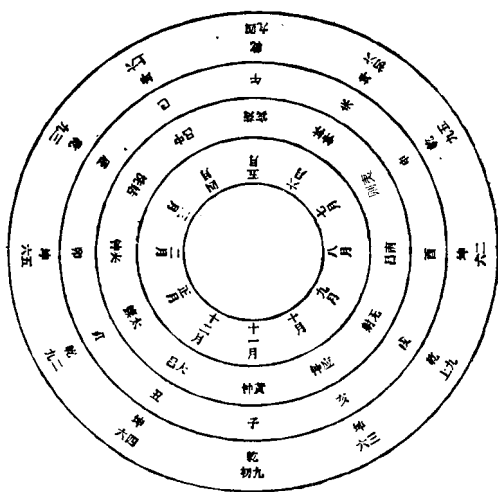


图 44

蛊卦艮上巽下，所以说“上九艮爻”；从乾上九，所以说“辰在戌”。此位乃长老之象，可以不事君上，但犹得到君上的尊敬。又其释中孚卦辞“中孚，豚鱼吉”说：

三辰为亥，为豕爻失正，故变而从小名，言豚耳。四辰在丑，丑为鳖蟹，鳖蟹鱼之微者，爻得正，故变而从大名，言鱼耳。三体兑，兑为泽。四上值天渊，二五皆坎爻。坎为水，水浸泽则豚利。五亦以水灌渊则鱼利。豚鱼以喻小民也，而为明君贤臣恩意所供养，故吉（《诗正义》引）。

中孚䷼，巽上兑下，六三从坤爻辰，在亥。亥字同豕字形近，所以说“为豕”。此爻不当位，所以从其小名，称之为豚，豚乃豕之小者。六四从坤爻辰，在丑，丑配鳖蟹，鳖蟹乃鱼类之微贱者。但此爻当位，故从其大名，称之为鱼。以上是借爻辰说，以六三为豚，六四为鱼。此卦下卦为兑，其象为泽。六四辰在丑，配二十八宿，为牛斗。此乃天渊所在，主灌溉事，所以说“四上值天渊”。二三爻互易为坎卦象，四五爻互易亦为坎卦象，所以说“二五毕坎爻”。六三为豚，处于泽坎二象之中，得到润泽，此即“水浸泽则豚利”。六四为鱼，处于九五之下，即以水灌渊之时，鱼得其利。总之，豚鱼得水供养，如同小民得到君臣的养活一样，所以卦辞为吉。以上这些解释，是通过爻辰说追求卦爻辞同卦爻象之间的内在联系，结果尽其牵强附会之能事。此种解易的学风，终于将易学变成繁烦的经学，丧失了理论的意义，成了玩弄文字概念的游戏。这也是汉易中象数之学的一大流弊，后来不能不遭到义理学派攻击。

#### （六）论卦序

《乾凿度》还依京房的“阳三阴四”说，论述了《周易》区分上下经的原因及六十四卦排列的顺序。它说：

孔子曰：阳三阴四位之正也。故易卦六十四分而为上下，象阴阳也。夫阳道纯而奇，故上篇三十，所以象阳也。阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。乾坤者阴阳之根本，万物之祖宗也，为上篇始者，尊之也。离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以终始万物，故以坎离为终。咸恒者，男女之始，夫归之道也。人道之兴，必由夫妇，所以奉承祖宗，为天地主也，故为下篇始者，贵之也。既济未济为最终者，所以明戒慎而存王道。

孔颖达将此段文字，抄录在《周易正义序》中，个别字稍有出入，并且认为是孔子所作。此是说，上经为三十卦，下经为三十四卦，上卦数目为阳三，下卦数目为阴四，即三十数取其三，三十四数取其四，表示上下经分阴阳，上经为阳，下经为阴。上经始于乾坤，因为其为阴阳卦象的根本，又是万物之祖宗，上经尊其为六十四卦的开始。上经终于坎离，显现日月之道，使万物有始有终，乃阴阳之经，即京房所说“坎离者阴阳之性命”。下经始于咸恒，因为体现男女夫妇之道，生儿育女，继祖传宗，所以其为下经之始。既济、未济两卦为六十四卦的终结，因为既济表示完成，但物不可终穷，警戒王者不可自满，故以未济结束。此种说法，就其观点说，同样以阳奇阴偶之数为《周易》一书的主导思想，并以乾坤坎离四卦为六十四卦的核心，认为其上经是讲天道，下经是讲人道。总之，以阴阳相配合解说上下经的编排顺序。此说，后来影响亦较大，有反对的，也有赞扬的。就历史实际说，《易》分上下二经，战国时代已如此。《系辞》亦称之为“二篇之策”。其所以分上下，看来，出于简帙之编排。清王夫之，关于卦序的编排，赞成孔疏的“非复即变”说。其论经分上下说：“其分上下也有二，古之简策以韦编之，犹今之卷帙也。简多而不可编为一，故分上下为二，其简之多少，必相称也”。又说：“以错综之象言之，上经错卦六为象六，综卦二十四象十二，共十八。下经错卦二，综卦三十二，为象亦十八，偶相合也，亦可分为二而均焉者也”（《周易内传发例》）。此是说，上经分为三十卦，其中有六卦为错卦象即孔疏所说的“变”，乾坤坎离颐大过象；其余二十四卦为综卦象即孔疏说的“复”，如屯蒙等卦，其象颠倒，实际上共十二象，所以上经的卦象总数为十八。下经三十四卦中，中孚和小过为错卦象，其象为二；其余三十二卦皆为综卦象，其象为十六。下经卦象亦为十八。此即“偶相合也”。按此说法，每一象当一简，上经为十八简，下经亦为十八简，此即“其简多少，必相称也”。王夫之此说，较为符合历史实际，说明《易》分上下经，并无深奥的道理。《乾凿度》依其阴阳说，将经分上下哲理化，用来论证阳奇阴偶，统率天道和人事，乃世界的基本法则，这也是其象数之学的一种表现。

以上六条，是《乾凿度》对《周易》原理的基本理解，代表《易纬》的易学观。其易学观，除将卦气说神秘化之外，主要是以象数解释易理，特别是以阴阳奇偶之数，七八九六之数，解释阴阳变易的法则，这是象数之学的主要特征。关于象、数、气三者的关系，谁是第一性的，《易纬》的说法，并不一致。如说“八卦二十四以生阴阳”，此是以数为第一位。可是，《乾坤凿度》又说：“易起无，从无入有，有理若形，形及于变而象，象而后数。”还说：“圣人凿开虚无，畎流大道，万汇滋溢，阴阳成数。”按此说法，数又居于第二位。但把数的法则作为《周易》原理之一，以筮法中的数解释卦气，这是共同的。古代的天文历法，推测日月星辰运行的度数和节气的变化，都是讲数的。律历可谓代表。就《月令》一类的著作说，一年四季的变化亦配以七八九六之数。如《吕氏春秋·十二纪》，春季三月，其数为八；夏月孟仲，其数为七；季夏之数为五；秋季三月，其数为九；冬季三月，其数为六。这里说的七八九六之数，据高诱注，乃五行之数。但同《周易》筮法中的阴阳奇偶之数，又有类似之处。

《易纬》的作者，将历法中的数和筮法中的数揉合在一起，通过对卦气的解释，建立起汉易中的象数之学，到宋明时期，发展为易学中的数学派。《易纬》的象数之学，同古希腊的毕达哥拉学派虽有某种相似之处，但前者基于中国古代的天文学，后者则基于数学，二者形式不同，还不能简单地比附。

## 二、《易纬》他说

《易纬》除《乾凿度》外，后来有影响的，还有《稽览图》，《通卦验》，《是类谋》，《坤灵图》等。这些纬书，同《乾凿度》相比，在易学和哲学史上并无新的创见；同样讲卦气说，但使卦气说更加神学化，利用卦气说大肆宣扬阴阳灾异和天人感应迷信，成了汉代流行的封建迷信的组成部分。唐一行于《卦议》中说：“十二月卦出于孟氏章句，其说易本于气，而后以人事明之。”后一句话，主要指《易纬》以卦气说讲天人感应迷信。以下简单介绍一下《稽览图》等，以卦气说宣扬阴阳灾异的内容。

《稽览图》的卦气说，既采孟喜说，亦采京房说，所以此书出于京氏易学之后。其对孟喜说的阐发，前节已言及，这里不再重复。关于同京房卦气说的关系，它说：

〔卦气起中孚〕，六日八十分之七而从，四时卦十一辰余而从。坎常以冬至日始效，复生坎七日。消息及杂卦传相去各如中孚。太阴用事，如少阳卦之效也一辰，其阴效也尽日。太阳用事，而少阴卦之效也一辰，其阳也尽日。消息及四时卦各尽其日。

这是讲一年节气的变化，认为起于中孚卦。“六日八十分之七”，指一卦主六日七分。“四时卦”即四正卦坎离震兑。“十一辰余”，郑玄注说：“七十三分而从者得一之卦也。”是说四正卦各主一日八十分之七十三。坎卦主冬至，微阳所生，阳气始萌，温气始效验。其后，经过七日，复卦当运，一阳生于阴下，阴阳二气始交，此即“复生坎七日”。所以为七日，是解释复卦卦辞“七日来复”。“息消”即十二消息卦或辟卦，“杂卦”指十二消息和四正之外的卦。“传相去各如中孚”，是说，其主管的日数与中孚卦同，即为六日七分。“太阴用事”，郑注谓“从否卦至临为太阴”，即阴息阳消的过程，又称消卦。“少阳卦之效也一辰”，郑注谓：“杂卦九三为少阳之效。杂卦九三行于太阴之中，效微温一辰。”是说，从否到临，其中杂卦逢九三爻者，乃少阳之象，表示阴消过程中的微温的效验。“其阴效也尽日”，是说，杂卦其余各爻，皆随太阴卦为寒，尽六日七分。“太阳用事”，指从泰卦至遁卦用事，即阳息阴消的过程又，称为息卦。“少阴卦之效也一辰”，指其中杂卦逢六三爻者，效微寒一辰。其余皆随太阳卦为温，尽六日七分，此即“其阳也尽日”。“消息及四卦各尽其日”，郑注说：“消息尽六日七分，四时尽七十三分。”可以看出，这种卦气说，将四正卦纳入一年的日数之中，各主一日八十分之七十三。其余的消息卦和杂卦主六日七分。这就是一行所说：“京氏又以卦爻配期，坎离震兑其用事自分至之首，皆得八十分日之七十三。”所以《稽览图》又以坎为十一月卦，震为二月卦，兑为八月卦，亦与京房卦气说同。据此，《稽览图》是对孟喜、京房卦气说的阐发，出于京房之后，这是可以肯定的。

京房的卦气说，曾以消息卦和杂卦的关系，解释气候反常现象，以此讲灾变。《稽览图》将这种灾变说系统化，炮制了一个体系。其以四正卦主管二至二分，十二消息卦主管十二月

阴阳二气之消长，杂卦于其间，主管其它气候的变化。按郑玄注，六十四卦中，三爻和上爻的关系，标志寒温变化的程度，其体例是：“九三上六决温，九三上九微温，六三上九决寒，六三上六微寒。”“决”，谓寒温变化明显可知。《稽览图》认为，如果一年四季气候的变化符合于上述卦气的顺序，即卦气效，则阴阳调和，天下太平。如果不符合上述的顺序，如当寒而不寒，或当温而不温，即阴阳失调，卦气不效，气候反常，则天下不太平，王朝必有动乱。如其解释剥九月卦说：

剥阴气上达，阴霜以降，寒气以杀，万物成刑。不至，则太阴不强，霜不以时降，万物必有不成刑者，则有伤年之灾。

此是说，九月为太阴卦用事，阴气上升，剥卦五阴爻，表示阴气兴盛，天气寒凉，霜降下，草木渐黄。可是，今年在剥卦用事时，“霜不以时降”，气候反常，此为卦气不效，必有灾荒出现。卦气所以不效，《稽览图》认为，是由于杂卦用事不当，侵犯了消息卦用事的权力。它说：

诸卦气温寒清浊各如其所。侵消息者，或阴专政，或阴侵阳。侵之比先蒙。

“温寒清浊”，是说，微温清静，微寒白浊。认为卦气有实气和貌气之分，寒温为实，清浊为貌。清浊乃表面现象，在正常的情况下，实和貌是一致的。“各如其所”，即九三应上九为清静微温，九三应上六为决温，六三应上六为白浊微寒，六三应上九为决寒，如阴气盛，则为“阴专政，或阴侵阳。”“侵之比先蒙”，意谓阴侵阳之类，始于蒙卦气不正。蒙为正月卦，隔两卦即为泰卦用事。蒙卦为六三应上九，乃决寒之征。可是正月以来，连阴天而不雨，蒙气不消，侵犯了太阳用事，此即“阴侵阳”。这是对京房蒙气说的阐发。此种气候反常，如郑玄注所说：“阳者君，阴者臣。臣专君政事，亦阴侵阳。臣谋杀其君，亦阴侵阳也。”此即京房所说“杂卦之党并力而争。”但《稽览图》认为，杂卦干消息卦乃暂时现象，终究要被消息卦所制服，所以又说：“然息之卦，当胜杂卦也。”此种观点，在政治上意味着君终要制服大臣专政的局面。以上是讲气候失常的一种情况。此外，还有一种情况是，消息卦互相侵犯。它说：

别相侵则一实气不以貌。有实无貌，屈道人也。有貌无实，佞人也。消息无为屈，故无效也。

“别”当为“辟”，“一”当为“以”。此是说，辟卦相犯，以实气不以貌气。“实”，指寒温；“貌”，指白浊清静。“有实无貌”，是说，有寒温而无白浊清静。“屈道人”，是说，屈使贤者仕于不肖之君。“有貌无实，佞人也”，是说，有白浊清静之貌而无寒温之实，则佞人以伪善面貌巧仕于君。消息卦至尊无上，但效寒温，不效貌气，此即“消息无为屈，故无效也。”以上解释，本于郑玄注。此段话的意思是，消息卦相侵，时令不正常，确实影响四季寒温的变化，不是表面的清浊的变化，这如同贤者屈仕于不道之君一样。可是，杂卦侵犯消息卦，多半是有貌无实，如同佞人以伪善面貌仕于君主一样，总想夺权专政，这是以气候的不正常：比喻君臣关系的不正常。所以《稽览图》又说：

凡形体不相应，皆有其事而不成也。其在位者有德而不行也。有貌无实，有实无貌，故言从其类也。

郑玄注“形体不相应”说：“形谓白浊清静可得而见，胡言形。体者身体寒温也。不相应者，



温不清净，寒不白浊也。”是说，气候正常，总是形体相应。形体不相应，有两种情况：一是有实无貌，即消息卦相侵：一是有貌无实，杂卦乘虚而入，干消息卦。消息卦相侵，其气不效，如同君在位有德而不行，只是“屈道人”而已。可是，由此出现灾变，那就意味佞人当道了。总之，以杂卦干消息卦，为阴阳灾变的主要原因。这是对京房所说“遁卦不效，法曰道人始去，寒涌水为灾”的发挥。气候的寒温为什么有时不按卦气规定的顺序进行，出现反常？《稽览图》认为，这是由于人事引起的。它说：“日食之比，阴覆阳也。蒙之比也，阴冒阳也。”是说，蒙气不消，如同日蚀一样，由于阴的势力冒犯了阳，即邪臣阴谋夺取君权引起的。所以郑玄注说：“蒙气也，比非一也。邪臣谋覆冒其君，先雾从夜氏起，或从夜半或平旦。君不觉悟，日中不解，遂成蒙，君复不觉悟，下为雾也。”这是说，久阴不雨，成为雾气，或蒙气，干太阳之卦，是由于邪臣阴谋篡政，而君不觉悟引起的。此即《稽览图》所说：“其入消息日围，观本所起，卦人为之。”因此，要消除时令不正所引起的灾变，应以处理人事为本。它说：

雾者雾也。一日久阴不雨，雾之比也。阳感天，不旋日。诸侯不旋时，大夫不过期。凡异所生，灾所起，各以其政。变之则除。其不可变，则施之亦除。

“阳感天，不旋日”，郑玄注说：“阳者天子，为善一日，天立应以善；为恶一日，天立应以恶。”下文是说，诸侯为善恶一时，天立即感应之；大夫为善恶于一岁，天亦立即感应之。“各以其政”，是说，灾异是由政事引起的。如能改变其政令，灾异则消除。“不可变”，郑注谓“杀贤者也”。在这种情况下，则应封禄贤者的子孙后代，也可以免除灾害，此即“施之亦除”。由此，《稽览图》得出结论说：“观本所起，以知存亡。”“本”指政事。显然，这是利用卦气说，鼓吹天人感应的迷信。这也就是一行所评论的“以人事明之”。王充当时评论说：“春温夏暑秋凉冬寒，人君无事，四时自然。夫四时非政所为，而谓寒温独应政治。正月之始，立春之际，百刑皆断，圜圜空虚，然而一寒一暑。当其寒也，何刑所断？当其温也，何赏所施？由此言之，寒温天地节气，非人所为，明矣”（《论衡·寒温篇》）。从王充的评论中可以看出，《易纬》将卦气说引向了神学目的论，而王充则以“天道自然”的理论驳斥了卦气说中的天人感应论。《稽览图》的这种天人感应论，也为东汉的占候家和经师所引用。如郎顗在上疏中，多次引用其文句，作为谴责君主的依据（见《后汉书·郎顗传》）。

《通卦验》通过卦气说，大讲阴阳灾变的效验。其论卦气说：

冬至四十五日以次，周天三百六十五日复当。故卦乾西北也，主立冬。坎北方也，主冬至。艮东北也，主立春。震东方也，主春分。巽东南也，主立夏。离南方也，主夏至。坤西南也，主立秋。兑西方也，主秋分。

这是对京房卦气说的叙述。其论卦气应验说：

凡易八卦之气验应，各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。故设卦观象，以知存亡。夫八卦谬乱则纲纪坏败，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政。八卦气不效，则灾异气臻。八卦气无应失常。

按此说法，八卦之气决定自然界和人类生活的命运。如其论坎卦卦气说：

坎北方也，主冬至。夜半黑气出，直坎，此正气也。气出右，天下旱。气出左，

涌水出。坎气不至，则夏至大寒雨雪，涌泉出，岁多大水，应在其冲。坎气见立春之分，则水气乘出，。坎为沟渎，于是岁多水灾，江河决，出水涌出。坎气退则天下旱。

这是说，冬至夜半，坎卦用事，黑气始出。因为坎居北方，配五行，其色为黑。此是正常的气候。如果，坎气出于大雪的节气，必有大旱，此即“气出右，天下旱”；如果出于小寒的节气，即“气出左，涌水出。”按卦气图式，大雪居冬至右，小寒居冬至左，故有此说。如果冬至时，坎气不至，到夏至时必有大寒雨雪；“应在其冲”，谓与冬至相对的夏至节气，受灾害，而且此年多水灾。如果坎气见于立春之时，此年更要发大水。如果，坎气晚出，见于立冬或霜降之时，此年必大旱，此即“坎气退则天下旱”。其论其它七卦的卦气也是这种体例。如艮卦居东北，主立春，其用事时，鸡鸣黄气出，这是正气。如果出于大寒之时，则万物丧，出于惊蛰之时，则山崩涌水出。总之，八卦之气不按时而出，或早或晚，侵犯了其它卦所管的节气，必有灾异。这也是上天对人的警告。《通卦验》说：“夫卦之效也，皆指时卦当应，他卦气及，至其灾，各以其冲应之，此天所以示告于人者也。”关于十二消息卦卦气的效验，它说：

夏三月，侯卦气比不至，则大风折木发屋，期百日二旬，地动应之大风，期在其冲。

“侯卦气”指乾、姤、遁，主夏季三月。此三卦卦气不按时而至，必有狂风暴雨，过一百二十日，到冬季三月，既有兵荒，又有地震。所以接着又说：“春三月，一卦不至则秋蚤霜，二卦不至则雷不发蟄，三卦不至则三公有忧在八月。夏三月，一卦不至则秋草木早死，二卦不至则冬无冰，人民病，三卦不至则臣内杀三公，有绋经之服，崩以三月为期。”这是说，卦气不效，天灾人祸，接连而起。为什么卦气不效？它说：

夫妇无别，大臣不良，则四时易；政令不行，白黑不别，愚智同位，则日月无光，精见五色。此离坎之应也。皆八卦变之效也。故曰八卦变象，皆在于己。

此是说，卦气反常，“皆在于己”。“己”指人为，郑注谓“人君”。这同《稽览图》一样，鼓吹天人感应迷信。

《是类谋》则大肆宣扬谶纬迷信。其将孔子神化，认为孔子奉天命，作纬书，记录王者受命之符。后世帝王，依纬书可以知王朝兴衰之根源。它说：

斗佺之世，卯金刀用治，谟修六史，宗术孔书。皇政毁道，散命名胡。秘之隐在文，未消于乱，藏设世表，待人味思。帝必有察握神嬉，世主永味，神以知来。命机之运由孔出，天心表际，悉如河洛，命纪通终命苞。

“斗佺”，太平。“卯金刀”，指刘汉王朝。“皇政”，指秦始皇。“胡”，指二世胡亥。“帝”，指后世帝王。“命机之运”，指历代帝王的命运。“苞”指王命之根本。认为其命运皆见于孔子所作的纬书之中，因为纬书是用来表达天意的。这套神学呓语，同《春秋纬·演孔图》所说：“圣人不空生，必有所制，以显天心，邱为木铎，制天下法。元邱制命，帝卯行也”是一类的东西。孔子如何为后代帝王制命立法？《是类谋》说：“孔子演曰：‘天子亡征九，圣人起有八符。’九、八本于阴阳之数。是说，孔子制定八卦之气，作为王朝兴亡的征兆效验。其论亡征之一说：

征王亡。一曰震气不效，苍帝之世，周晚之名，曾之候在兑，鼠孽食人，菟群开，虎龙怯出，彗守大辰东方之度，天下亡。

“苍帝”，纬书以五帝主管四时，苍帝即青帝，主管春季，与震木相配。“周晚”，指周朝衰亡时人主之名。“曾之候在兑”，是说，候其冲在西方兑为灾，结果是老鼠吃人，意味盗贼将起。兔、龙、虎，东方之禽，皆受其害。大辰即大火星宿，东方苍龙七宿之一。“彗守大辰”，郑注说：“昔周之衰，有星守于户，有星彗于东方”，乃衰亡之验。此是以震气不效，为周王朝灭亡的征兆。其论其它卦气不效，皆如此例。值得注意的是，其论离气不效，赤帝当政时，则说“天下甚危”，“有能改之”，则可以化凶为吉。纬书以周王朝为木德当运的时代，而汉王朝则是继承周朝的历史，所以为火德当运的时代，其开国皇帝刘邦就是天上赤帝的化身。就卦气说，震为木，主管春季，就朝代的兴亡说，震气象征周朝，其气不效，表示周朝要灭亡了。其次，为离气用事，离为火，象征汉朝的兴起。如果，遇到离气不效，出现灾异，能按孔子为汉制命的法规而行动，就可以消除灾异，天下太平。可以看出，基于天文学知识而形成的卦气说，到了纬书的作者手中，最终成为汉代官方哲学即谶纬神学的奴仆，成了巩固汉王朝统治的工具。

汉易中的卦气说，原本是用六十四卦爻象的变化解释一年节气的变化。在以后的发展中，此说则成了规定气候变化的一种图式，到《易纬》则转化为一种先验的图式，认为任何节气的变化，稍有不符合此种图式的规定，则视为灾变之根源。就这一点说，《易纬》的作者，实际上把六十四卦的象和数视为脱离事物而存在的范畴，将《系辞》说的“易与天地准”这一命题，向唯心主义方面发展了。

## 第五节 乾坤再造

### ——东汉易学之发展与革新

东汉后期，许多著名经师注解《周易》经传，推崇古文经学费氏易的传统，自此费直易学兴盛起来。但他们又或多或少受到京房易学和《易纬》的影响。如高密人郑玄（127—200）解经，虽属古文经学的传统，但又精通今文经学，以注纬书而闻名。荀爽虽不大讲阴阳灾变，但亦主卦气说。虞翻既讲卦气，又阐发荀爽易学的卦学说，进一步发展了汉易中的象数之学。

郑玄吸收扬雄、刘歆（？—23）以及京房易学中的五行学说，用来解释《系辞传》中的天地之数和大衍之数，企图为象数之学提供一种理论上的说明。认为天地之数各有五，一二三四五为生万物之数，配五行水火木金土，六七八九十为成万物之数，也依次相配。仅有天奇之数，而无地偶之数，即只有阳而无阴，不能生成万物，所以五行生数要与成数相配合，即地六配天一，地二配天七，地八配天三，地四配天九，地十配天五。这就是《系辞传》所说的“五位相得而各有合”。并分别配入北南东西中五个方位，表示二气一年四时的兴衰与配合。如此配合，其总数为五十五，此即《系辞传》所说“天地之数五十有五”。其中五行之气各自相并相通，则减少五个数，即成为《系辞传》所谓“大衍之数五十”。以揲蓍成卦而言，五十数不能得出七、八、九、六之数，所以五十又减去一，此即“其用四十有九”。此说视天地之数、大衍之数为五行之气生成万物的法则，以五行生成说解释了汉易中的卦气说，从而为象

数之学作了理论上的论证，成为象数之学的内容之一。郑玄此说，后来被称为“五行生成说”，为易学中的图书学派所吸收。宋代刘牧（1101—1064）把它以黑白点的图式画出来，称为洛书，朱熹一派则称为河图。

荀爽解《易》，以一卦之中爻位的变化，尤其是九二爻上升居于上卦之中位，六五爻下降居于下卦之中位，解释《周易》经传以及易学原理，被称为卦变说。虞翻特别推崇荀爽易学，以卦变说解释《周易》经传。认为《周易》六十四卦以乾坤两卦为基础，两卦互相推移，则成为十二消息卦。其余一阴一阳之卦皆由复、姤两卦变来，二阴二阳之卦皆由临、遁两卦变来，三阴三阳之卦皆由泰、否两卦变来，四阴四阳之卦皆自大壮、观卦变来，而中孚、小过两卦不在其列，称为变例之卦。这样，以乾坤两卦为基础，就变出了全部六十四卦。当然，其卦变说并不限于上述形式，即使任何一卦中的两爻互易，便可以成为另一卦象。比如坎卦䷜九二与初六爻互易，则成为屯卦䷂；艮卦䷳九三与六二互易，则成为蒙卦䷃。

除此之外，虞翻解《易》还提出了旁通说。所谓旁通，指一卦变为其对立的卦，六爻皆相反，如乾与坤、坎与离、恒与益等等；凡相反之卦，可以互相解释。此说可能是对京房飞伏说的发展。据此，互为飞伏的两卦不仅各自隐藏着对方的意义，而且两者可以结合起来，对事物作出更为灵活的说明。这样，通过卦变说和旁通说，便可从一卦引出多种卦象，将其结合在一起，尽其牵强附会之能事，解释《周易》卦爻辞，推断人事的吉凶。由此可见，其卦爻象的变化带有极大的主观随意性，依此占断吉凶，也就丧失了确定的涵义，而变得迷离恍惚和难以捉摸了。但是，此种卦变说，以阴阳二爻互易及其爻位的转变化解释《周易》经传，以六爻相反的对立之卦的相互结合说明《周易》的原理，却包含着一种辩证思维观念，即以对立面的推移和转化为事物变易的基本法则。这反映了人们对事物变化的理解和人类智慧的发展。

虞翻以卦变、旁通、互体、半象等说引出不同的卦象，再加上取象说，解释《周易》经传，实际上是走了一条随意改变卦象的道路。卦象的变化如此灵活，其本身所象征的具体物象也就没有多少意义，而可以被弃之不用了。因此，其象征的抽象意义就显得突出出来，魏晋王弼派义理之学终于代替了汉代烦琐的象数之学。

## 一、五行说——郑玄易学

郑玄易学的特点之一，是以爻辰说解释《周易》经传文。爻辰说并非郑玄的创造，出于《乾凿度》。此点，前节已提及，不再重复。其易学的另一特点，是以五行说解释周易的筮法，或者说以五行说解释《周易》中的象和数。把《周易》中的数同五行联系起来，始于刘歆的《三统历》。以五行解释八卦的爻位始于京房。郑玄在注解《周易》时，吸收了他们的观点，用来解释《系辞》中大衍之数 and 天地之数。他释天地之数说：

数者五行，佐天地生物成物之次也。易曰：天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。而五行自水始，火次之，木次之，金次之，土为后。木生数三，成数八。但言八者举其成数（《礼记正义·月令》引）。

这是对《月令》春季中“其数八”的解释。认为《月令》中讲的数乃五行之数。五行之数即《系辞》说的天地之数。天地之数各有五，一二三四五之数即五行水火土金木的顺序，六七八

九十之数亦是如此。天地之数配五行，有生数和成数。一二三四五之数为生数，即生万物之数；六七八九十之数为成数，即成万物之数。八为木之成数，所以说“其数八”。这是以五行相生的顺序，解释《系辞》中的天地之数的排列顺序。又其释《系辞》“五位相得各有合”说：

天地之气各有五。五行之次，一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也。此五者，阴无匹，阳无偶，故又合之。地六为天一匹也。天七为地二偶也。地八为天三匹也。天九为地四偶也。地十为天五匹也。二五阴阳各有合，然后气相得，施化行也（《春秋疏》引）。

这是说天地之气，各有五个数，天数为奇，地数为偶。仅有奇数，无偶数相配，即只有阳而无阴，还不能生成万物。所以五行之生数和成数要相配合，即地六配天一，地二配天七，地八配天三，地四配天九，地十配天五。天的五个数和地的五个数各相配合，此即“二五阴阳各有合”，天地之气方能生化万物。如此配合，其总数为五十有五。郑玄认为，此五十有五之数即大衍之数。他解释大衍数说：

天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无偶，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并。天七成火于南，与地二并。地八成木于东，与天三并。天九成金于西，与地四并。地十成土于中，与天五并也。大衍之数五十有五，五行各气并，气并而减五，惟有五十。以五十之数不可以为七八九六，卜筮之占以用之，故更减其一，故四十有九也（《礼记正义·月令疏》引）。

又《周易正义》引郑玄注说：

天地之数五十有五，以五行气通，凡五行减五，大衍又减一，故四十九也。

此是以五行生成之数，解释大衍之数。他以天地之数配五行，并配四方，表示一年气候的变化。“天一生水于北”，是说，阳气始于北方水。“地二生火于南”，是说，阴气始于南方火。“天三生木于东”，表示阳气兴盛。“地四生金于西”，表示阴气兴盛。土居中央，分管四时。但是，只有阳气或只有阴气还不能成万物，所以阴气地六又在北方与阳气天一配合，阳气天七在南方与阴气地二配合。此种配合，就天地之总数说，为五十有五。但大衍之数为五十，又如何解释？郑玄认为，由于五行之气，各相并，相减少了五个数，所以成为五十。就揲蓍的过程说，五十个数，不能得出七八九六之数，所以五十又减其一，此即“其用四十有九”。郑玄此说，后来被称为五行生成说，其用意是用来解释《易传》中的天地之数和大衍之数。但这种解释，具有哲学的意义，即将大衍之数看成是五行之气生化万物的法则。其将筮法中的阴阳奇偶之数，推衍为五行之气的生数和成数，以“二五阴阳之合”说明万物的形成。此说以图式示之如下（图45）：

可以看出，此图式乃五行相生说和卦气说相合的产物。郑玄依此说，解释《系辞》“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”说：

精气谓七八也，游魂谓九六也。七八木火之数，九六金水之数。木火用事而物生，故曰精气为物。金水用事而物变，故曰游魂为变。精气谓之神，游魂谓之鬼。木火生物，金水终物，二物变化，其情与天地相似，故无所差违之也（《周易集解》引）。

此是以少阳少阴之数为精气，老阳老阴之数为游魂。木八火七居东南，阳气用事生万物，所以说“精气为物”。金九水六居西北，阴气用事，为物变之时，所以说：“游魂为变”。木火用事，物有所伸，所以说“精气谓之神”。金水用事，物有所归，所以说“游魂谓之鬼”。他将七八九六之数同五行相生的顺序联系起来，认为生命的变化，同一年四季的变化是一致的。他以五行之数的变化解释生死和鬼神，这也是象数之学的特征之一。

郑玄的五行生成说，来于秦汉时期的五行说。以五行相生说明一年四季的顺序出于《月令》，四季配以七八九六五之数，亦出于《月令》。以天地之数配五行，始见于《尚书大传·五行传》：天一生水，地二生火，天三生木，地四生金。地六成水，天七成火，地八成木，天九成金，天五生土（《补遗》引《御览》）。郑氏的生成说即本于此。又《汉书·五行志》说：

天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。五位皆以五而合，而阴阳易位，故曰妃以五成。然则水之大数六，火七，木八，金九，土十。故水以天一为火二牡，木以天三为土十牡，土以天五为水六牡，火以天七为金四牡，金以天九为木八牡。阳奇为牡，阴偶为妃。故曰：水，火之牡也；火，水之妃也。

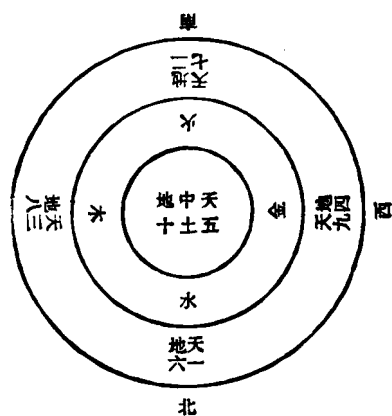


图 45 太行五行图

此是对《左传》中裨亳所说：“火水妃也”和梓慎所说“水，火之牡也”的解释。这种解释本于刘向、刘歆的《洪范五行传》。刘氏的五行说，多半是对《尚书大传》的发挥。又扬雄于《太玄·玄图》中说：“一与六共宗，二与七为朋，三与八成友，四与九同道，五与五相守。”其于《玄数》中说：“三八为木，为东方为春”；“四九为金，为西方为秋”；“二七为火，为南方为夏”；“一六为水，为北方为冬”；“五五为土，为中央为四维”。扬雄的《太玄》，乃模仿卦气说的图式而成。每首九赞，配以五行，亦本于刘氏父子的《五行传》。其不同者，以土数为“五五相守”，即以中土为十，不以为十五。以图示之如下：

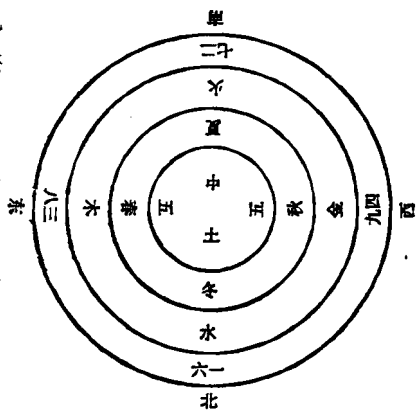


图 46 太玄五玄图

此图式亦是郑玄的五行生成说之所本。总之，从《月令》到扬雄的《玄图》，都以五行学说说明四季的变化。郑玄吸收了上述的观点，用来解释《系辞》中的大衍之数 and 天地之数。此种解释，就易学说，认为天地之数和大衍之数是一致的，大衍之数来于天地之数。就哲学说，他以五行相生说为核心，通过易学的形式，构造了一个时空间架，作为万物生成的法则，而且这个时空间架又具有数的规定性。郑玄此说，成为汉易中象数之学的内容之一，后来影响很大。虞翻解“五位相得而各有合”说：

郑玄此说，成为汉易中象数之学的内容之一，后来影响很大。虞翻解“五位相得而各有合”说：

五位谓五行之位。甲乾乙坤相得合木，谓天地定位也。丙艮丁兑相得合火，山泽通气也。戊坎己离相得合土，水火相逮也。庚震辛巽相得合金，雷风相薄也。壬壬地癸相得合水，言阴阳相薄而战于乾。故五位相得而各有合（《周易集解》引）。

这是以京房纳甲说，解释“五位相得而各有合”，并用来解释《说卦》中的文句。值得注意的是，虞翻此说将天地之数，五行之位同八卦卦象联系起来，是对郑说的发展。郑玄的五行生成说，到宋代，为易学中的图书学派所吸收。刘牧等将五行生成图以黑白点的图式画出来，称之为洛书，朱熹一派则称之为河图。

## 二、乾升坤降说——荀爽易学

荀爽解易同样受了京房一派易学的影响。他以八宫、飞伏解易，第一节中已言及。其以卦气说解易也是比较突出的。如其释《说卦》“雷以动之”说：“谓建卯之月，震卦用事，天地和合，万物萌动也”。释“风以散之”说：“谓建巳之月，万物上达，布散田野”。释“雨以润之”说：“谓建子之月，含育萌芽也。”释“日以烜之”说：“谓建午之月，太阳欲长者也。”释“艮以止之”说：“谓建丑之月，消息毕止也。”释“兑以说之”说：“谓建酉之月，万物成熟也。”释“乾以君之”说：“谓建亥之月，乾坤合居，君臣位得也”（以上皆见《周易集解》引）。以上是以京房和《易纬》的八卦方位说解说《易传》文。荀爽虽主卦气说，但不像京房和《易纬》那样，利用卦气说，大讲阴阳灾变。其在《对策》中，认为汉为火德，离卦用事，当以温暖之气，生养百物，所以应提倡孝道，并未以此讲灾变。其中虽夹杂“感动和气，灾异屡臻”的辞句，但不是用来解易（以上见《后汉书·荀爽传》）。这种学风，虽然是受了古文经学派的影响。

荀爽解易，属于自己创见的是乾升坤降说。清惠栋于《易汉学》中解释此说说：“以阳在二者当上升坤五为君，阴在五者当降居乾二为臣。”荀爽认为，乾坤两卦乃基本卦，此两卦的爻位互易，即乾卦九二居于坤卦六五爻位，坤卦六五居于乾卦九二爻位，此即乾升坤降，则形成坎离两卦，为上经之终；坎离两卦相配合，则成为既济和未济，为下经之终。所以乾坤两卦爻位的升降乃八卦和六十四卦的基础。此说本于京房所说“乾坤者阴阳之根本，坎离者阴阳之性命。”他释《文言》解乾卦九五“本乎天者亲上，本乎地者亲下”说：

谓乾九二本出于乾，故曰本乎天。而居坤五，故曰亲上。谓坤六五本出于坤，故曰本乎地。降居乾二，故曰亲下也（《周易集解》引）。

这是以乾卦九二上升坤五之位，坤卦六五下降乾卦九二之位，为爻变的基本规则。又其解释“与日月合其明”说：

谓坤五之乾二成离，离为日。乾二之坤五为坎，坎为月（同上）。

这是说，乾坤两卦，六五和九二爻互易则为坎离两卦象。其解乾卦《彖》文“云行雨施天下平”说：

乾升于坤曰云行，坤降于乾曰雨施。乾坤二体成两既济，阴阳和均而得其正，故曰天下平（同上）。

此是说，乾九二居坤六五之位，坤六五居乾九二之位，乾卦下体和坤卦上体，各成为离坎二

卦象，成为既济卦象之两体，六爻皆当其位，所以此卦名为既济。由于乾升坤为坎，坤降于乾为离，从而认为坎离两卦象乃阴阳之府库。其释乾卦《彖》文“大明终始”说：

乾起于坎而终于离，坤起于离而终于坎。离坎者，乾坤之家而阴阳之府，故曰大明终始也（同上）。

这是以“大明”为日月，离为日，坎为月。坎离意味着乾坤之终始，因为日月的运行意味着阴阳二气消长之终始，所以说坎离为“乾坤之家而阴阳之府”。此种说法，也是来于卦气说。以乾代表阳气，坤代表阴气；阳始于十一月坎，终于五月离；阴气始于五月离，终于十一月坎，所以说坎离者“乾坤之家”。此外，他还认为，乾坤两卦，乾上九爻居坤卦三爻，“乾来之坤”，则成谦卦䷎。以此解释谦卦《彖》文“天道下济而光明”。以上是以乾升坤降说解释《周易》经传。

荀爽将此体例加以推广，以阴阳爻位升降说，解释其它卦。如其释师卦六五爻《象》文“长子帅师以中行”说：

长子谓九二也。五处中应二受任帅师，当上升五，故曰长子帅师以中行也（同上）。

此是说，师卦六五爻所以有长子帅师之义，因为其同九二相应，九二当上升六五居统帅之位。其释临卦九二《象》文“咸临吉，无不利，未顺命也”说：

阳感至二，当升居五，群阴相承，故无不利也。阳当居五，阴当顺从。今尚在二，故曰未顺命也。

“群阴”，指三爻到上爻皆为阴爻。此以九二尚未升六五为“未顺命”。又释升卦六五爻《象》文“贞吉，升阶，大得志也”说：

阴正居中，为阳作阶，使升居五。己下降二，与阳相应，故吉而得志（同上）。

升卦䷭，九二与六五爻相应。“阴正居中”，指六五爻，为九二阳爻上升五位的阶梯。六五下降九二位，乃顺应阳之象，所以说“吉而得志”。以上是以一卦之中的九二与六五爻互为升降，解释《周易》经传文。不仅如此，荀爽将此说进一步推广，认为一卦中其它各爻，也存在着阳升阴降问题。如其释需卦上六爻辞：“有不速之客三人来，敬之终吉”说：

三人谓下三阳也，须时当升，非有召者，故曰不速之客焉。乾升在上，君位以定。坎降在下，当循臣职，故敬之终吉也（同上）

需卦䷄，坎上乾下。“三阳”指乾卦。此是说，下卦三阳当上升，不召而来，应居于上爻之位，表示君在上。坎卦上六爻当降于下卦，表示臣居下守职。所以说“敬之终吉”。又释此卦上六《象》文“居不当位，未大失也”说：

上降居三，虽不当位，承阳有实，故终吉，夫大失矣（同上）。

此是说，上六虽不当位，但下降于九三之位，为阴居阳位，即“承阳有实”，所以“无大失”。又如其释离卦九四爻辞“突如其来如”说：

阳升居五，光炎宣扬，故突如其来也。阴退居四，灰炭降坠，故其来如也（同上）。



此是说，九四和六五爻互易，阳升阴降，一是光芒四射，一是灰炭下落，以此解释“突如”和“来如”。荀爽将此体例，再加以推广，认为一卦之爻位升降，则变成另一卦，以此解释《周易》经传文。如其解屯卦《彖》文“刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞”说：

物难在始生，此本坎卦也。案初六升二，九二降初，是刚柔始交也。交则成震，震为动也。上有坎，是动乎险中也。动则物通而得正，故曰动乎险中，大亨贞也（同上）。

此是说，坎卦初六爻和九二爻互易，即一升一降，则成为屯卦䷂，下卦为震，此即“交则成震”。坎上震下，表示“动乎险中”；二五各当其位，乃物通得正之象，所以说“大亨贞”。又其解释蒙卦《彖》文“亨，以亨行时中也”说：

此本艮卦也。案二进居三，三降居二，刚柔得中，故能通，发蒙时令，得时中矣（《周易集解》引）。

这是说，蒙卦䷃由艮卦䷳而来，即艮卦二三爻互易，一升一降，则成蒙卦下卦坎，九二和六五爻各居中位，即“刚柔得中”，所以亨通，时令因时而得当。又如其释困卦《彖》文“险以说”说：

此本否卦，阳降为险，阴升为说也（同上）。

困卦䷮，兑上坎下。此卦从否卦䷋变来，即六二同上九互易，一升一降，则成困卦。否卦上九居二爻之位，则为下卦坎，此即“阳降为险”；其六二居上爻之位，则为上卦兑，此即“阴升为说”。又其解井卦卦辞“往来井井”说：

此本泰卦。阳往居五得坎，为井。阴来在初，亦为井。故曰往来井井也（同上）。

此是说，井卦从泰卦而来。泰卦䷊初九上升居五爻之位，六五下降居初爻之位，则成井卦象䷯。由下到上为往，由上到下为来，所以说“往来井井”。此外，他还认为，遁卦䷗，六二与九三互易，“阳来居二”，一升一降则为讼卦䷅；否卦䷋，六三与九五互易，“阳升居五”，则为旅卦䷷；泰卦䷊，九三与上六互易，“乾之三居上”，则成损卦䷨；否卦九五和六二互易则为未济，泰卦六五和九二互易则为既济，等等。以上即荀爽的升降说的内容。

就占筮的体例说，荀爽从其乾升坤降说发展为卦变说，即某一卦通过其爻位的变化，可以成为另一卦。此说是《彖》《象》二传的爻位说，特别是刚柔往来说的新发展，也是本于《系辞》所说：“上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”从上面所引的材料看，荀爽不仅以此解释卦爻辞和《彖》《象》二传文，还用来解释《周易》的基本原理。在荀爽看来，乾坤两卦和二五两爻乃六十四卦的基本要素。乾坤乃众卦的父母，有乾坤方有其它卦，有乾坤方有阴阳之变易。其释乾卦《彖》文“大哉乾元”说：

谓分为六十四卦，万一千五百二十册，皆受始于乾也。册取始于乾，犹万物之生稟于天（同上）。

“册”同“策”。此是以阳九解释“乾元”，为六十四卦之始。又释坤卦“至哉坤元”说：

谓万一千五百二十册皆受始于乾，由坤而生也。册生于坤，犹万物成形出乎地

也（同上）。

此是以阴六解释“坤元”。认为乾得到坤的配合，方形成六十四卦，乾坤二策如同天地始生万物一样。因此，他释《系辞》“乾道成男，坤道成女”说：

男谓乾初适坤为震，二适坤为坎，三适坤为艮，以成三男也。女谓坤初适乾为巽，二适乾为离，三适乾为兑，以成三女也（同上）。

这是对《说卦》的乾坤父母说的解释，认为乾坤两卦之爻位互易，则形成六子卦。由此得出结论说：“毁乾坤之体，则无以见阴阳之交易也”；“阴阳相易，出于乾坤”；“阴阳相变，功业乃成者也”（同上）。其所谓“相易”，指阴阳爻位的一升一降，认为此乃天地之法则。他释《系辞》观天察地说：“谓阴升之阳则成天文也。阳降之阴则成地之理也”（同上）。关于二五两爻，他解释说：

阳位成于五，五为上中。阴位成于二，二为下中。故易成位乎其中也（同上）。

这是对《系辞》“天下之理得而易成位乎其中”的解释。认为五为阳位，二为阴位，又各居上下卦之中位，符合天下之理。据此，荀爽认为，一卦之中的九二爻应上升居上卦之中位，其六五爻应下降居下卦之中位，此即各当其位，各当其位，则阴阳和谐而不相侵犯。其释临卦六五爻《象》文“大君之宜，行中之谓也”说：

五者帝位，大君谓二也。宜升上居五位，吉，故曰“知临大君之宜”也。二者处中行，升居五，五亦处中，故曰“行中之谓也”（同上）。

他认为，临卦九二爻乃大君之象，应上升于五位，即居帝王之位，以此解释爻辞“知临大君之宜”。九二原居下卦之中位，上升于五位后，又居上卦之中位，以此解释《象》文“行中”。总之，此爻所以吉利，因为九二上居五位，既处中，又当位，乃阴阳和谐之象征。所以其释师卦《彖》文“能以众正，可以王矣”说

谓二有中和之德而据群阴，上居五位，可以王矣（同上）。

是说，师卦䷆九二爻上居五位，统率群阴，乃王者之象，体现了“中和”的德行。又解泰卦九二爻辞“朋亡，得尚于中行”说：

中谓五，坤为朋，朋亡而下，则二上居五而行中和矣（同上）。

是说，此卦六五爻降于下，九二爻上居五位，亦中和之象。因为推崇中和，他赞美既济卦说：“乾坤二体，成两既济，阴阳和均而得其正，故曰天下平”（同上）。是说，乾升而坤降，成为既济二体，六爻皆当其位，特别是六二和九五各居上下卦之中位，此乃阴阳均和，风调雨顺，天下太平之象征。可以看出，荀爽推重二五爻位，又是对《彖》《象》二传中位说的发挥。他强调九二应上居五位，就社会政治生活说，认为君主应居统治的地位。显然，这又是为封建的君权至高无上作辩护的理论。他将中位同和谐联系起来，以《中庸》的“中和”观念解释中爻的德性，具有儒家易学的特色。

总之，荀爽的易学，在哲学上虽无新的创见，但他以爻位升降说解释《周易》经传以及易学的原理，以阴阳爻位的变易解释《易传》中的哲学命题，同样成为汉易中象数之学的内容之一。

### 三、卦变说——虞翻易学

在汉易的系统中，虞翻的《易注》，保存最多，李鼎祚的《周易集解》广为收录。清代易学家研究汉易，十分推崇虞氏易，形成虞氏学。虞翻易学可以说是汉易中以象数解易的代表。他对东汉经师马融，郑玄，荀爽的易学，皆有评论，唯独推崇荀爽。其上书论汉代易学说：“经之大者，莫过于易。自汉初以来，海内英才，其读易者，解之率少。至孝灵之际，颍川荀谓号为知易，臣得其注，有愈俗儒”（《三国志·虞翻传》注引）。他发挥了荀爽的刚柔升降说，将卦气说引向卦变说，以卦变说解释《周易》经传。其卦变说的内容主要有二：一是乾坤父母卦变为六子卦，一是十二消息卦变为杂卦。关于前者，他解释《系辞》“易有太极”说：“太极太一也，分为天地，故生两仪也。”其释“两仪生四象”说：

四象四时也。两仪谓乾坤也。乾二五之坤成坎离震兑。震春，兑秋，坎冬，离夏，故两仪生四象（《周易集解》引）。

此是说，两仪生四象，即乾坤生四时，而四时即震兑坎离四正卦用事。乾卦二五即九二和九五，居坤卦二五爻之位，此即“乾二五之坤”，形成坎震两卦。与此相应，坤二五之乾，则形成离兑两卦。后一层涵义，未明言。接着解释“四象生八卦”说：

乾二五之坤则生震坎艮，坤二五之乾则生巽离兑，故四象生八卦（同上）。

又其释“刚柔相摩，八卦相荡”说：

乾以二五摩坤，成震坎艮。坤以二五摩乾，成巽离兑。故刚柔相摩则八卦相荡也（同上）。

以上是说，乾坤为父母卦，乃太极（虞翻视为太一）所生之两仪，乾坤两卦的二五爻互易，则成为坎离两卦。离卦象中，初至三爻为离卦，二至四爻为巽卦，三至五爻为兑卦。坎卦象中，初至三爻为坎卦，二至四爻为震卦，三至五爻为艮卦。二至四爻和三至五爻各成一卦象，是取互体、约象说。按京房的说法，二四为互体，三五为约象。约象亦互体之意。虞翻解《系辞》“刚柔杂居而吉凶可见矣”说：“乾二之坤成坎，坤五之乾成离，故刚柔杂居。艮为居，离有巽兑，坎有震艮。八卦体备，故吉凶可见也。”巽兑，震艮，都是指互体说的。朱震于《汉上易卦图》中，有坎离天地之中图，即本于虞翻义。

“太一”为何物？虞翻未明言。或指北辰星，或指元气。虞翻此说，不同于《说卦》中的乾坤父母说，乃荀爽的乾升坤降说的发展，属于卦变说，即乾坤二五爻互易，成为坎离两卦，坎离两卦又蕴藏着其它四卦。这也是对京房所说“乾坤者阴阳之根本，坎离者阴阳之性命”的发挥。

关于十二消息卦变为杂卦，虞翻所论甚多。如其释需卦辞“有孚，光，亨贞吉”说：“大壮四之五，孚谓五，离日为光。四之五，得位在中，故光亨贞吉”（《周易集解》引）。此是说，大壮䷗卦，四五爻互易，即成需䷄卦。需卦由消息卦大壮变来。其三五互体为离，为日光，九五居中位，又当位，所以说“有孚，光，亨贞吉”。又其释随卦辞“元亨，利贞，无咎”说：“否上之初，刚来下柔，初上得正，故元亨利贞，无咎”（同上）。这是说，消息卦否䷋，初上爻互易，则为随䷐卦。上九居于初六之位，即“刚来下柔”，初上皆当位，所以说

“元亨利贞”。又其释蛊卦《象》辞：“刚上而柔下，巽而止，蛊”说：“泰初之上，故刚上。坤上之初，故柔下。上艮下巽，故巽而止，蛊也”（同上）。这是说，消息卦泰䷊，初上互易，则为蛊䷑卦。“刚上”，是说，泰初九居上位。“柔下”，是说泰上六居初位。蛊卦上艮下巽，所以说“巽而止”。又解家人卦辞“利女贞”说：“遁初之四也。女谓离巽，二四得正，故利女贞也”（同上）。是说，消息卦遁䷗，初四爻互易，则为家人䷤卦，其下卦为离，上卦为巽，一为中女，一为长女，二四爻皆当位，所以说“利女贞”。又其释解卦辞“利西南”说：“临初之四，坤西南卦。初之四得坤众，故利西南，往得众也”（同上）。是说，消息卦临䷒，初四互易，为解䷧卦。临上卦为坤，居西南，坤为众。初九上升于四位，所以说“利西南，往得众也”。以上是消息卦变为其它卦的例子。虞翻认为，乾坤两卦乃众卦之基础，乾坤两卦相互推移，则成为十二消息卦，此即他所说的“以乾推坤谓之穷理，以坤变乾谓之尽性”（同上）。“以乾推坤”，指自变卦到夬卦即息卦变化的过程；“以坤变乾”，指自姤卦到剥卦即消卦变化的过程。他认为复姤为一阴一阳之卦，临遁为二阴二阳之卦，泰否为三阴三阳之卦，大壮观为四阴四阳之卦。除乾坤两卦和中孚小过两卦外，他将其它卦按阴阳爻画的多少，分别纳入以上四大类中。如师卦乃一阳之卦则纳入复卦中，同人为一阴之卦则纳入姤卦中，兑卦为四阳二阴之卦则纳入大壮卦中。每一类中的其它卦，皆是该消息卦爻象互易的结果。其共为六十八卦，其中有八个卦重复，去其重复者，共六十卦，加上乾坤，中孚小过四卦，共六十四卦。此图式也可以称为六十四卦卦变图。此图式有几点值得注意：其一，其卦变的体例，皆为阴阳二爻互易，主变动者止于一爻。中孚和䷼小过䷽，所以未纳入上述系统中，因为不符合主变者止于一爻。中孚乃二阴之卦，如果置于遁卦系统中，遁二阴爻皆变，方成为中孚卦；此卦亦为四阳之卦，如纳入大壮卦系统中，大壮三四爻皆居上位，方为中孚卦。小过卦不从二阳临卦系统或四阴观卦系统，亦是这种原故。所以中孚和小过，另立体例，被称之为变例之卦。其二，消息卦中剥夬两卦，所以不另立系统，因为此两卦亦为一阴一阳之卦，所以并入复姤系统中。其三，二阴二阳之卦同四阴四阳之卦，其中有八个卦重复，这是因为这两大类别，阴阳爻画的数目皆同，只是顺序颠倒，所以重出。如二阳卦临䷒，二之上为颐䷚；四阴卦观䷓，初之五，亦为颐䷚。

虞翻依其卦变说，对《周易》经传文，作了种种解释。其释经文，上面已言及。关于对传文的解释，如其释《系辞》“服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随”说：

否上之初也。否，乾为马，为远；坤为牛，为重。坤初之上为引重，乾上之初为致远。艮为背，巽为股，在马上，故乘马。巽为绳，绳束缚物，在牛背上，故服牛。出否之随，引重致远，以利天下，故取诸随（同上）。

此是说，否䷋卦，初上两爻互易，则为随䷐卦。否卦乾上坤下，就取象说，乾为马，为远；坤为牛，为重。否卦初六即坤初居上爻之位，为引重；上九即乾上居初爻之位，为致远。随卦二四爻互体为艮，三五爻互体为巽。艮为背，巽为股，处于否卦乾上之中，表示乘于马上。又巽为绳，处于否卦坤下之中，表示绳系物于牛背上，此为服牛。总之，否变为随，有引重致远之义，所以说“服牛乘马”，“取诸随”。又其解《系辞》“男女构精，万物化生”说：

谓泰初之上成损，艮为男，兑为女，故男女构精。乾为精，损反成益。万物出震，故万物化生也（同上）。

此是对损卦九三爻辞的解释。是说，泰卦䷊，初上爻互易，则为损䷨卦。此卦艮上兑下，一

为少男，一为少女，乃男女交合之象。乾为精，损卦的对立卦为益䷩，巽上震下，震出万物，所以说“万物化生”。从以上的例子中，可以看出，虞翻的卦变说，就占筮体例说，无非是企图从某一卦引出另一卦，两卦合在一起，解释《周易》经传，这是对以前各种说法的补充。

虞翻的卦变说，不仅限于上述两种形式。甚至认为，某卦中的两爻互易便成为另一卦。如其释屯卦辞“元亨，利贞”说：“坎二之初，刚柔交震，故元亨。之初得正，故利贞矣”（同上）。此是说，坎䷜卦，二初互易则为屯䷂卦。屯下卦为震，刚柔始交，所以说“元亨”。其初爻当位，所以说“利贞”。又如其释蒙卦《彖》文“蒙亨，以亨行时中也”说：“艮三之二，亨谓二，震刚柔接，故亨。蒙亨以通，行时中也”（同上）。是说，艮䷳卦，三二爻互易，则为蒙䷃卦。蒙卦九二六四爻为互体为震，九二为震卦初爻，意味刚柔始接。九二又居下卦之中位，所以说“行时中也”。又如其解比卦说：“师二之上，五得位，众阴顺从，比而辅之，故吉。”是说，师䷆卦，二上爻互易，则为比䷇卦。师卦九二上升而居五位，即“五得位”，成为比卦。比卦九五，既当位又居中位，五阴顺从一阳，所以“吉”。以上的例子表明，所谓卦变，说到底，无非是一卦中的阴阳爻象互易其位。据《三国志》记载，虞翻曾以其卦变说推测人事吉凶。据说，关羽既败，孙权使虞翻算了一卦，“得兑下坎上，节，五爻变之临。”虞翻推测说：“不出二日，必当断头”，果然应验（以上见《三国志·虞翻传》）。节卦䷻，九五爻变为阴爻，则为临卦䷒，卦辞说“至于八月有凶”。虞翻据此，所以说“不出二日，必当断头”。

其卦变说，更加别致的是对蛊卦《彖》文“先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也”的解释。“先甲三日”，原意是说，甲日前三天，即辛日。“后甲三日”，是说，甲日后三天，即丁日。按卦辞义，此两天都“利涉大川”。所以《彖》文说：“终则有始，天行也”，即以七天为循环一周，符合天道运行的法则。可是，虞翻解释说：

谓初变成乾，乾为甲。至二成离，离为日。谓乾三爻在前，故先甲三日，贲时也。变三至四，体离，至五成乾。乾三爻在后，故后甲三日，无妄时也。易出震，消息历乾坤象。乾为始，坤为终，故终则有始。乾为天，震为行，故天行也（《周易集解》引）。

此是说，蛊卦䷑，初六变为阳爻，其下卦则为乾卦，按纳甲说，乾为甲。九二爻变为阴爻，下卦乾则变为离卦，离为日。乾卦三爻，在离卦之先，所以说“先甲三日”。“至二成离”，即蛊卦下卦变为离卦，乃贲䷖卦象，所以说“贲时也”。此卦的九三爻变为阴爻，六四爻变为阳爻，其上卦则成为离卦，此即“变三至四，体离”，下卦则成为震卦。上卦离六五爻变为阳爻，离卦则变为乾卦，此即“至五成乾”。但此乾卦三爻在离卦之后，所以说“后甲三日”。乾上震下，乃无妄䷘卦象，所以说“无妄时也”。下卦为震一阳生，即“易出震”。阴阳消息以乾坤为标志，乾为始，坤为终，往复循环。乾为天，震为动，为行，所以说“天行也”。此种卦变说，无非是以爻象的变易解释蛊卦辞和《彖》文。此种解释，颇具匠心，实际上与原意无涉，成为一种象数游戏。

虞翻解易，除上述的卦变说外，还提出旁通说。所谓“旁通”，是说，一卦转化为其对立的卦，六爻皆相反，如乾和坤，坎和离，中孚和小过等，即为旁通之卦。但旁通之卦，并不限于孔颖达说的“变”，即后来说的错卦。凡六爻皆相反者，皆可旁通。如恒䷟和益䷩，师䷆和同人䷌等，亦为旁通之卦。如他解释比䷇卦说：“与大有（䷍）旁通”（同上）。解小畜䷈卦

说：“需上变为巽，与豫旁通”（同上）。此是说，需䷄卦，上爻变为阳爻，其上卦则为巽，巽上乾下则为小畜卦䷈，此卦又与豫䷏卦旁通。按此说法，旁通之卦，共有三十二对。虞翻又依此体例，解释《周易》经传文。如其解离卦辞“利贞亨”说：

坤二五之乾，与坎旁通。于爻通初之五，柔丽中正，故利贞亨（同上）。

这是说，坤二五爻居乾卦二五爻位，则成离卦。离卦的对立面为坎卦。就消息卦说，遁卦䷗，初五互易，则为离䷄卦。阴爻皆居中位，所以说“利贞亨”。又其解此卦《彖》文“日月丽乎天，百谷草木丽乎地”说：

乾五之坤成坎，为月。离为日。日月丽天也。震为百谷，巽为草木，坤为地。乾二五之坤成坎，震体屯，屯者盈也。盈天地之间者唯万物，万物出震。故百谷草木丽乎地（同上）。

此是说，离与坎旁通。乾五之坤，则成为坎卦，为离卦上卦之体。坎为月，离为日，从乾而来，所以说“日月丽天”。离卦与坎卦旁通，离卦䷄，二四爻互体为巽，为草木；坎卦䷜，二四爻互体为震，为百谷；离卦从坤卦来，坤为地。乾二五之坤成为坎卦，二四爻互体为震，以震为下体，则成为屯䷂卦，屯为盈满之义，即《序卦》所说“盈天地之间者唯万物”。屯卦二四互体为坤，为地，震又依附于坤，所以说“百谷草木丽乎地”。以上是，从乾坤两卦的卦变说引出离卦，以旁通说引出坎卦；又以乾坤卦变说引出坎卦，从坎卦引出屯卦；进而从离、坎、屯三卦中，引出互体震、巽、坤，目的在于说明“百谷草木丽乎地”。总之，为了解释离卦的《彖》文，引出乾、坤、坎、屯、震、巽等单卦和复卦，然后再以取象说，解释各卦，说明《彖》文的意义。此种解释，煞费苦心，同样，尽其牵强附会之能事，将汉易进一步引向了烦琐哲学的道路。这也是象数之学的一大特征。

从上述的体例中，可以看出，虞翻之所以讲卦变，讲旁通，无非是使一卦变为两卦以上的卦，然后再以互体说，取象说，解释经传文句。取象说是虞翻易学的重要方面，其讲互体，也是为了以物象解易。汉易都讲取象说，同《说卦》所说的相比，八卦所象征的物象，愈来愈多，愈复杂化了。到虞翻，可以说是发展到高峰。据惠栋于《易汉学》中统计，其所取之象，乾卦六十，坤卦八十二，震卦五十，坎卦四十六，艮卦三十八，巽卦二十，离卦十九，兑卦九。就乾卦象说，为王，为神，为人，为贤人，为君子，为善人，为武人，为行人……。坤卦象有妣，民，姓，刑人，小人，鬼，尸，形，身……。其所取之象，如此之广，其目的是解易时，便于附会《周易》经传文句。如其解《系辞》“人谋鬼谋，百姓与能”说：“乾为人，坤为鬼。乾二五之坤，坎为谋，乾为百，坤为姓。故人谋鬼谋，百姓与能。”某一卦，取那些象，看来，并无什么原则。什么象，能将某卦的卦爻辞解释通，就设什么象。所以八卦之象，愈来愈繁杂。今传有《焦氏易林》一书，据说为西汉焦延寿所作。是否焦氏所作，值得怀疑。此书的特点是主取象说，所取之象，极为广泛。近人有人依此，认为取象说，可以将卦爻辞都解释通，被认为是易学中的一大发现，道破了《周易》的奥秘。其实，同虞翻一样，自立体系，自圆其说，同《周易》卦爻辞本身的含义，并无多大关系。为了贯彻取象说，虞翻进而提出半象说。所谓“半象”，是说取卦象之一半，如坎三卦之半象，为二或二，巽三卦的半象为二或二。他又依此种体例，解释《周易》经传文。如其解释小畜《彖》文“密云不雨，尚往也”说：

密，小也。兑为密，需坎升天为云，坠地称雨。上变为阳，坎象半见。故密云不雨，上往也（同上）。

这是说，小畜䷈卦，乃需䷄所变。需卦上六变为阳爻，为巽，即成小畜卦。此卦中，二四爻互体为兑，为密。需卦坎上乾下，坎为云，乾为天，所以说“需坎升天为云”，其落地方为雨。需卦上六变为阳爻，成为小畜卦。其上卦巽，有坎卦的半象即二，此即“上变为阳，坎象半见”此半象又同互体兑相依附，乃密云不雨之象，上行而不落于地下，所以说“上往也”。此种解释，乃卦变、互体、半象合而为用。所以取坎卦半象，在于解说密云尚未成为雨，只有雨状之一半。可以看出，半象说，又是对取象说的一种补充。

总起来说，虞翻易学，通过其卦变说、旁通说、互体说、半象说，将汉易引向极其繁杂的解易的道路。正如清代学者王夫之所批评的：“汉儒泥象，多取附会。流及于虞翻，而约象互体，半象变爻，曲以象物者，繁杂琐屈，不可胜纪”（《周易外传·系辞下传第三章》）。“变爻”即卦变。这种烦琐的象数之学，不能不走向其反面，终于引出以王弼为代表的义理学派。但是，虞翻易学，作为汉易的代表之一，在易学史和哲学史上并非一无可取之处。就易学史说，他继承了荀爽的传统，以卦变说解释《周易》经传，取代了京房易学和《易纬》中的阴阳灾变说，这无疑是一个进步。就哲学史说，其卦变说，蕴藏着一种理论思维，即以对立面的推移和转化，特别是以阴阳二爻互易及其地位的转化为变易的基本法则。荀爽解释“生生之谓易”说：“阴阳相易，转相生也”（《周易集解》引）。虞翻的卦变说即本于此。如其解“一阖一辟谓之变”说：“阳变阖阴，阴变辟阳，刚柔相推而生变化也”（同上）。这也是以阴阳相易解释《周易》所讲的变化。正是基于这种观点，他提出卦变说、旁通说。以对立面相易解释变化，这是一种辩证思维。其卦变的图式将卦象分为四类八组，既相对立，又相转化，就是这种辩证思维的表现。正因为如此，其卦变说对后来易学哲学的发展起了一定的影响。宋明时期的易学家和哲学家，都不否认卦变说。其说法，虽不尽同于虞翻，但其根源则出于荀爽和虞翻。朱熹于《周易本义》中，取虞翻义，作卦变图，补阴五阳之卦各六，自夬剥而来，是对虞翻说的发挥。朱熹认为，“易有两义：一是变易，便是流行底；一是交易，便是对待底”（《朱子语录》卷六十五）。所谓“交易”，即“阴阳交互之理”（同上）。朱熹以此为事物变易的基本法则，就其根源说，即来于汉易中的卦气说和卦变说。

#### 四、《参同契》——魏伯阳易学

魏伯阳的事变，已不可考。据五代彭晓于《周易参同契分章通真义序》中说，魏伯阳乃会稽上虞人，“恬淡守素，唯道是从”，撰《参同契》三篇，“密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉孝桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世。”淳于叔通，即游于斟，又名翼，亦上虞，袁宏《后汉记》有记载。又葛洪于《神仙传》中，以魏伯阳为炼丹家。《抱朴子·遐览》记述道教的典籍，有“魏伯阳内经”。据此，魏伯阳乃东汉末黄老学派中的炼丹家，其著《周易参同契》的目的是宣扬炼丹可以成仙。其在《参同契》中说：

歌叙大易，三圣遗言。察其旨趣，一统共伦。务在顺理，宣耀精神。神化流通，四海和平。表以为历，万世可循。序以御政，行之不繁。引内养性，黄老自然。含德之厚，归根返源。

“三圣”，指伏羲氏，文王，孔子。认为《周易》的理论，同黄老养生之道是一致的。所以又说：

大易情性，各如其度。黄老用究，较而可御。炉火之事，真有所据。三道由一，俱出经路。

是说，《周易》讲阴阳变化之道，有其节度即规则。黄帝和老子，运用其理论，较量炉火之事，即用来炼丹药。“三道”，一说，指《周易》和黄老之道。一说，指《周易》，黄老和炼丹术。会和三道为一途，即“参同契”，谓三道同一而相合。一说，谓“三道”乃金木火，金为铅，木指丹砂木精，即硫化汞，火指水银升华。金木火熔而为一。炼成丹药，此即“参同契”。无论那种解释，“参同契”前，冠以《周易》，表明作者企图用《周易》的原理解释炼丹术，这是无疑的。

炼丹术非始于魏伯阳。《汉书·淮南王传》说，刘安著书甚多，“又有中篇八卷，言神仙黄白之术。”《史记·封禅书》引李少君的话说：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金。黄金成，以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见。见之以封禅则不死，黄帝是也。”李少君亦是神仙家，讲炼丹术。王充于《论衡·道虚》中说：“吞药养性，能令人无病，不能寿之为仙。”又说：“闻为道者，服金玉之精，食紫芝之英，食精神轻，故能神仙。”“金玉之精”，指所炼的丹药。据此，汉初以来，已有炼丹术，乃神仙方术之一。魏伯阳评论说：“古记题龙虎，黄帝美金华，淮南炼秋石，王阳加黄芽。贤者能持行，不肖毋与俱”（《周易参同契》）。其著《参同契》，乃对以前和当时炼丹术的总结。关于炼丹，《参同契》说：

龙呼于虎，虎吸龙精。两相饮食，俱相贪便。逐相衔咽，咀嚼相吞。

“龙”，又称青龙，指丹砂中的水银。“虎”，又称白虎，指铅。此是说，龙虎相吞食，即水银升华遇铅而起化学反应，成为丹药。又说：

河上姤女，灵而最神。得火则飞，不见埃尘。鬼隐神匿，莫知所存。将欲制之，黄芽为根。

“姤女”，指水银。“得火则飞”，指水银遇火而升华。“黄芽”，一说，指硫黄，一说，指铅汞氧化物，呈黄色，起伏汞的作用。“黄芽为根”，是谓水银升华后，受黄芽的制约而不飞失。这同李少君所说丹砂即硫化汞可化为黄金是一类的方术。《参同契》所说的炼丹术，主要指从丹砂中提炼丹药，即置丹砂和铅于炉鼎中，逐渐加温而溶解，使水银升华，并同鼎中药物黄芽相结合，起化学反应，成为晶体的丹药，此即所谓“金液还丹”，服之可以长生不死而成神仙，从化学史的角度说，《参同契》可以说是为中国古代的炼金术奠定了基础，也是世界上保留下来的最早的炼金术的著作。从易学史的角度看，此书以《周易》中的阴阳说，特别是汉易中的卦气说，解释炼丹术，标志着汉易发展的另一倾向，成为后来道教易学的先驱。

我国古代的炼丹术，就其目的说，追求不死成仙，属于宗教迷信。但就其炼丹的技术说，又是古代化学重要的组成部分。它探讨了无机物质的性能、组成和反应，特别是物质之间的转化形式，并且以一定的实验为基础，积累了较多的化学知识。随着炼丹术的发展，人们需要对这种古老的实验自然科学，进行理论上的解释。在汉代，用来解释自然科学知识的理论是阴阳五行学说。阴阳五行学说，在《参同契》以前，已成为汉代天文学和医学的理论基础，这对《参同契》的形成起了很大的影响。从哲学史的角度看，《参同契》的一大特征是以阴阳五行学说解释炼丹术中的化学知识，标志着阴阳五行说发展的一个新的方向。但汉代阴阳五



行学说，又是同易学的发展联系在一起的。从孟京易学到《易纬》，到郑玄、荀爽解易，都吸收了阴阳五行学说，进而发展了汉代的阴阳五行学说。在这种情况下，魏伯阳则将阴阳五行学说，归之为《周易》的系统，从而把《周易》奉为炼丹术的理论基础。这就是他所说的“歌叙大易，三圣遗言，察其旨趣一统共伦”的由来。《参同契》可以说是汉代易学和炼丹术相结合的产物。

《参同契》六千余语，文字古奥，并且以比喻的语言，描绘炼丹的过程，许多辞句，尚难理解。今传《道藏》中，关于《参同契》的注解，有十一种。最早的注解是五代彭晓的《周易参同契分章通真义》和《周易参同契鼎器歌明镜图》。宋朱熹有《周易参同契考异》，亦名《周易参同契注》。元朝俞琰有《周易参同契发挥》和《易外别传》等。这些著作，对理解《参同契》的内容是有帮助的。但应注意的是，各家的注解，就其对炼丹的理解说，存在两种倾向。一种倾向是，认为此书讲的是炼外丹的方术，即从金属矿石中提炼丹药。一种倾向是，认为是讲炼内丹的方术，其中讲炼外丹的辞句，只是一种比喻。内丹，指炼人身体内的精气。彭晓注，是从炼外丹的角度解释《参同契》。而朱熹和俞琰则从炼内丹的角度解释《参同契》。按此书中，虽有一些类似炼内丹的辞句，但无具体的内容。其中讲的方术，主要指炼外丹。彭注比较符合原意。如《参同契》说“服食三载，轻举远游”。“巨胜尚延年，还丹可入口，金性不败朽，故为万物宝。术士服食之，寿命得长久。”“还丹入口”，显然是指炼外丹而言。借《参同契》讲炼内丹，当是后来道教徒的阐发。

从易学哲学的领域看，此书主要讲了两个问题：一是以阴阳变易法则解释丹药的形成，一是将汉易中的卦气说，发展为月体纳甲说，解释炼丹的火候。此书同《周易》的关系，朱熹概括说：“按魏书首言乾坤坎离，四卦橐籥之外，其次即言屯蒙六十卦，以见一日用功之早晚。又次言纳甲六卦，以见一日用功之进退。又次即言十二辟卦，以分纳甲六卦而两之。盖内以详理月节，而外以兼统岁功。其所取于易以为说者，如是而已”（《周易参同契考异》附录引）。朱说，大体妥当。故后人将《参同契》的易学称为月体纳甲说。本节所论，以此为主，其它问题，则从略。《周易参同契》的版本较多，此节所引，依朱熹本。

### （一）坎离为易说

《参同契》为了解释丹药的形成，发挥了京房和《易纬》的观点，把坎离两卦看成是六十卦变易的依据。其开章明义便说：

乾坤者易之门户，众卦之父母。坎离匡郭，运轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥，覆冒阴阳之道。犹工御者执衔辔，准绳墨，随轨辙，处中以制外，数在律历纪。月节有五六，经纬奉日使，兼并为六十，刚柔有表里。

“匡郭”，指垣廓围绕之形。“运轂正轴”，指车轴之贯轂，上下轮转。此是以乾坤坎离四卦为基本卦，包括阴阳变易之道。此种观点出于京房《易传》和《乾凿度》，所谓“乾坤者阴阳之根本，坎离者阴阳之性命。”故《参同契》取此四卦，解释丹药形成的依据。就炼外丹说，乾坤指炉鼎，鼎上釜为乾，下釜为坤，取天上地下之象。“易”指丹药的生成。“坎离”，指药物，坎为铅，离为汞。坎离，亦指水火，火指药物蒸馏，水指药物熔为液体。炼丹须靠炉鼎，所以说“乾坤者易之门户”，如同乾坤为众卦之父母。鼎中置以药物铅和汞，加温后，药物和水火之气则围绕鼎釜，上下轮转。此即“坎离匡郭，运轂正轴。”炉鼎和药物、水火，乃炼丹之

基础。鼎上为阳，鼎下为阴，铅为阴，汞为阳，水为阴，火为阳，所以乾坤坎离四卦如同橐籥一样，包括阴阳变易之道。下文，是讲炼丹时应注意火候，如同驾马一样，要懂得驾御的规则。炼丹用火的规矩，是依据历律的度数，即“数在律历纪”。一月三十日，五日为一节，一月共六节，此即“月节有五六”。运火要依据一月之中日辰的变化，此即“经纬奉日使”。一日分昼夜，一月共六十昼夜，相当于六十卦，此即“兼并为六十，刚柔有表里”。可以看出，《参同契》是以六十四卦，解释炼丹的全部程序。朱熹注解：“盖六十四卦，除乾坤坎离为炉灶丹药所用，以为火候者止六十卦也”（《周易参同契考异》）。但朱熹却把乾坤炉鼎解释为人的身体，坎离解释为身体中的水火二气或阴阳二气，“易”则指仙胎的形成，认为是讲炼内丹。这是本于宋初道士陈抟和邵雍的说法。俞琰发挥朱熹的想法，解“坎离匡郭，运轂正轴”说：“轂犹身也，轴犹心也。欲轂之运，必正其轴。修还丹者，运吾身中之日月，以与天地造化同逢，不正其心，可乎？”此种解释，未必符合《参同契》的原意。《参同契》的六十四卦说，来于汉易卦气说。卦气说以坎离震兑四正卦统率其它六十卦，而《参同契》则以乾坤坎离代替四正卦，此是受了京房和《易纬》的影响。《参同契》虽推崇乾坤坎离四卦，但以坎离两卦为变易的根源。它说：

天地设位而易行乎其中矣。天地者乾坤也，设位者列阴阳配合之位也。易谓坎离，坎离者乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常。幽潜沦匿，升降于中。包囊万物，为道纪纲。以无制有，器用者空。故推消息，坎离没亡。

此是以坎离两卦解释《系辞》中“易行乎其中”和“周流六虚”句。这里提出“易为坎离”说，认为天上地下，乃乾坤之象，各居阴阳之位；“易行乎其中”，即坎离运行于其间。这里，坎离又指日月运行于天地之间。就天象说，日月的运行，形成节气的变化，所以说“易为坎离”。就筮法说，坎离两卦，乃乾坤二卦之表现，即乾升于坤为坎，坤降于乾为离，如荀爽所说“坎离者，乾坤之家而阴阳之府”，意味着乾坤之终始。此即《参同契》所说：“坎离者乾坤二用”。因为坎离为日月之象，所以在一年气候的变化中，不主管某一气候，此即“二用无爻位”。就卦气说，十二消息卦中无坎离象；就月体纳甲说，其盈虚过程中亦无坎离象（见后）。此即下文所说“故推消息，坎离没亡。”坎离虽无爻位，但却流行于消息卦或一月之卦即震兑巽艮乾坤之中（见后），此即“周流行六虚，往来既不定，上下亦无常。”坎离两卦的作用，隐藏在其它卦象之中，此即“幽潜沦匿，升降于中。”总之，坎离虽无爻位，却是变易的根本，所以说“包囊万物，为道纪纲”。这如同《老子》所说“当其无有器之用”一样，此即“以无制有，器用者空”。以上是说，坎离两卦乃乾坤之二用，虽不主管某一气候，却是消息卦阴阳升降之依据，如同日月在天地之中运行一样，不主管某一季节，但却是四时变易的根本。显然，《参同契》的坎离为易说，来于《易纬》的日月为易说。正如《参同契》所说：“推类结字，原理为微。坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。”上面这段文字，表面上看是讲卦气说，同时也是用来说明丹药的炼成，取决于药物和水火二气的变化。就炼外丹说，“天地设位”，指炉鼎法乾坤之象。“易行乎其中”，指铅汞药物和水火之气在鼎中变易和运行。坎离指铅汞和水火。药物和水火之气在鼎中上下运转，变化无常，此即“二用无爻位，周流行六虚”，是丹药形成的根本，所以说“为道纪纲”。可以看出，《参同契》推崇坎离两卦，同其炼丹术是分不开的。铅为阴，取其遇火而熔为白液；汞为阳，取其遇火而升华；水为阴，

火为阳，混而为一，炼为丹药，此即“易谓坎离”。所以又说：

乾刚坤柔，配合相包。阳禀阴受，雄雌相须。须以造化，精气乃舒。坎离冠首，光耀垂敷。玄冥难测，不可画图。圣人揆度，参序玄基。四者混沌，经入虚无。六十卦周，张布为舆。龙马就驾，明君御时。和则随从，路平不邪。邪道险阻，倾危国家。

此是以乾坤刚柔，阴阳，雄雌相交合，施布精气，造化生物，比喻药物和水火之气相交合于鼎器之中而成为丹药。“坎离冠首”，指铅汞和水火为丹药之根基，其在鼎器之中，如同日月照耀于天下。但其变化幽深，难以推测，所以圣人探索其变化的规则，著文以显示其玄妙之根基。“四者混沌”，指乾坤坎离即药物和水火之气在鼎中混而为一。“径入虚无”，指在鼎中空间处，上下升降。下文是讲依六十卦的顺序，运火烧炼，如车运行。“龙马就驾”，喻药物就范，化为丹药。运火要注意火候的度数，如同“明君御时”一样，不要违背节气变化的法则。可以看出，其坎离为易说，无非是用来说明铅汞在鼎中经水火调治而成金丹妙药。所以《参同契》又说：

火记不虚作，演易以明之。偃月作鼎炉，白虎为熬枢。汞白为流珠，青龙与之俱。举东以合西，魂魄自相拘。

“火记”，古代炼丹的著作。“偃月作鼎炉”，是说鼎如半月形。“白虎”，指铅，经火而熔化，所以说“为熬枢”。“青龙”，指丹砂。“汞白”彭晓本作“汞日”。日为火，为赤，“汞日”指丹砂即硫化汞，经火而分解出水银，所以说“青龙与之俱”。东西指铅汞所居的方位；汞即青龙居东方，铅即白虎居西方。东西相合，如魂魄相抱，意谓铅汞经加温而成为金丹妙药。铅汞溶合为一体，炼丹术的语言称为龙虎相吸，龙虎交媾；用易学的语言说，即“坎离匡郭”或“易为坎离”。据清代毛奇龄考证，彭晓所编的《参同契》旧本中，有水火匡郭图，其图式，左半为离卦，右半为坎卦象，白者为阳爻，黑者为阴爻。就炼外丹说，左离为青龙即丹砂，右坎为白虎即铅。当中的小白圈，指丹药。此图式，后来成为道教讲炼丹的图式之一，宋初道士陈搏的无极图和道家周敦颐的太极图，皆出于此。

从哲学史的角度看，《参同契》的坎离为易说，是对《易传》中“一阴一阳之谓道”的发挥。“易为坎离”，即“易以道阴阳”的另一种说法。按取象说，离火为日，为阳；坎水为月，为阴。所谓坎离相抱，龙虎相交，水火相通，日月相合，即阴阳相配合之义。此即《参同契》所说：

阳燧以取火，非日不生光。方诸非星月，安能得水浆。二气元且远，感化尚相通。何况近存身，切在于心胸。阴阳配日月，水火为效征。

《参同契》认为，丹药之炼成，基于阴阳相交合的原理，此即它所说：“阴阳相饮食，交感道自然”。因此，孤阴孤阳，不能成为丹药。它说：

物无阴阳，违天背原。牝鸡自卵，其雏不全。夫何故乎？配合未连，三五不交，刚柔离分。施化之精，天地自然。犹火动而炎上，水流而润下，非有师导，使其然者。

此是说，任何物类，皆有阴性和阳性的差别，其相配合，方能生物。孤阴或孤阳之物，“刚柔

离分”，则不能生物。“三五不交”三五指土，金水，木火五行中之三类，其不相交，则不能成物（见下）。异性相交，如同火炎上，水润下，水火相交一样，这出于自然之本性。按此说法，铅汞相合而为丹药，出于其自然的法则，即首章所说“覆冒阴阳之道”。《参同契》的这一观点，有其历史意义。就汉易发展的过程说，孟喜和京房以阴阳之道说明节气的变化，提出卦气说，使易学和天文学相结合。魏伯阳则以阴阳之道说明炼丹的原理，实际上是解释无机物质相化合的原因，又使易学同化学结合起来。《参同契》认为，同类中的异性物质相结合，方能产生新的化合物，并且认为，一种物质在一定的条件下，如加热，冷却等，可以转化为另一种物质，这在古代自然辩证法史上是很可贵的见解。它以易学中的辩证思维解释无机物化合过程，这是汉易的一大收获。至于认为所炼出的化合物，所谓金丹，服之可以不死成仙，这又违背了生命的辩证法，走向了宗教神学。

关于丹药的形成，《参同契》还提出“三五与一”说，以五行生克关系，说明铅汞加温起反应，转化为金丹的过程。它说：

太阳流珠，常欲去人。卒得金华，转而相因。化为白液，凝而至坚。金华先唱，有倾之间，解化为水，马齿阑干。阳乃往和，情性自然。迫切时阴，拘畜禁门。慈母育养，孝子报恩。严父施令，教饬子孙。五行错王，相据以生。火性销金，金伐木荣。三五与一，天地至精。可以口诀，难以书传。

“太阳流珠”，指水银。“金华”，指铅。“马齿阑干”，谓如马齿倾斜状。“阳乃往和”，指水银与铅结合。“阴”，指铅液。“拘畜禁门”，指水银遇铅液而不飞失。“慈母育养”，谓金生水，指铅熔化为液体。“严父施令”，谓金克木，指铅制伏飞汞。“五行错王”，谓五行休王，轮流用事。“木荣”，指水银升华而不散失；木，指“丹砂木精”。“三五”，三指火金木，五指土；一说谓，五行中之三组，即土，木火，金水。“与一”即“为一”谓合而为一，指成为丹药。此是说，丹砂（火木）和铅（金水），同土结合，则成为金丹，体现了五行相生和相克的法则，所以金丹为“天地之精”。此段文字中，未明言土五为何种物质。朱熹注认为，火木金皆生于土，又归于土，土指所炼的丹药，呈粉状，类似沙土，所以说“三五与一”。按“三五与一”，“一”当指丹药，“五”指炼丹用的药物。所以称为土，因为土色为黄。土当指“黄芽”，亦可以变成土状的粉末。《参同契》说：

子午数合三，戊己号称五。三五既和谐，八石正纲纪。呼吸相贪欲，伫思为夫妇。黄土金之父，流珠水之母。水以土为鬼，土填水不起。朱雀为火精，执平调胜负。水胜火消灭，俱死归厚土。三性既合会，本性共宗祖。

按五行生成说，子水为一，午火为二；水火结合，其数为三。按其纳甲说，戊己为土，居中宫，其数为五（见后）。三五为八，象征八石。就药物说，子水为铅水，午火为飞汞。“呼吸相贪”，即青龙白虎相饮食，汞铅相结合。土生金，所以说“黄土金之父”，金指铅。“流珠”，指水银，溶解于铅水之中，使铅水凝固，所以说“流珠水之母”。“水以土为鬼”，是说铅液凝固成土块状，即“土填水不起”。“朱雀”谓南方火，指加温。“执平”，谓调节火候。“胜负”指相克。“水盛”，指铅又熔化为液体。“火消灭”，指飞汞改变其形态。“俱死归厚土”，指都为土所制伏。“三性”指金，水，火，即金性（铅），水性（铅化为液体），火性（汞升华），混而为一，奉土为宗祖，此即“三性以合会，本性共宗祖”。这里的土，就药物说，指黄芽即前面所引“将欲制之，黄芽为根”。《参同契》又说：

丹砂木精，得金乃并。金水合处，木火为侣。四者混沌，列为龙虎。龙阳数奇，虎阴数偶。肝青为父，肺白为母。肾黑为子，脾黄为祖。三物一家，都归戊己。

“金水合处”，指铅熔为液体。“木火为侣”，指从硫化汞中分解出水银，与铅水同处。“四者混沌”，指金水木火合而为一。“列为龙虎”，指其中具有白虎和青龙二药物。虎偶龙奇相配合，成为丹药。下文，以五行配五藏，肝为木，肺为金，肾为水，脾为土。火当配心，此处未提及。此是以五行相生解释五藏之间的关系，用来说明药物之间的关系。其以脾为五藏之祖，用来比喻土作为药物乃炼成丹药的根基。所以说“三物一家，都归戊己”。“三物”，指金水木或金水火，火木皆指水银升华；“戊己”，指中央土。“三物一家”，同上文所说的“三性以合会，本性共宗祖”是一致的。

以上这些解释，是参考五代以来各家对《参同契》的注解以及近人研究《参同契》炼丹术的意见，未必尽符合原意，有的解释，出于推测。这是因为，其中关于炼丹术的术语，多取比喻之辞，而且其所指的内容，并不确定。如水火二字，有时指水火二气，有时水指液体，汞水，铅水皆称为水。有时火又指水银，因为遇火而升华，故称之为火。这样，便为后人理解《参同契》的内容，带来很多困难。其以五行配以某种药物，有的还不很清楚，需要进一步探讨。但以五行说明铅、汞、丹砂、黄芽物质的性质及其转化的形态，以五行相生和相克的关系说明上述物质加火后分解和化合的过程，最后融为一体，成为丹药，这一点还是清楚的。此即《参同契》所说：

五行相克，更为父母。母含滋液，父生稟与。凝精流行，金石不朽。审专不泄，得为成道。

“道”，指金丹妙药。从易学史的角度看，其“三五与一”说，是对京房以来汉易中五行说的发挥。

## （二）月体纳甲说

《参同契》在易学史上影响大的是月体纳甲说。此说的目的是用来说明炼丹运火时，其火候随每月月亮的盈虚而转移。按炼丹家的说法，炉中置炭火，烧鼎器，炭火有增有减，称为“抽添”。火候有两种：一是文火，一是武火。减炭为文火，即温火；加炭为武火，指火势加剧。就一个月说，十五以前用文火，十五以后用武火。就一年说，冬至后减炭，用文火；夏至后加炭，用武火。火候随月亮的盈亏和四时的寒温而变化。此即《参同契》所说：

搆治并合之，驰入赤色门。固塞其际会，务令置完坚。炎火张于下，昼夜声正勤。始文使可修，终竟武乃陈。候视加谨慎，审察调寒温。周旋十二节，节尽更亲观。

“赤色门”，指釜口。“固塞”，指将鼎口密封。“声正勤”，指鼎中药物加火后蒸馏和熔化的声音。下几句是说，开始用文火，以后用武火；用火必须谨慎，使寒温得当。“十二节”，指一月或一年分为十二个节度，按其节度，周而复始用火。月终或年终时，打开鼎盖，观察一下药物的变化或增添药物，此即“节尽更亲观”。其纳甲说，就是依据炼丹运火的技术而提出来的。

《参同契》的纳甲说来于京房易学和《易纬·乾凿度》。其纳甲说有三种说法，但皆用来

说明一个月炼丹运火的程序，故被称为月体纳甲。

其一，六十卦纳甲说。此说，前面已提及，即一个月分六十昼夜，配以六十卦，说明每日早晚用火的程序。《参同契》说：

朔旦屯直事，至暮蒙当受。昼夜各一卦，用之如次序。既未至晦爽，终则复更始。日辰为期度，动静有早晚。春夏据内体，从子到辰巳。秋冬当外用，自午讫戌亥。赏罚应春秋，昏明顺寒暑。爻辞有仁义，随时发喜怒。如是应四时，五行得其序。

此是说，从早晨起为屯卦用事，傍晚后为蒙卦用事，昼夜各一卦用事。次日则为需讼用事，以后按卦序顺序，到第三十日，为既济和未济用事，朝为既济，暮为未济，如此周而复始循环。此即“既未至晦爽，终则复更始。”炼丹运火，依日辰的顺序进行，此即“日辰为期度，动静有早晚。”以一年的气候变化说，春夏为阳息过程，从十一月子到四月巳；秋冬为阳消过程，从五月午到十月亥。阴阳消息不同，政令因之亦不同，此即“赏罚应春秋”，以顺应四时五行运行的顺序。《参同契》认为，一年四季阴阳消长的顺序，也适用于一月和一日阴阳消长的顺序。就一日说，春夏谓朝，秋冬谓暮；就一月说，春夏为上半月，秋冬为下半月。因此，一日同一月、一年用火的程序也是一致的。就一年说，前半年由十一月到四月，用火火；后半年，从五月到十月，则用武火。就一日说，昼用火火，夜用武火。就一月说，上半月用火火，下半月用武火。这是因为前半周为阳气上升期间，气温较高，所以减炭；后半周为阴气上升期间，气温较低，所以加炭。此即“昏明顺寒暑，爻辞有仁义，随时发喜怒。”仁指用火火，义指用武火。喜指用火火，怒指用武火。所以《参同契》又说：

万乘之主，处九重之室，发号出令，顺阴阳节，藏器俟时，勿违卦日。屯以子申，蒙用寅戌，余六十卦，各自有日。聊陈两象，未能尽悉。立义设刑，当仁施德。逆之者凶，顺之者吉。

“九重之室”，即《月令》所说的天子所居之九室。此是说，应按卦气的顺序，炼丹用火。“屯以子申，蒙用寅戌”，是取京房纳甲说。屯卦䷂坎上震下，震下初爻纳庚子，坎上初爻纳戊申，此即“屯以子申”。蒙卦䷃艮上坎下，坎下初爻纳戊寅，艮上初爻纳丙戌，此即“蒙用寅戌”。此是以子申寅戌代表子午卯酉，标志一日之变化。朱熹注说：“朝屯则初九庚子之爻，当子时；六四戊申之爻当卯时。暮蒙则初六戊寅之爻当午时，六四戊戌之爻当酉时。”余卦纳甲，皆类此，此即“各自有日”。如需以子申，讼用寅午；师以寅丑，比用未申等。十二支表示一日阴阳二气升降的顺序，炼丹用火不能违反此顺序，阳气上升时，用火火，阴气上升时用武火，此即“立义设刑，当仁施德”。如果违背此程序，就如同违反卦气一样，必有灾异，意谓丹药必炼不成，此即“逆之者凶，顺之者吉。”以上为六十卦纳甲说，即以六十卦配三十日，一日两卦用事，说明每日早晚用火的规则。

其二，八卦纳甲说。此说乃《参同契》的主要观点。所谓月体纳甲，即指此而言。此说是以月亮的盈亏，说明一月之中用火的程序。其以坎离两卦代表日月，其它六卦代表月亮的盈亏过程，八卦各配以干支。《参同契》说：

坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。土王四季，罗络始终。青赤白黑，各居一方。皆禀中宫，戊己之功。

此是以坎月纳戊，离日纳己，配五行土居于中宫。其它六卦，居于东西南北四方，配以五行之色，即东方为青，南方为赤，西方为白，北方为黑，中宫为土联络四方之气，此即“皆禀中官，戊己之功”。关于其它六卦纳甲的顺序，《参同契》说：

故易统天心，复卦建始萌。长子继父体，因母立兆基。消息应钟律，升降据斗枢。三日出为爽，震受庚西方。八日兑受丁，上弦平如绳。十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月气双明。蟾蜍视卦节，兔者吐生光。七八道已訖，屈折低下降。十六转受统，巽辛见平明。艮直于丙南，下弦二十三。坤乙三十日，东北丧其明。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。七八数十五，九六亦相应。四者合三十，易气索灭藏。

“天心”，本于复卦《象》文“其见天地之心乎？”此处指天时变化的规律。按卦气说，复为十一月卦，阳气始萌之象。复卦坤上震下，就震下说，乃乾坤父母卦所生之长男，此即“长子继父体，因母立兆基”。“斗枢”，北斗星，其运转标志一年中阴阳二气之升降，此即“升降据斗枢”。下文是以震、兑、乾、巽、艮、坤六卦，配月亮的盈亏的过程，并纳以干支，配四方。初三，月光开始萌生，由西方升起，此时，震卦用事，纳庚。到初八，月光生出一半，即月上弦之时，此时兑卦用事，纳丁。到十五日，月光盛满，即望月，居东方，此时乾卦用事，纳甲。“蟾蜍”，指月亮之精气，兔魄指太阳的精气。月体不发光，借日而生光。此即“兔者吐生光”。此时，月体全受日光，故为望月，所以说“日月气双明”。“七八”，指十五。十五后，月光开始亏缺，此即“七八道已訖，屈折低下降。”到十六，月光亏缺，居西方，巽卦用事，纳辛。到二十三，光月亏损一半，即月下弦之时，位南方，此时，艮卦用事，纳丙。到三十，月光消失，居东方，此时，坤卦用事，纳乙，所谓“东北丧其明”。以后，从下月初三开始，月光又开始出现，震卦用事，震为龙，此即“节尽相禅与，继体复生龙”。乾纳甲壬，坤纳乙癸，乾当望月，坤当晦时，乾坤两卦意味着阴阳消长之终始，此即“壬癸配甲乙，乾坤括始终”。七八为少阳少阴之数，九六为老阳老阴之数，各为十五，阴阳之数相加，为一月三十日之数。至此阳气已尽，月光全部消失，此即“易气索灭藏”。“索”，谓穷尽。以图示之，如下（图 47）。

月体纳甲图

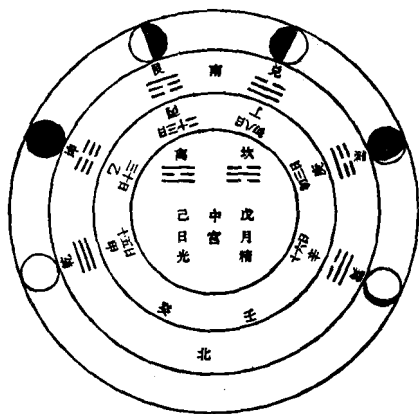


图 47

此图式中，八卦纳甲的次序，皆本于京房说。月初位于西方，月望位于东方，亦本于京房说。《太平御览》卷四引《京房易说》说：“月初光，见西方，已后生光见东方，皆日所照”，认为月体无光，因日照而生光。《参同契》据此，置坎离于中宫，意谓“日月为易，刚柔相当”，表示月体凭日光而发光，乃月亮盈亏的根源。按卦气说，震居东方，兑居西方，此图式以震居西方，这是因为月初生光在西方，震☳表示一阳生于下，故配西方。月上弦在南方，兑☱乃二阳生之象，故以兑卦配南方。月光由盈始退，亦见于西方，巽☴表示一阴生于下，故以巽配西方。月下弦亦在南方，艮☶表示二阴生，故配南方。月望和月晦皆在东方，乾☰为全阳，坤☷为全阴，故配东方。北方不见月光，表示乾消坤藏，分别配以壬癸。总之，以六卦配四方和干支，用来说明一月之中月光盈亏即阴阳消长的过程。此图式也是用来说明一月之中炼丹用火的程序。月初微明时，即震卦一阳生，表示阴阳始交，万物始萌，此时起火。即《参同契》所说：“晦至朔旦，震来受符。当斯之时，天地媾其精，日月相掸持。雄阳播玄施，雌阴化黄包，混沌相交接，权舆树根基。”以后，随月亮的盈亏，调节火候；到三十日，坤卦用事时，熄火，观察药物变化的情况；次月月亮初明，再起火。此即《参同契》所说：“圣人不虚生，上观显天符。天符有进退，诎信以应时。”天符指月亮的盈亏即阴阳消长的过程。“诎信”即屈伸，指增减炭火，顺应月光的变化，此即“屈伸以应时”。据说，此图式，也是用来说明鼎中药物加火以后变化的过程。如震卦用事时，月初微明，乃铅汞始交之状；十五日乾卦用事，乃铅汞融合之状；到三十日，坤卦用事，铅汞初成丹药，此为一转，即一次变化。据说，九转方炼成金丹。关于八卦纳甲，《参同契》还说：

皆昴之上，☳震出为微。阳气造端，初九潜龙。阳以三立，阴以八通。故三日☳震动，八日兑☱行。九二见龙，和平有明。三五德就，☰乾体乃成。九三夕惕，亏折神符。盛衰渐革，终还其初。☴巽继其统，固际操持。九四或跃，进退道危。☶艮主进止，不得逾时。二十三日，典守弦期。九五飞龙，天位加喜。六五坤☷承，结括终始。蕴养众子，世为类母。阳数已讫，讫则复起。推情合性，转而相与。上九亢龙，战德于野。

“毕昴”，二十八宿中之二宿，月初明，居西方，所以说“毕昴之上，震出为微”。“阳以三立”，指初三，一阳生。“阴以八通”，指初八，月上弦，其光半明。“三五德就”，指十五日，月光盈满。“亏折神符”，指月光转为亏损，一阴将生。“六五坤承”，指三十日坤卦用事。此是以乾卦六爻配六卦，乾初九爻配震，九二爻配兑，九三爻配乾，九四爻配巽，九五爻配艮，上九爻配坤。所以配乾卦六爻，因为乾乃纯阳之象，表示炼丹用阳火。“九三夕惕，亏折神符”，意味着文火将终，要警惕。“上九亢龙，战德于野”，意味用武火，适可而止，不能过分。以上即八卦纳甲说的内容。

其三，十二消息卦说。此说是以卦气说中的十二消息卦，配以十二律，说明一月或一年炼丹用火的程序。《参同契》说：

朔旦为☳复，阳气始通。出入无疾，立表微刚。黄钟建子，兆乃兹彰。播施柔暖，黎烝得常。☳临炉施条，开路正光。光耀渐进，日以益长。丑之大吕，结正低昂。仰之成☳泰，刚柔并隆。阴阳交接，小往大来。辐辏于寅，运而趋时。渐历☳大壮，侠列卯门。榆莢堕落，还归本根。刑德相负，昼夜始分。☳夬阴以退，阳升而前。洗濯羽翮，振索宿尘。☰乾健盛明，广被四邻。阳终于巳，中而相干。☳姤



始纪绪，履霜最先。井底寒泉，午为蕤宾。宾服于阴，阴为主人。䷋遁去世位，收敛其精。怀德俟时，棲迟昧冥。䷋否闭不通，萌者不生。阴伸阳讫，没阳姓名。䷓观其权量，察仲秋情。任蓄微稚，老枯复荣。荠麦牙孽，因冒以生。䷖剥烂支体，消灭其形。化气既竭，亡失至神。道穷则反，归乎䷁坤元。恒顺地理，承天布宣。玄幽远眇，隔阂相连。应度育种，阴阳之原。

“微刚”，指一阳生。“结正低昂”，彭晓注谓“金水感气，渐结流珠于上下。”“辐辏”，指太簇。“侠”，指夹钟。“刑德相负”，谓阳德阴刑，相互交替之时，指阳气渐盛，阴气将离，即仲春之月，大壮䷡用事。“洗濯”，指姑洗。“羽翻”，翅膀。“中而相干”，中指中吕。“昧冥”，指林钟未。“阴伸”，伸指申。“没阳姓名”，指夷则。“任蓄”，指南吕。“亡失”，指亡射。“隔阂”，阂指亥。“应度”，应指应钟。俞琰于《周易参同契发挥》中，依《参同契》义，制有十二消息卦图，如下（图48）：

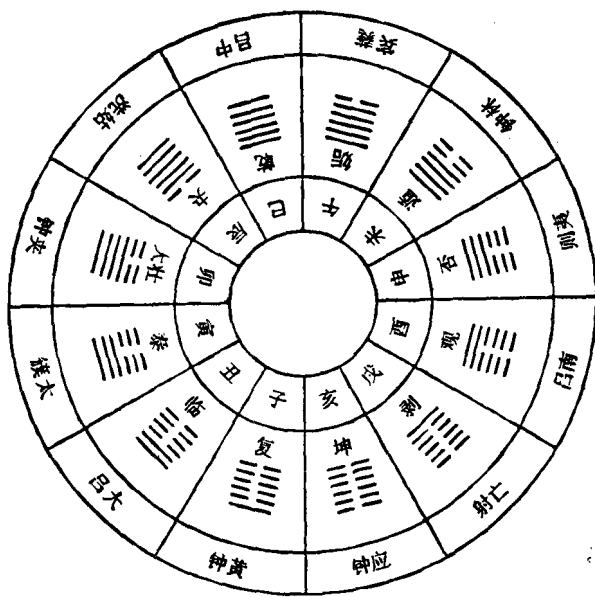


图 48

此图式，既是一年，也是一个月炼丹用火的程序。就一年说，十一月子，复卦用事，则起火文火；到十月亥，坤卦用事，武火止息。就一月说，复卦用事，即八卦纳甲说的震卦用事，坤卦用事与八卦纳甲同。

总起来说，《参同契》的易学乃汉易中的卦气说与炼丹术相结合的产物。炼丹术并非来于《周易》，《周易》作为古代的占卜之书，同炼丹术亦无直接联系。《参同契》所说的《周易》乃汉易中的卦气说。其援引《周易》是给炼丹术提供一种理论根据。其理论思维的核心是阴阳消长说和五行生克说。值得注意的是，《参同契》将炼丹用火同月亮的盈亏和四时的变化联系起来，认为二者有一种必然的联系，这是对《易纬》中天人感应说和阴阳灾变说的一种扬弃。阴阳灾异说，认为寒温变化应政事，而《参同契》则发展为寒温变化应丹事。炼丹一事，就其化学的意义说，是从金属和矿石中提炼一种化合物。《参同契》认为此种提炼同温度的变化

有其必然的联系，这是其中的科学思维因素。从哲学的角度看，《参同契》认为，温度（包括气温）的变化属于自然现象，有其自身的法则；药物的性质及其配合，也有其固有的法则，前者称之为“阴阳之道，后者称之为“五行之数”，这些法则都是人不能违背的。但人力并非无可奈何，人掌握了自然的法则，就可以创造奇迹，炼出金丹。此即《参同契》所说：

推演五行数，较约而不烦。举水以激火，奄然灭光荣。日月相激薄，常存晦朔间。水盛坎侵阳，水衰离昼昏。阴阳相饮食，交感道自然。名者以定情，字者缘性言。金来归性初，乃得称还丹。

所谓“推演”，即人为的努力。关于这一点，彭晓于注中说：“窥天地之窍，盗阴阳之精，识造化之根，辨符应之体，相生相克，进退拙伸，皆在乎掌握，故云易统天心也。”此即后来道教徒所说：“每常天地交合时，夺取阴阳造化机”（俞琰《周易参同契发挥》引《翠虚篇》）。这是承认人类掌握自然界的法则可以改变自然物，是一种人可胜天的辩证思维。正是在这种理论思维的指导下，炼丹术中的科学因素得到发展，成为我国古代化学和药物学的先驱。

### （三）虞翻与《参同契》纳甲说

虞翻解易亦用月体纳甲说。唐陆德明于《经典释文》中解易字说：“虞翻注《参同契》云，字从日下月。”据此，虞翻乃《参同契》最早的注释者。又葛洪《神仙传》说，魏伯阳有弟子虞生。有人认为，此虞生即虞翻。以上是说，虞翻易学中的月体纳甲说，来于《参同契》。可是，《三国志·虞翻传》记载说，孙权与张昭论及神仙事，虞翻指责说：“彼皆死人，而语神仙，世岂有仙人邪！”因而触怒孙权，被流放于交州。据此，虞翻既不信神仙方术之说。《参同契》乃讲修炼成仙之术，如其所说“欲作服食仙，宜以同类者”，“累积长久，变形而仙”。虞翻既不信神仙方术，为何注《参同契》？即使有注，又如何注之？由于史料缺乏，尚难断定。今按《释文》说，置虞翻纳甲说于《参同契》之后，以见月体纳甲说在汉易学中的影响。

虞翻解坤卦《彖》文“东北丧朋，乃终有庆”说：

阳丧灭坤，坤终复生，谓月三日，震象出庚，故乃终有庆。此指说易道阴阳消息之大要也。谓阳月三日，变而成震，出庚，至八日成兑，见丁。庚西丁南，故西南得明。谓二阳为朋，故兑，君子以朋友讲习之。文言曰：敬义立而德不孤。彖曰：乃与类行。二十九日消乙入坤，灭藏于癸。乙东癸北，故东北丧朋。谓之以坤灭乾，坤为丧故也（《周易集解》引）。

此是以初三日，月初明，震卦用事，一阳生，居西方，到初八日，上弦月，兑卦用事，居南方，二阳生，解释《彖》文“西南得朋，乃与类行”句。以二十九日，为月晦之时，坤卦用事居东北，月光完全消失，解释“东北丧朋”。此是以“朋”为“明”。“消乙入坤”，是说，此时，坤卦用事，月光消尽，入东方乙。“灭藏于癸”，是说，月光灭后，藏于晦朔之日，纳癸。又其释《系辞》“在天成象”句说：

谓日月在天成八卦，震象出庚，兑象见丁，乾象盈甲，巽象伏辛，艮象消丙，坤象丧乙，坎象流戊，离象就己。故在天成象也（同上）。

此与《参同契》月体纳甲，完全一样。又其解《系辞》“悬象著明，莫大乎日月”说：

谓日月悬天成八卦象。三日暮，震象出庚。八日兑象，见丁。十五日乾象盈甲。十六日

旦，巽象退辛。二十三日艮象消丙。三十日坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊，日中则离，离象就己，戊己土位，象见于中。日月相推而明生焉，故悬象著明，莫大乎日月者也（同上）。此处则以三十日为坤象灭乙，与上文二十九日说不同。按其注《说卦》“水火不相射”句说：“谓坎离，射，厌也。水火相通，坎戊离己，月三十日一会于壬，故不相射也”（同上）。此是以三十日为日月相合之时，与上文“二十九日消乙入坤”的说法一致。据此，“三十日坤象灭乙”，当作“二十九日坤象灭乙”。清惠栋于《易汉学》中，制有虞翻八卦纳甲图。

此图式同《参同契》月体纳甲图相比较，并不尽同。其不同点有二：其一，虞翻以二十九日，为坤卦用事，纳乙，以三十日为日月会合之时，纳壬。《参同契》对壬癸，未作出明确解释，虞翻作了明确的说明。其二，虞翻讲月体纳甲，乃其卦气说的一种形式，同炼丹术无任何联系。其注坤卦《象》文时，不满意马融，荀爽的说法，从而提出纳甲说。所以其纳甲说属于易学领域中的问题，同道教的说法是有区别的。把虞翻的纳甲说直接看成是对《参同契》的注解，是不妥当的。如果虞翻说，出于《参同契》之后，其说可以是看成是对《参同契》的发展，使月体纳甲说进一步逻辑化、系统化了。宋以后的易学家，为了将月体纳甲同汉易中的卦气说调和起来，又提出许多纳甲的图式，如朱震的纳甲图，清胡渭的新定月体纳甲图等，这些图式，都是自立其说。以这些图式来解释《参同契》的纳甲说，是不符合历史实际的。

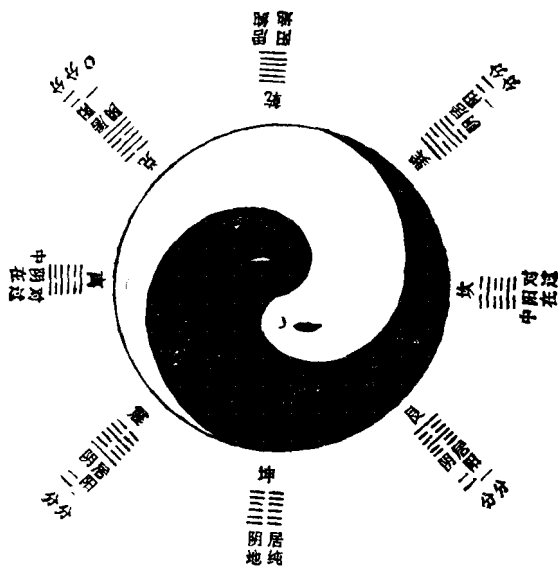


图 49

《参同契》的易学，是为炼丹术服务的。但它创建了道教解易的系统，其在道教思想史和易学史上都起了很大的影响。宋初华山道士陈搏，以《参同契》的易学理论为指导，以炼内丹为宗旨，将道教易学同炼内丹联系起来，在易学史上创立了龙图易。以后经过邵雍等人，发展为宋明易学中的图书学派或象数学派。邵雍等人的易学哲学，如其乾南坤北、坎西离东说，其根源可以追溯到《参同契》。但把邵雍、俞琰等人的说法，视为《参同契》的本义，看不见《参同契》易学自身演变的历史，也是不正确的。

## 第六节 开天辟地

### ——汉代易学之成就

汉代，是中国历史上经学研究的兴盛发达时期。这一情状，当自汉武帝倡扬儒学、设置五经博士始。司马迁《史记·儒林列传》云：

今上即位，赵绾、王臧之属明儒学，而上亦向之。于是招方正贤良文学之士。自是之后，言《诗》，于鲁则申培公，于齐则轅固生，于燕则韩太傅；言《尚书》，自济南伏生；言《礼》，自鲁高堂高；言《易》，自菑川田生；言《春秋》，于齐、鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。

文中所言“今上”，即指汉武帝。这段记载，把汉初五经传授的源头作了大略介绍。其中言及《周易》学说的传人“田生”，即“田何”。《儒林列传》在专述先秦至汉初《易》学的受授源流时又指出：

自鲁商瞿受《易》孔子，孔子卒，商瞿传《易》，六世至齐人田何，字子庄，而汉兴。田何传东武人王同子仲，子仲传菑川人杨何。何以《易》，元光元年征，官至中大夫。齐人即墨成以《易》至城阳相。广川人孟但以《易》为太子门大夫。鲁人周霸、莒人衡胡、临菑人主父偃，皆以《易》至二千石。然要言《易》者，本于杨何之家。

这里言汉初第一位《易》学传人为田何。田何的再传弟子杨何，是汉武帝时代的第一个《易经》博士（班固《汉书·儒林传赞》：“自武帝立五经博士”，“初，《书》唯有欧阳，《礼》后，《易》杨，《春秋》公羊而已”），故司马迁称“《易》本于杨何”。由此也可以看到，汉武帝提倡经学，使一些知识分子因之而获得进身之价，这也是汉代经学全面发展、繁荣的一个重要因素。

就《易》学在汉代的流传情况来看，自田何、杨何之后，众家之说迭起，其派别亦颇为纷多，有立于学官的“今文《易》学”有未立于学官而在民间传授的“古文《易》学”，有一人兼通两派者，也有一派繁衍为多支者，不一而足。但汉代《易》学的总体特色则是注重《周易》的“象数”之学。直至东汉末虞翻创立“虞氏《易》”，则把汉《易》象数学推至一个高峰。

汉代《周易》象数学所包容的领域至为广泛，所创立的《易》学条例也至为繁杂，甚至不少《易》说与当时盛行的谶纬、术数之学有着直接或间接的关系。其中对后代最有影响的重要《易》说及《易》例，约有“封气”说的盛行、占筮术的衍扩、卦变爻变说的发展、用象方式的演变，以及纳甲、飞伏、互体、爻辰等具体条例的应用。本章针对这些问题，简约整理汉代象学的基本头绪，分成“卦气”说、占筮术、爻辰、升降学说、卦变爻变说、用象方式等几个方面。“卦气”说由于前文阐释较多，这里略去。

## 一、占筮术的变革创新

占筮术，是随着《周易》的诞生而同时出现的《易》占方式。先秦时期，《周易》的占筮术是用五十根蓍草，经“四营”、“十八变”而成卦，依据卦中的变动情状，结合卦爻辞及卦象、爻象以占断吉凶。

到了汉代，由于术数、讖纬、占验之学广泛流行，更由于《周易》占验实用的需要，遂致《易》筮方式及其内容均出现了全面变革、创新，而汉《易》“象数”学的领域也因之获得大幅度的拓展。《易》筮方式变革的最初阶段，当以焦延寿的《易林》为代表。焦延寿，字贛（或云名贛字延寿），为著名《易》家京房（字君明）之师，自谓尝从孟喜问《易》（见《汉书·京房传》及《儒林传·京房传》）。所撰《易林》，将《周易》中的每一卦各变为六十四卦；六十四卦之变，共得四千零九十六卦，各系以文辞，皆四言韵语。其书之用乃为占筮而设，使筮者每筮得一卦，即依“林词”为占。《四库全书》将此书列于“子部术数类”，《提要》称：“盖《易》于象数之中，别为占候一派者，实自贛始。”（按，由于焦氏《易林》不见于《汉书·艺文志》，且《礼记·月令正义》引《易林》一节文字不载于此书，故后人或有疑及此《易林》非焦贛所著者，《四库提要》则极力辨驳之。余嘉锡《四库提要辨证》又加以详考，谓此书乃东汉王莽时崔篆所撰。然其提证或嫌不足，唯可备为一说。故今仍依从旧题，以为焦氏所作。）

焦氏《易林》固是别树一帜，独有创获，但其基本体式尚未超出先秦筮法之大例，只是于占筮实践中为筮者提供了一部自成系统的重新创制的文词。而对《周易》占筮术进行全面改革，并创立了一系列严密、周详条例的，则是焦延寿的弟子京房。

在汉代《易》家的行列中，京房对“象数”学的贡献堪称是最为突出的。他既是汉《易》“卦气”说的主要倡导者之一，又创建了一套崭新的占筮术，形成了包罗万象的对后世产生深远影响的占验之学。因此，论及汉代《易》学占筮术的创革更新，不能不首推京房。

京房创建新的《易》筮体系的内在动机，当是为了与他所精通的“卦气”学说相配合以为用。如前文所述，“卦气”说的最初应用在于占验灾异，若没有一套与之相适应的占筮术，则“卦气”的运用必难以广泛而深入。而经过京房创革更新的占筮术，从具体操作方式到各种繁杂的条例，都呈现出超越前人的蔚然成为一家学说的弘大体系。大略言之，京氏创革占筮术的基本内容约可归纳为“金钱代蓍”、“八宫卦例”、“世应”、“世卦起月例”、“飞伏”等几个主要方面。其中除了“金钱代蓍”为单纯的筮卦方式之外，其它各种条例的意义，事实上已不仅仅局限于占筮一术，而在以“象数”阐释《周易》经旨的领域中产生了重大的作用。兹依次略为论述。

### （一）金钱代蓍

顾名思义，所谓“金钱代蓍”，即是用铜钱代替蓍草以筮卦。西汉以前，占筮者皆以五十根蓍草揲卦，程序较为繁琐；而京房创立“金钱代蓍”法，其本旨是出于简便计，后世流行的《火珠林》及郭璞《洞林》等书，皆沿用此法。亦简称“金钱卜”、“铜钱卜”或“钱卜”。

“金钱代蓍”法的主要程序是：取三枚铜钱掷之，以有字之面为阴，无字之背为阳，若遇三枚皆背则为“老阳”，谓之“重”，即揲蓍所遇之“三少”，其数为“九”；若遇三枚皆面则

为“老阴”，谓之“交”，即揲蓍所遇之“三多”，其数为“六”；若遇两枚面一枚背则为“少阳”，谓之“单”，即揲蓍所遇之“两多一少”，其数为“七”；若遇两枚背一枚面则为“少阴”，谓之“拆”，即揲蓍所遇之“两少一多”，其数为“八”。这样，每掷一次得一爻，六次成一卦，即可依卦占断吉凶，实较旧法“四营”、“十八变”成卦简便得多。而且，其基本原理仍与旧法吻合不悖。

考之旧籍记载，《仪礼·士冠礼》云：“筮与席，所卦者，具饌于西塾”，郑玄注：“所卦者，所以画地记爻”，贾公彦疏曰：

筮法，依七八九六之爻而记之，但古用木画地，今则用钱。以三少为重钱，重钱则九也；三多为交钱，交钱则六也；两多一少为单钱，单钱则七也；两少一多为拆钱，拆钱则八也。

项安世《项氏家法》指出：

以京氏《易》考之，今世所传《火珠林》者，即其法也。今占家以三钱掷之，两背一面为“拆”，此即两少一多，为少阴爻也；两面一背为“单”，此即两多一少，为少阳爻也；俱面者为“交”，交者拆之，此即三多，为老阴爻也；俱背者为“重”，重者单之，此即三少，为老阳爻也。盖以钱代蓍，一钱当一揲，此自后人务为捷径，以趋卜肆之便，而其本意尚可考也。

这些资料，把“金钱代蓍”之法介绍得较为明确。由于其法简捷便当，后世筮者遂纷纷沿用而不衰。尚秉和先生《周易古筮考》曰：“揲蓍为占，其法太繁，有不能用于仓卒之时者，故古人以金钱代之，盖自京（房）、郭（璞）而已然矣。”又曰：“以其与揲蓍法合，故用之而亦验。”

可见，京房对旧筮法程序所作的简化，纵使是为适应当时占验学的发展而着想，但其对后代筮家的影响却是至为明显的。

## （二）八宫卦例

如果说“金钱代蓍”只是对旧传揲蓍的具体操作方式的简化，那么，京房创立的“八宫卦例”则是全面改革占筮术体系的核心所在，更是汉《易》“象数”学发展的一项突破性的重大成果。

“八宫卦”说的基本体例，即是以《周易》六十四卦中的八纯卦各变出七卦，凡纯卦初爻变，所成之卦为“一世卦”；二爻变，所成之卦为“二世卦”；三爻变，所成之卦为“三世卦”；四爻变，所成之卦为“四世卦”；五爻变，所成之卦为“五世卦”；上爻不变，再回变己变之第四爻，遂成“游魂卦”；最后变“游魂卦”的下体三爻，终成“归魂卦”。这样，由八纯卦衍变为六十四卦，纯卦为本宫，八纯卦分领八宫，成为独具特殊规律的六十四卦卦象组合，称为“八宫卦”。

惠栋《易汉学》曾依京房《京氏易传》之说，作《八宫卦次图》今为省览之便，据以制成《八宫卦表》，具示如上：

如表所示，《乾》宫初爻变，成一世卦《姤》；二爻再变，成二世卦《遯》；三爻再变，成三世卦《否》；四爻再变，成四世卦《观》；五爻再变，成五世卦《剥》；上爻不变，回变《剥》之第四爻，成游魂卦《晋》；最后变《晋》之下体三爻，成归魂卦《大有》。余七宫以此

类推，故《震》宫一世卦《豫》，二世卦《解》，三世卦《恒》，四世卦《升》，五世卦《井》，游魂卦《大过》，归魂卦《随》；《坎》宫一世卦《节》，二世卦《屯》，三世卦《既济》，四世卦《革》，五世卦《丰》，游魂卦《明夷》，归魂卦《师》；《艮》宫一世卦《贲》，二世卦《大畜》，三世卦《损》，四世卦《睽》，五世卦《履》，游魂卦《中孚》，归魂卦《渐》；《坤》宫一世卦《复》，二世卦《临》，三世卦《泰》，四世卦《大壮》，五世卦《夬》，游魂卦《需》，归魂卦《比》；巽宫一世卦《小畜》，二世卦《家人》，三世卦《益》，四世卦《无妄》，五世卦《噬嗑》，游魂卦《颐》，归魂卦《蛊》；《离》宫一世卦《旅》，二世卦《鼎》，三世卦《未济》，四世卦《蒙》，五世卦《涣》，游魂卦《讼》，归魂卦《同人》；《兑》宫一世卦《困》，二世卦《萃》，三世卦《咸》，四世卦《蹇》，五世卦《谦》，游魂卦《小过》，归魂卦《归妹》。

世魂 八官	一世	二世	三世	四世	五世	游魂	归魂
乾 ䷀	姤 ䷫	遯 ䷠	否 ䷋	观 ䷓	剥 ䷖	晋 ䷢	大有 ䷍
震 ䷲	豫 ䷏	解 ䷧	恒 ䷟	升 ䷭	井 ䷯	大过 ䷛	随 ䷐
坎 ䷜	节 ䷻	屯 ䷂	既济 ䷾	革 ䷰	丰 ䷶	明夷 ䷣	师 ䷆
艮 ䷳	贲 ䷖	大畜 ䷙	损 ䷨	睽 ䷥	履 ䷉	中孚 ䷼	渐 ䷴
坤 ䷁	复 ䷗	临 ䷒	泰 ䷊	大壮 ䷡	夬 ䷪	需 ䷄	比 ䷇
巽 ䷸	小畜 ䷈	家人 ䷤	益 ䷩	无妄 ䷘	噬嗑 ䷔	颐 ䷚	蛊 ䷑
离 ䷝	旅 ䷷	鼎 ䷱	未济 ䷿	蒙 ䷃	涣 ䷺	讼 ䷅	同人 ䷌
兑 ䷹	困 ䷮	萃 ䷬	咸 ䷞	蹇 ䷦	谦 ䷎	小过 ䷽	归妹 ䷵

显而易见，将六十四卦作出如此整齐划一的颇有规律的排列，确是难得的创建。京房《京氏易传》曾论诸“世”及“游”、“归”之名曰：

孔子《易》云：“有四《易》，一世、二世为地《易》，三世、四世为人《易》，五世、八纯（按，“八纯”本作“六世”，据惠栋《易汉学》改）为天《易》，游魂、归魂为鬼《易》。

此说盖托古于孔子，但亦可据以推知京氏“八宫卦”或有所本，似非凭空杜撰。

一世卦至五世卦的命名之义，当指某爻变即为某世卦，易于明了。唯“游魂”、“归魂”的名义，不易索解。考《系辞上传》有“精气为物，游魂为变”之语，应为京氏“八宫卦”中“游魂卦”取名之源，谓其游变于外卦第四爻；而“归魂卦”之名宜与“游魂”相对，言其归变于内卦三爻。再查《京氏易传》于《乾》宫“游魂卦”《晋》卦曰：“精粹气纯，是为游魂。”陆绩注：“为阴极剥尽，阳道不可尽灭，故返阳复道；不复本位，为游魂，例八卦。”（按，注文“阳”下“复”字本误作“道”，“游”字误作“归”，并据徐昂《京氏易传笺》改）又于《乾》宫“归魂卦”《大有》卦曰：“卦复本宫曰《大有》，内象见乾是本位。”陆绩注：“八卦

本从《乾》宫起，至《大有》为归魂。”这里所言“本宫”乃本卦所居之宫，“本位”即本宫卦象之位。而《晋》卦自《乾》宫五世卦《剥》第四爻回变为阴爻（九四）所成，九四居《晋》外卦“离”之下，非本宫“乾”象，犹如孤魂游荡于外，故陆注云“不复本位，为游魂”。至于《大有》卦，则自《乾》宫游魂卦《晋》内卦三爻复变为阳爻（九三、九二、初九）所成，此三爻正组成本宫“乾”象，又居内卦，犹如游魂复归于内，遂称“归魂”。惠栋《易汉学》亦曾就此两卦之象释曰：“九四为八纯本爻，又在上卦，故曰游魂；九三复归本位，在内卦，故曰归魂。”其说颇为可取。

“八宫卦”之用，乃为占筮而作。其应用于占筮之际，尤与“世应”、“飞伏”、“八卦六位”等例（诸例详见后文）密切相合，以占断具体事物、现象的吉凶祸福。这一情实，《京氏易传》载之已详，而汉以后历代史籍所记筮例亦颇有载录（参见尚秉和先生《周易古筮考》）。然而，“八宫卦”说在《易》学史上的影响，实不仅限于《易》筮之一端，更重要的是，在阐释《易》义中发挥了重大作用。尤其是汉魏两晋以“象数”解《易》的学者，常常援据“八宫卦例”以注释《周易》经传，其中以荀爽、干宝诸家所用最见显著。如李鼎祚《周易集解》于《解》卦引荀爽曰：

《解》者，《震》世也。

即谓《解》卦系《震》宫二世卦，卦气主春分，以释该卦《彖传》“百谷草木皆甲坼”之义。同书于《随》卦又引荀爽曰：

《随》者，《震》之归魂，震归从巽，故大通。

表明《随》卦属于《震》宫归魂卦，而《震》宫三世卦下体成巽，至归魂卦《随》，始回变下体之巽而成震，复归本宫，故称“震归从巽”；且巽为逊顺能入之象，有“通”义，遂用以解说《随》卦《彖传》“大亨”之旨。同书又于《井》卦引干宝曰：

自《震》化行于五世。

说明《井》卦为《震》宫五世卦，并比附殷周沿革之事，以释该卦卦辞“改邑不改井”之义。同书于《讼》卦又引干宝曰：

《讼》，《离》之游魂也。离为戈兵，此天气将刑杀，圣人将用师之卦也。

这是指明《讼》卦为《离》宫的游魂卦，而“离”有“戈兵”之象，遂由此引申出“天气刑杀”、“圣人用师”的象征旨趣，以释《讼》卦所含“争讼”之义。据上述所举资料可知，前人运用“八宫卦”以解《易》的特点。是往往推述某卦从属于某宫某世，然后再参照卦象、爻象、卦气等多种因素进行综合分析，以揭明该卦的寓意。因此，若不明“八宫卦”条例，则难以贯通此类旧注内容之所以然。

此外，展阅陆德明《经典释文》，我们发现其书于《周易》六十四卦皆注明所属某宫一世、二世、三世、四世、五世、游魂、归魂之名，以引而附合于经义。而朱熹《周易本义》卷首载《分宫卦象次序歌》一首，为初学《周易》者所必读的资料，亦直接采用京房“八宫卦”之说而为之。由此足见，京氏此说对唐、宋以后的《易》学仍有重大影响。



### （三）世应

“世应”之说，乃是京氏“八宫卦例”中的一项重要附属条例。“世”，指某卦在“八宫卦”体系中属某宫之第几世卦，则第几爻即为世；其中本宫卦以上爻为世，游魂卦同四世，归魂卦同三世。“应”，指确定世爻之后，此爻若为初爻即与上爻应，二爻即与五爻应，三爻即与上爻应，反之亦然。

“世应”在京氏《易》学中颇为重要，为筮卦占断的基本法则之一。尚秉和先生《周易古筮考》曾论及“世应”的含义与推寻“世爻”、“应爻”的方法，指出：

世应者，卦中之主，所恃以推吉凶者也，略如贞悔（按，指内卦外卦）。世为我，应为彼。然世应究值何爻，仍原本于遇卦之本官。

因此，探讨任何一卦“世应”的根源，均须从所属“八宫卦”中的本宫卦考究。以《乾》宫为例，本宫卦《乾》(䷀)初爻变，为一世卦天风《姤》(䷫)，因《姤》卦自《乾》初爻变来，故《姤》“世”即在初爻，“应”在四爻；《乾》二爻再变，为二世卦天山《遁》(䷗)，因《遁》卦自《乾》二爻变来，故《遁》“世”即在二爻，“应”在五爻；《乾》三爻再变，为三世卦天地《否》(䷋)，因《否》卦自《乾》三爻变来，故《否》“世”即在三爻，“应”在上爻；《乾》四爻再变，为四世卦风地《观》(䷓)，因《观》卦自《乾》四爻变来，故《观》“世”即在四爻，“应”在初爻；《乾》五爻再变，为五世卦山地《剥》(䷖)，因《剥》卦自《乾》五爻变来，故《剥》“世”即在五爻，“应”在二爻；《乾》上爻不变（变则出宫），由五世卦《剥》之第五爻退后一位，将第四爻仍回变为阳，成游魂卦火地《晋》(䷢)，《晋》“世”即退在四爻（与四世卦《观》同），“应”在初爻；再由游魂卦《晋》第四爻退后，将下卦三爻全变，为归魂卦火天《大有》(䷍)，则《大有》“世”又退在三爻（与三世卦《否》同），“应”在上爻；至于本宫卦《乾》为天，“世”在上爻，“应”在三爻。其余七宫同此。

略寻京氏“八宫卦”体系的“世应”规律，则一世至五世卦的“世”位分别在一至五爻，本宫卦在上爻，游魂卦同四世卦在四爻，归魂卦同三世在三爻。确定了“世”爻，则“应”爻之位就显而易见。故尚秉和先生云：“世位既定，隔二爻即为应爻也。”（《周易古筮考》）所谓“隔二爻为应爻”，是《易》卦六位奇偶阴阳相应的简约说法。《左传》昭公五年孔颖达《正义》说之甚明：“卦有六位，初、三、五奇数，为阳位也；二、四、上偶数，为阴位也。初与四，二与五，三与上，位相值为相应。”

京房“世应”之例，在《京氏易传》叙之至详。如《乾》宫归魂卦《大有》，京氏曰：“三公临世，应上九为宗庙。”徐昂《京氏易传笺》云：“归魂当三公，世位即在三爻。世爻辰土，与宗庙爻（按，指上爻，上居卦终为宗庙）巳火相应。火能生土。”此种“世应”法，在占筮的实用过程中，往往与干支、五行相配合以为占断，后世筮者皆沿用之。而在解释经义之中，《易》家亦常援据“世应”之例以立说。如李鼎祚《周易集解》于《蒙》卦引干宝注曰：“《蒙》者，《离》宫阴也，世在四。”即言《蒙》卦属《离》宫四世卦，为阴卦，世爻为六四。

### （四）世卦起月例

“世卦起月例”，与“世应”同为京氏“八宫卦”体系的要例。亦称“世月”、“世建”。其法以“八宫卦”分值十二月，而不同于“卦气”说中以卦配月的体制。胡一桂《易学启蒙翼

传·京易起月例》曰：

一世卦，阴主五月，一阴在午也；阳主十一月，一阳在子也。二世卦，阴主六月，二阴在未也；阳主十二月，二阳在丑也。三世卦，阴主七月，三阴在申也；阳主正月，三阳在寅也。四世卦，阴主八月，四阴在酉也；阳主二月，四阳在卯也。五世卦，阴主九月，五阴在戌也；阳主三月，五阳在辰也。八纯上世，阴主十月，六阴在亥也；阳主四月，六阳在巳也。游魂，四世所主，与四世卦同。归魂，三世所主，与三世卦同。

此中所言“阴”、“阳”者，指某宫某世卦及游魂、归魂卦的“世爻”是阴爻，或阳爻，凡世爻为阴爻者属阴卦，为阳爻者属阳卦。依据此说，兹制《世卦起月例表》如下（图 50）：

月次	月建	世卦	六十四卦值月	阴阳
十一月	子	一世卦	《复》、《夬》、《节》、《小畜》	阳
十二月	丑	二世卦	《临》、《大畜》、《解》、《鼎》	
正月	寅	三世卦	《泰》、《既济》、《恒》、《咸》	
		归魂卦	《大有》、《渐》、《蛊》、《同人》	
二月	卯	四世卦	《大壮》、《睽》、《革》、《无妄》	
		游魂卦	《晋》、《大过》、《讼》、《小过》	
三月	辰	五世卦	《夬》、《履》、《井》、《涣》	阴
四月	巳	八纯卦	《乾》、《艮》、《巽》、《离》	
五月	午	一世卦	《姤》、《豫》、《旅》、《困》	
六月	未	二世卦	《遯》、《屯》、《家人》、《萃》	
七月	申	三世卦	《否》、《损》、《益》、《未济》	
		归魂卦	《随》、《师》、《比》、《归妹》	
八月	酉	四世卦	《观》、《升》、《蒙》、《蹇》	
		游魂卦	《明夷》、《中孚》、《需》、《颐》	
九月	戌	五世卦	《剥》、《丰》、《噬嗑》、《谦》	
十月	亥	八纯卦	《坤》、《震》、《坎》、《兑》	

图 50

表中所示，凡十二消息卦，均合其所当值之十二月；其余五十二卦，以其“世爻”各合于十二消息卦的“消息爻”。遂亦分别纳入十二月。故京房的“世卦起月例”，正是由十二消息卦之义引申所得，或者说，是“八宫卦”和“十二消息卦”两种义例相结合的产物。但与“卦气”说中以五十卦配月相比较，则属于两种不同的“象数”体系，不可混淆。此例与前述诸例一样，既施用于卜筮占验，又被后世《易》家援以解《易》。李鼎祚《周易集解》于《蒙》卦引干宝注云：“《蒙》于世为八月，于消息为正月卦”，又于《比》卦引干宝曰：“《比》者，《坤》之归魂也，亦世于七月”，均是采用“世月”说《易》的明证。

### （五）飞伏

“飞伏”之例，也是京房“八宫卦”体系的一项重要条例。“飞”，指“八宫卦”中某宫某世卦及游魂、归魂卦已显现的“世爻”的卦象；“伏”，指“世爻”所由变成的，或与之相对的隐伏不显之卦象。凡飞伏之象，必阴阳相对；飞阳则伏阴，飞阴则伏阳。朱震《汉上易传》曰：“凡卦见者为飞，不见者为伏。飞，方来也；伏，既往也。”

关于六十四卦的飞伏情状，京房《京氏易传》所说颇为详备。寻其大例，可约为三点：

一是，“八宫卦”中的本宫卦，以阴阳相对者（亦即两相“旁通”者）互为飞伏。如《乾》与《坤》相对，《乾》为飞则《坤》为伏，《坤》为飞则《乾》为伏，象主“世爻”（上九、上六）。余卦《震》与《巽》，《坎》与《离》，《艮》与《兑》亦然。

二是，“八宫”所化生之卦，自一世至五世，前三卦与内卦飞伏，后两卦与外卦飞伏。如《乾》宫一世卦《姤》，世爻初六已显现而居内巽，所由之化生的《乾》初九则隐伏而居内乾，故《姤》卦飞在内巽、伏在内乾，象主初爻。同理，二世卦《遯》飞在内艮，伏在内乾，象主二爻；三世卦《否》飞在内坤、伏在内乾，象主三爻；四世卦《观》飞在外巽、伏在外乾，象主四爻；五世卦《剥》飞在外艮、伏在外乾，象主五爻。余七宫依此类推。

三是，游魂卦与本宫五世卦的外卦互为飞伏，归魂卦与本宫游魂卦的内卦互为飞伏。如《乾》宫游魂卦《晋》，世爻九四已显而居外离，所由之游趋复变的五世卦《剥》六四则隐而居外艮，故《晋》卦飞在外离、伏在外艮，象主四爻；归魂卦《大有》，世爻九三已显而居内乾，所由之返归复变的游魂卦《晋》下三阴爻则隐而为内坤，故《大有》卦飞在内乾、伏在内坤，象主三爻。余七宫的游魂、归魂卦亦依此类推。

“飞伏”条例，实是京房在“八宫卦”体系的基础上，运用《周易》阴阳矛盾对立、盈虚消息的原理衍伸推展而得。故徐昂《京氏易传笺》云：

阴阳消长，斯有飞伏。显者飞而隐者伏，既飞则由显而隐，既伏则由隐而显。飞中有伏，伏中有飞，消息循环，罔有尽时。

但京氏的“飞伏”之例在运动过程中，又往往杂入五行、干支、五星、四气、六亲、九族、福德、刑杀等术数，以施于卜筮占验，故后世卜筮家推求阴阳、占说灾异皆有参取此法。汉魏《易》家如荀爽、虞翻等，则常用“飞伏”例中“阳下伏阴，阴下伏阳”之旨解说《易》义。如《坤》卦《文言传》：“《易》曰‘履霜，坚冰至’，盖言顺也”，李鼎祚《周易集解》引荀爽曰：“霜者乾之令，坤下有伏乾，履霜坚冰；盖言顺也，乾气加之，性而坚，象臣顺君命而成之。”此即以《坤》伏《乾》，而“乾”有“冰”象为说。又，《益》卦六三爻辞“有孚中行，告公用圭”，《周易集解》引虞翻曰：“公，谓三，伏阳也。”此言《益》为《巽》宫三世卦，“伏”在内巽，象主九三爻，故称“谓三，伏阳”。可见，把握京氏“飞伏”条例，对于研讨汉魏《易》家的“象数”《易》说，颇有裨益。

### （六）八卦六位

在京房所全面创革的占筮学说中，“八卦六位”法也是一项至为突出的义例，它与“八宫卦例”并属京氏《易》学的两大核心。

“八卦六位”条例，即用五行、天干、地支配入“八纯卦”的六爻，以推广于六十四卦，

作为占卜之用。惠栋《易汉学·京君明易》据《火珠林》所传，载《八卦六位图》，今据以制成《八卦六位表》，以示其例。

此表“八纯卦”的排序由右向左横读，各卦六爻的位次由下往上纵观。表中“八纯卦”每卦均配以五行，每卦六爻亦各以干支、五行相属。如《乾》卦配金，初九为甲子水，九二为甲寅木，九三为甲辰土，九四为壬午火，九五为壬申金，上九为壬戌土；《坤》卦配土，初六为乙未土，六二为乙巳火，六三为乙卯木，六四为癸丑土，六五为癸亥水，上六为癸酉金；《震》卦配木，初九为庚子水，六二为庚寅木，六三为庚辰土，九四为庚午火，六五为庚申金，上六为庚戌土；《巽》卦配木，初六为辛丑土，九二为辛亥水，九三为辛酉金，六四为辛未土，九五为辛巳火，上九为辛卯木；《坎》卦配水，初六为戊寅木，九二为戊辰土，六三为戊午火，六四为戊申金，九五为戊戌土，上六为戊子水；《离》卦配火，初九为己卯木，六二为己丑土，九三为己亥水，九四为己酉金，六五为己未土，上九为己巳火；《艮》卦配土，初六为丙辰土，六二为丙午火，九三为丙申金，六四为丙戌土，六五为丙子水，上九为丙寅木；《兑》卦配金，初九为丁巳火，九三为丁卯木，六三为丁丑土，九四为丁亥水，九五为丁酉金，上六为丁未土。

兑 属金	艮 属土	离 属火	坎 属水	巽 属木	震 属木	坤 属土	乾 属金
丁未土	丙寅木	己巳火	戊子水	辛卯木	庚戌土	癸酉金	壬戌土
丁酉金	丙子水	己未土	戊戌土	辛巳火	庚申金	癸亥水	壬申金
丁亥水	丙戌土	己酉金	戊申金	辛未土	庚午火	癸丑土	壬午火
丁丑土	丙申金	己亥水	戊午火	辛酉金	庚辰土	乙卯木	甲辰土
丁卯木	丙午火	己丑土	戊辰土	辛亥水	庚寅木	乙巳火	甲寅木
丁巳火	丙辰土	己卯木	戊寅木	辛丑土	庚子水	乙未土	甲子水

图 51

试寻“八卦六位”条例中的规律，约可析为三事：

首先，就诸卦所纳干支言，卦之阴阳正合干支之阴阳。项安世指出：“阳卦纳阳干阳支，阴卦纳阴干阴支；阳六干皆进，阴六干皆退。惟《乾》纳二阳，《坤》纳二阴，包括首尾，则天地父母之道也。”（《项氏家语》）

其次，就诸卦所纳之天干言，以《乾》纳甲、壬，《坤》纳乙、癸，《震》纳庚，《巽》纳

辛，《坎》纳戊，《离》纳己，《艮》纳丙，《兑》纳丁。这即是魏伯阳《周易参同契》及虞翻《易》学中的“纳甲”法所祖。故朱熹《答袁机仲书》云：“《参同契》所言纳甲之法，则今所传京房占法，见于《火珠林》，是其遗说。”（《朱文公集》）张行成《元包数总义》亦曰：“《火珠林》之用，祖于京房。”

再次，就《乾》、《坤》两卦十二爻所纳之十二支（即十二辰）言，《乾》六爻配子、寅、辰、午、申、戌，《坤》六爻配未、巳、卯、丑、亥、酉，正是东汉郑玄《易》学中的“爻辰法”之所由出。

考《抱朴子·内篇·仙药》曰：“案《玉策纪》及《开名经》，皆以五音六属知人年命之所在，子午属庚（震初爻庚子、庚午），丑未属辛（巽初爻辛丑、辛未），寅申属戊（坎初爻戊寅、戊申），卯酉属己（离初爻己卯、己酉），辰戌属丙（艮初爻丙辰、丙戌），巳亥属丁（兑初爻丁巳、丁亥）。”此与京氏“八卦六位”之例相合。又《礼记·月令》孔颖达《正义》引《易林》曰：“《震》主庚子午，《巽》主辛丑未，《坎》主戊寅申，《离》主己卯酉，《艮》主丙辰戌，《兑》主丁巳亥。”（按，今本《易林》无此文）这段话也与“八卦六位”的干支数合。《易林》为京房的业师焦延寿所撰，故惠栋据此论京氏“八卦六位”说的产生渊源曰：“案《玉策纪》、《开名经》皆周秦时书，京氏之说本之焦氏，焦氏又得之周秦以来先师之所传，不始于汉也。”（《易汉学》）此亦可备为一说。

京房“八卦六位”条例的主要应用，在于占筮；《火珠林》一书沿用此法，益增其影响。朱熹曾举例说：“《火珠林》占一《屯》卦，则初九是庚子，六二是庚寅，六三是庚辰，六四是戊午（惠栋云“当是戊申”，见《易汉学》），九五戊申（惠栋云“当是戊戌”，同前），上六是戊戌（惠栋云“当是戊子”，同前）。”（《朱子语类》）

尚须指出，京氏“八卦六位”之例在施用于占筮的过程中，又被纳入“六亲”名目，这是五行生剋配入爻象而带来的一套与人事相联系的象征。查《京氏易传》，虽未有“六亲”之名，却有其用。《京氏易传》卷下云：

八卦鬼为系爻，财为制爻，天地为义爻，福德为宝爻，同气为专爻。

这里所言“鬼”（系爻），即后世筮家所称“官鬼”；“财”（制爻），即“妻财”；“天地”（义爻），即“父母”；“福德”（宝爻），即“子孙”；“同气”（专爻），即“兄弟”；加之本位卦所示占问者“自身”，共六项，即为“六亲”。又如《京氏易传》于《乾》卦初九至九四谓“水配位为福德”、“木入金乡居宝贝”、“土临内象为父母”、“火来四上嫌相敌”，陆绩分别注曰：“甲子水是《乾》之子孙”（初九）、“甲寅木是《乾》之财”（九二）、“甲辰土是《乾》之父母”（九三）、“壬午火是《乾》之官鬼”（九四）等。可见，以“子孙”、“父母”、“官鬼”、“妻财”等“六亲”配入“八卦六位”，至迟在陆绩生活的三国时期已经流行，并可能亦创自京房，陆绩乃承袭而用之。

然而，后代《易》家也常有运用“八卦六位”以解说《周易》经传义旨者，晋干宝《易》学所用尤多。如《井》卦初六爻辞“井泥不食”，李鼎祚《周易集解》引干宝注曰：“在井之下，体本土爻，故曰‘泥’也；井而为泥，则不可食，故曰‘不食’。”此因初六处《井》下巽，遂用《巽》初六“辛丑土”之例，称为“土爻”。又如《震》卦六二《象传》“震来厉，乘刚也”，《周易集解》引干宝曰：“六二木爻，震之身也，得位无应，而以乘刚为危；此记文王积德累功以被囚为祸也。”此因六二处《震》下卦之中，遂用《震》六二“庚寅木”

之例，称为“木爻”。类此者，在干宝《易》说中甚多。故“八卦六位”虽为占筮之别术，与《易》理亦颇有关涉。

总而言之，我们通过对京房“金钱代蓍”法的创立及“八宫卦”、“世应”、“世卦起月例”、“飞伏”、“八卦六位”等条例的分析，可以看到汉代《周易》占筮术所出现的大幅度的创革更新。这一现象在《易》学史上造成两个方面的重大影响：一是配合当时盛行的谶纬、术数、阴阳五行之说，而形成内容博杂、体系庞大的汉代占验学说，并对后代筮术的发展奠定了内涵丰富的理论基础；二是为“象数”《易》说增添了层次繁多的法式、义例，使汉《易》“象数”学具备颇为浓厚的占验色彩，乃至后世《易》家在沿承其条例以解《易》的过程中开拓、扩展了《易》学研讨的领域。因之，对汉代《周易》占筮术的全面更革及由此产生的诸多说《易》条例的探讨，是研究汉《易》“象数”学这一课题中不可忽视的一个重要环节。

## 二、爻辰说与升降说

汉代《周易》象数学的发展进程中，还出现了两种独具特色的《易》说——“爻辰”说与“升降”说。前者为东汉郑玄所立，后者为东汉荀爽所创。这两种学说，或承前代《易》家旧例而发挥改制之，或因《周易》原理而创立发明之，均在《易》学史上产生了颇为显著的作用。

### （一）郑玄“爻辰”说

郑玄所立“爻辰”条例，为汉《易》象数学中的新说之一。其例以《乾》、《坤》两卦的十二爻，配子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二辰。此说实远本于西汉京房的“八卦六位”法而别有变更。如前所叙，京氏“八卦六位”条例中，《乾》卦六爻自初九至上九，分别配以子、寅、辰、午、申、戌；《坤》卦六爻自初六至上六，分别配以未、巳、卯、丑、亥、酉。郑氏“爻辰”与京氏旧例的异同，约见于两端：其一，郑氏于《乾》卦六爻所值六辰，完全依从京氏之例；而于《坤》卦六爻则另标一例，即自初六至上六依次值未、酉、亥、丑、卯、巳。其二，郑氏“爻辰”之说，又兼取十二律以配《乾》、《坤》十二爻。这一点，郑玄曾在《周礼·太师》注中详叙曰：

黄钟，初九也，下生林钟之初六，林钟又上生太簇之九二，太簇又下生南吕之六二，南吕又上生姑洗之九三，姑洗又下生应钟之六三，应钟又上生蕤宾之九四，蕤宾又上生大吕之六四，大吕又下生夷则之九五，夷则又上生夹钟之六五，夹钟又下生无射之上九，无射又上生中吕之上六。

后来，韦昭在《国语·周语下》“王将铸无射”一章注中，采用郑玄之说，揭示十二月、十二律、十二爻的配值关系至为明确，指出：“十一月黄钟，《乾》初九也”；“十二月大吕，《坤》六四也”；“正月太簇，《乾》九二也”；“二月夹钟，《坤》六五也”；“三月姑洗，《乾》九三也”；“四月中吕，《坤》上六也”；“五月蕤宾，《乾》九四也”；“六月林钟，《坤》初六也”；“七月夷则，《乾》九五也”；“八月南吕，《坤》六二也”；“九月无射，《乾》上九也”；“十月应钟，《坤》六三也”。

此外，郑玄“爻辰”说的内容，又可与二十八宿、二十四气相配合。故惠栋《易汉学》既据有关文献记载制为郑氏《爻辰图》如右（图 52）：

又作《爻辰所值二十八宿图》如下（图 53）：

两图相互参照，则可明了郑氏“爻辰”大义所在，即除以《乾》、《坤》十二爻配十二辰、十二律之外，尚与二十八宿相值，并兼及二十四节气。

郑氏“爻辰”条例虽立于《乾》、《坤》十二爻，但其用却可广泛引申于六十四卦三百八十四爻。《乾》、《坤》之外的六十二卦，凡阳爻所值之辰视《乾》卦六爻之例，凡阴爻所值之辰视《坤》卦六爻之例。

郑玄的《易》学著述亡佚已久，他运用“爻辰”之例以解《易》的遗说，今仅零星散见于《易纬》注文及后人的《毛诗正义》、《春秋公羊传正义》、《三礼正义》等书所引。如孔颖达《毛诗正义》于《国风·宛丘》引郑玄注《坎》卦六四爻辞“樽酒簋贰用缶”云：“爻辰在丑，丑上值斗，可以勘之象。斗上有建星，建星之形似簋贰副也。建星上有弁星，弁星之形又如缶。”又于《小雅·无羊》引郑注《中孚》卦辞“豚鱼吉，利涉大川”云：“三，辰在亥，亥为豕。”又曰：“四，辰在丑，丑为鳖蟹。”贾公彦《仪礼正义》于《士冠礼》“爵弁”引郑玄注《困》卦九二爻辞“困于酒食，朱紱方来，利用祭祀”云：“二据初，辰在未，未为土。此二为大夫，有地之象。未上值天厨，酒食象。”徐彦《春秋公羊传正义》于“宣公元年”引郑玄注《坎》卦上六爻辞“系用微纆”云：“爻辰在巳，巳为蛇。蛇之蟠屈似微纆也。”据以上诸例可知，郑玄之注，乃以“爻辰”配各类物象以解《易》，大抵就十二辰属相及其辰所值五行、方位、时令、二十八宿等为说。

以“爻辰”说《易》之例，清代学者王引之、焦循等人多有攻驳，认为律吕阴阳相间故可相生，而《乾》、《坤》九、六之爻不能相生；以爻配律，义必难通。吴翊寅《易汉学考》亦云：“李鼎祚《集解》，补郑逸象，独删爻辰之说，颇知别择。”然而，“爻辰”之说，是否宜于用以解《易》，固可商榷；但郑氏创立此例，以其独特的手法阐释《易》旨，辨析《周易》的象征义蕴，不失为一种富有创见的尝试，其在《易》学史上影响实不可低估。

## （二）荀爽“升降”说

《周易》哲学，强调“阴阳”之道。事物凡属阳道，其义主进；凡属阴道，其义主退。荀

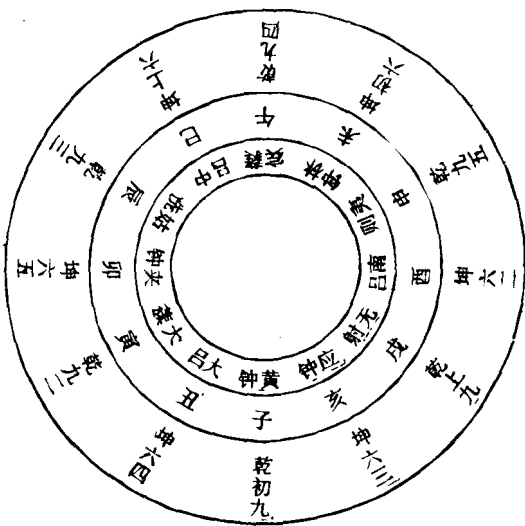


图 52

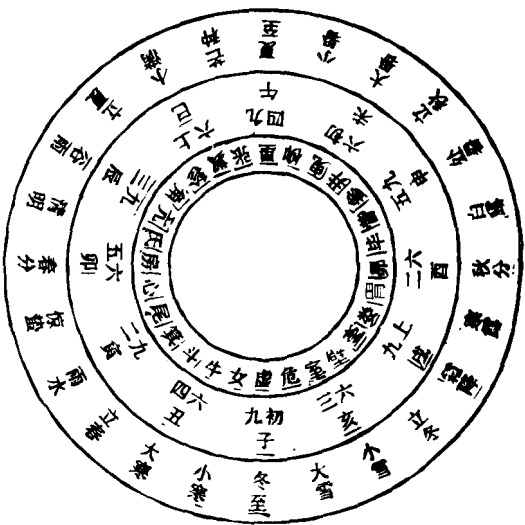


图 53

爽所倡“升降”条例，实即植根于《周易》的阴阳进退之理。其说认为，阳爻处第二位者宜上升而居第五位，阴爻居第五位者宜下降处第二位；乾为阳，坤为阴，故又称“乾升坤降”。惠栋《易汉学》指出：“荀慈明论《易》，以阳在二者当上升坤五为君，阴在五者当降居乾二为臣。盖乾升坤为坎，坤降乾为离，成《既济》定，则六爻得位。”

荀爽以“升降”解《易》之例，李鼎祚《周易集解》多有援引。如于《乾》卦九二爻《象传》引荀爽曰：“田谓坤也。二当升坤五，故曰‘见龙在田’。”于《临》卦九二爻《象传》引荀爽曰：“阳当居五，阴当顺从；今尚在二，故曰‘未顺命也’。”于《升》卦六五爻《象传》引荀爽曰：“阴正居中，为阳作阶，使升居五；已下降二，与阳相应，故吉而得志。”这些注文，略可表明荀氏“升降”说之大体特色。

惠栋认为，荀爽“升降”之说与《左传》所载古代占法相合，并与虞翻所提倡的“之正”说（即“成《既济》定”，详下文）同。其《易汉学》云：“《左传》史墨论鲁昭公之失民，季氏之得民云：‘在《易》卦雷乘乾曰‘大壮’，天之道。言九二之大夫当升五为君也。慈明之说合于古之占法。故仲翔注《易》亦与之同。（原注：王弼《泰》六四注云：乾乐上复，坤乐下复。此亦升降之义，而王弼不言升降。）”吴翊寅《易汉学考》，则对此提出异议，认为荀氏此说本于《易纬·乾凿度》“阳动而进，阴动而退”之义。虞翻“成《既济》定”本于《周易参同契》，两者实不相同。平情而论，荀爽“升降”说与虞翻“成《既济》定”，其立说之本固未必一致，但两说均就爻象变化的角度探寻《周易》六十四卦哲理规律，其理论归宿则颇有相契合之处。

简言之，郑玄的“爻辰”说是一种特殊的运用“爻象”以解《易》的方式，荀爽的“升降”说是通过分析“爻变”趋向以揭明《易》旨的手段。这两说均出现于东汉后期，为当时盛行已久、名目繁多的汉《易》象数学增添了新的“血液”，对东汉末虞翻把《周易》“象数”学说发展到一个高峰，事实上是起了推波助澜的作用。

### 三、卦变、爻变说的发展

《周易》六十四卦，每卦均由六爻组成，共三百八十四爻。六十四卦中的任何一卦，无论一爻变或数爻变（即阴爻变阳爻或阳爻变阴爻），均必转化为另一卦，谓之“卦变”。而导致“卦变”的某一卦中具体爻象的变化，称“爻变”。

《周易》哲学，以变动为本，各卦各爻皆处在随时变动的情态之中。故《系辞上传》云：“爻者，言乎变者也。”即谓三百八十四爻均是模拟事物的变化运动的情状。因此，汉以后《易》家言“卦变”、“爻变”者大有人在，其立说之本源，无不由《周易》象征哲学的“变动”特色所致。

细察“卦变”、“爻变”两种概念的涵义，实是互为关联沟通的。凡“卦变”现象，必有“爻变”才能形成；凡出现“爻变”，也必然要造成“卦变”。故分而言之，有“卦变”、“爻变”之别；合而言之，“卦变”、“爻变”兼具通同之理。当然，前人所云“卦变”，多有从狭义角度规限其名，特指“某卦自某卦变来”的诸卦生成体系，事实上这只是《易》学史上研讨“卦变”规律之一端，未能尽括“卦变”的全部现象。因此，本文所论“卦变”、“爻变”，则从广义上分析古代《易》家，尤其是两汉注重“象数”《易》的学者，在此类问题上所作的多方面、多角度的探索，以明其大体发展轮廓及其主要创获。



《易》学史上言“卦变”之始，当追溯至先秦时代的《易》筮实践。《左传》、《国语》所载诸多筮例中，往往有“之卦”说；“之”之意为“变动”，即说明揲蓍占卦时出现的各种卦变情状。至西汉焦延寿撰《易林》，以一卦变为六十四卦，共得四千零九十六卦，揭示了以蓍卦为用的卦变体系。但这类“卦变”，尚属演蓍揲卦过程自然产生的带有随意性、概率性的卦爻变动现象；而着意开辟新径，从《周易》“象数”的内在变化规律挖掘“卦变”、“爻变”的，则以京房、荀爽为较突出，至虞翻《易》学出，遂使“卦变”、“爻变”说发展到登峰造极的境地。

京房对“卦变”的探讨，集中体现在他的“八宫卦”学说之中。京氏“八宫”卦变，如前文所述，是以“八纯卦”为本宫卦，沿循一世、二世、三世、四世、五世、游魂、归魂的理绪，将六十四卦的衍生变化归汇于一种独具特色的系统之内，对后代颇具影响。此外，京房《易》说中还时常强调“爻变”之例，即在一定的条件下使阴爻变为阳爻，或使阳爻变为阴爻。如《大畜》卦《彖传》“利涉大川，应乎天地”，李鼎祚《周易集解》引京房曰：“谓二变五，体坎，故‘利涉大川’；五天位，故曰‘应乎天’。”这里，即认为《大畜》九二阳爻当变为阴爻，则卦中二至四爻为互体“坎”，坎为水，遂称“利涉大川”；同时，六五阴爻又宜变阳爻，则上卦成乾，乾为天，二应于五，乃称“应乎天”。可见，京氏此种“爻变”法，实与“互体”等例掺和应用，借以阐说《周易》经传的象征旨趣。这一“爻变”条例，亦隐含着荀爽“升降”说的影子，或许对荀爽创立其例也产生过直接或间接的影响。

荀爽的“卦变”、“爻变”法，有正例与别例之分。其正例即前文所言“升降”说，主张阳爻处二位者当升居五位，而阴爻居五位者当降处二位。其别例，则含三方面体式：一是，有谓某卦自《乾》、《坤》变来者。如李鼎祚《周易集解》于《谦》卦《彖传》引荀爽曰：“《乾》来之《坤》，又于《解》卦《彖》传引荀爽曰：“《乾》动之《坤》，“《乾》、《坤》交动，动而成《解》”。二是，有谓某卦自“六子卦”（《坎》、《离》、《震》、《巽》、《艮》、《兑》）变来者。如《周易集解》于《屯》卦《彖传》引荀爽曰：“此本《坎》卦也。案初六升二，九二降初，是刚柔始交也。”又于《蒙》卦《彖传》引荀爽曰：“此本《艮》卦也。案二进居三，三降居二，刚柔得中，故能通。”三是，有谓某卦自“消息卦”变来者。如《周易集解》于《讼》卦辞引荀爽曰：“阳来居二，而孚动于初。”（焦循《易图略》认为此言《讼》本于《遯》）又于《贲》卦《彖传》引荀爽曰：“此本《泰》卦，谓阳从上来，居乾之中。”可见，荀爽所言“卦变”、“爻变”，涉及的范围是较为广泛，所用形式也较为多样。

合京房、荀爽的“卦变”、“爻变”说而分析之，除京氏“八宫卦”体例严密、变化形式完整外，其余之说则多流于零散而未成体系；且因留传至今的资料所存不多，故其详例是否仅限于上述所举，亦未能遽定。

从目前可以考索的材料看，当东汉末虞翻的《周易》学说出现之后，其所创立的各种“卦变”、“爻变”条例，不但囊括了前人涉及过的领域，更开创了自成理绪的崭新的体式，形成了一系列至为繁杂的含有细密法则的“卦变”、“爻变”理论。综观虞氏《易》说，其最主要的“卦变”、“爻变”义例约有四种类型：一曰“爻位消息推卦所来”，二曰“之正”，三曰“《乾》《坤》变《坎》《离》”，四曰“震巽特变”。兹略述如次。

### （一）“爻位消息推卦所来”

这是虞翻所倡扬的最重要的一项“卦变”条例，强调六十四卦阴消阳息之旨，推明卦变

之所由来。其说以十二消息卦《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《乾》、《姤》、《遯》、《否》、《观》、《剥》、《坤》为主，认为六十四卦中的其它各卦当由十二消息卦变来。故一阳五阴之卦，生自《复》、《剥》；一阴五阳之卦，生自《姤》、《夬》；二阳四阴之卦，生自《临》、《观》；二阴四阳之卦，生自《遯》、《大壮》；三阴三阳之卦，生自《泰》、《否》。但其中亦有变例，变例以一阳、一阴之卦为多。

据李鼎祚《周易集解》引载的虞翻《易》说，可知虞氏关于诸卦由爻位消息所变之例，约可分析为五点：

其一，一阳五阴之卦凡六，为《复》、《师》、《谦》、《豫》、《比》、《剥》。

其二，一阴五阳之卦凡六，为《姤》、《同人》、《履》、《小畜》、《大有》、《夬》。

此十二卦，依例均自《复》、《姤》变来。但虞注《谦》、《比》、《履》、《小畜》四卦皆变例，《师》、《同人》、《大有》三卦注阙而详所致；唯《豫》卦注曰“《复》初之四”，则明言自《复》卦来，与例合。

其三，二阳四阴之卦凡十五，为《临》、《明夷》、《震》、《屯》、《颐》、《升》、《解》、《坎》、《蒙》、《小过》、《蹇》、《艮》、《萃》、《晋》、《观》。此十五卦，虞注除《屯》、《颐》、《蒙》、《小过》四卦为变例外，余皆谓自《临》、《观》来。

其四，二阴四阳之卦凡十五，为《遯》、《讼》、《巽》、《鼎》、《大过》、《天妄》、《家人》、《离》、《革》、《中孚》、《睽》、《兑》、《大畜》、《需》、《大壮》。此十五卦，虞注除《中孚》卦外，余皆谓自《遯》、《大壮》卦变来。

其五，三阴三阳之卦凡二十，为《泰》、《归妹》、《节》、《损》、《丰》、《既济》、《贲》、《随》、《噬嗑》、《益》、《恒》、《井》、《蛊》、《困》、《未济》、《涣》、《咸》、《旅》、《渐》、《否》。此二十卦，虞注除《丰》卦外，余卦皆谓自《泰》、《否》来。

可见，虞翻所立这一“卦变”条例，凡一阴、一阳、二阴、二阳、三阴、三阳者共六十二卦，其中五十二卦自十个消息卦变来；而十二消息卦又以《乾》、《坤》二卦为主（即其中十卦皆因《乾》、《坤》十二爻消息所生），则此六十二卦实均本于《乾》、《坤》两卦之变。显然，这种以《乾》、《坤》主十二消息卦，以十二消息卦主其余五十二卦的立足于阴阳爻象消息的“卦变”法，是一套至为严密而完整的《易》学条例。尽管虞翻的研《易》专著皆已亡佚，但李鼎祚《周易集解》所引虞氏《易》注之丰富，较之汉魏其他各家则最为完备，故足以从中归纳出这套颇有创见的“卦变”体系。

## （二）“之正”（即“成《既济》定”）

“之”，犹言“变”；“正”，指阴爻居阴位（偶位）、阳爻居阳位（奇位）。这是虞翻提倡的一种“爻变”条例，认为六十四卦中，凡爻位不正者，皆当变而之正，即《十翼》中的《彖传》、《象传》常言的“正位”或“当位”。亦称“之变”。依照此例，则初爻阳、二爻阴、三爻阳、四爻阴、五爻阳、上爻阴，六爻皆正，卦成《既济》，爻位乃定，故又称“成《既济》定”。

虞氏《易》说中，运用此例以解《易》者甚多。如《屯》卦六二爻辞“十年乃字”，李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“坤数十，三动反正，离女大腹，故十年反常乃字，谓成《既济》定也。”此言《屯》卦震下坎上，唯六三不正，变动之正，下体为离，乃成《既济》而卦义遂定。又如《未济》卦，《周易集解》引虞翻释九二《象传》曰：“谓初已正，二动成震；故行

正”；又释九四曰：“动正，得位”；又释六五曰：“之正则吉”；又释上九曰：“终变之正，故无咎”。此卦六爻皆失正，《集解》所引虞说涉及五爻，均谓当变之正；唯六三一爻注缺，当据例以推之。

### （三）“《乾》《坤》变《坎》《离》”

这也是虞翻倡立的“卦变”条例之一，谓《乾》、《坤》两卦的二、五两爻互之，以成《坎》、《离》。其法即：《乾》卦九五之《坤》六五，九二之《坤》六二，则《坤》变成《坎》；《坤》卦六五之《乾》九五，六二之《乾》九二，则《乾》变成《离》。李鼎祚《周易集解》于《坎》卦辞引虞翻曰：“《乾》二、五之《坤》”，又于《离》卦辞引曰：“《坤》二、五之《乾》”。可见此例主于解说《坎》、《离》两卦。另于《十翼》亦偶有涉及者。如《系辞上传》“是故刚柔相摩，八卦相荡”，《周易集解》引虞翻曰：“《乾》以二、五摩《坤》，成震、坎、艮；《坤》以二、五摩《乾》，成巽、离、兑。故‘刚柔相摩，八卦相荡’也。”此言《坎》卦上下象及内外互体，含有震、坎、艮之象；《离》卦上下象及内外互体，含有巽、离、兑之象；《坎》、《离》两卦又由《乾》、《坤》二五互之而变成，遂有“八卦相荡”之义。

### （四）“震巽特变”

在虞翻的“卦变”条例中，又有“震巽特变”之例。虞氏认为，八卦中乾为天、坤为地、坎为水、离为火、艮为山、兑为泽，六者有形质；唯震为雷、巽为风，二者无形，故其卦须“特变”。特变之法，使震变成巽，巽变成震，三爻俱动，与其他卦变之例不同。如李鼎祚《周易集解》于《蛊》卦引虞翻曰：“谓初变成乾，乾为甲；至二成离，离为日。谓乾三爻在前，故‘先甲三日’，《贲》时也。变三至四体离，至五成乾；乾三爻在后，故‘后甲三日’，《无妄》时也。”此言《蛊》卦变至第三爻，下体“巽”已变成“震”，卦成《噬嗑》。《周易集解》又于《恒》卦辞引虞翻曰：“终变成《益》，则初、四、二、五皆得其正。”此言《恒》卦下巽上震，下体巽变成震，上体震变成巽，故为《益》卦。但虞氏“震巽特变”之例，乃有时用之；并非凡有震、巽之卦，皆以特变言。

虞翻倡立的各类“卦变”、“爻变”条例，均是用以解说《周易》经传的“象数”内涵；而其条例的表示方式是多样的，其中尤以六十四卦“爻位消息推卦所来”最见完整细密。虞翻言“卦变”、“爻变”，又是通过总结前代《易》家如京房、荀爽等人的旧说而创立的，对后世的《易》学研究产生了颇为重要的影响。清代学者张惠言以善治虞氏《易》名家，所著《周易虞氏义》、《周易虞氏消息》等书，对虞翻“卦变”、“爻变”之例研讨至深，尤其对虞氏推明诸卦因阴阳消息所变之由来考辨甚详；凡虞注有阙，或以为支离未合其例者，皆采他说以补足之。但《易》家亦有极力指摘虞氏“卦变”、“爻变”说者，且对虞氏推卦所自来之说攻驳尤其。如清代焦循《易图略》载《论卦变》一文，说辨虞氏“卦变”之例，指出。

然则，卦之来，自《乾》、《坤》，一也；自六子，二也；自十辟，三也；上下相加如《损》、《益》，四也；上下刚柔相变如《小畜》、《履》，五也；两象易，六也；两爻齐之，如《遯》先生《讼》，次生《中孚》，七也。谓诸卦各有所自来乎？谓每卦兼有所自来乎？予于此求之最深最久，知其非《易》义所有，决其必无此说。

这一批驳，兼虞氏“卦变”的正例与变例而言之，所论亦颇能切中虞氏之弊。然“卦变”之

说切合《易》义与否，诚属可议；而虞氏精研前人旧说，独创出一套至臻细密的“卦变”、“爻变”体系，使汉代《周易》“象数”学出现了显著的新发展，其在《易》学史上的意义与作用则是不可低估的。

#### 四、用象方式的衍扩

汉代《易》学发展的主要趋势，是注重对“象数”的研讨，强调因“象”以明“理”，因此，当时的《易》家对运用《易》象方式的探索颇为普遍，遂使《周易》卦象应用的形式与内容均出现了多方面的衍申和扩充。尤其是东汉末虞翻的《易》说，几乎无处不言卦象，可谓集两汉《易》家用象之大成。下文拟从“互体之象”、“纳甲之象”、“旁通之象”、“反卦之象”、“两象易”、“半象”、“权象”等用象方式，以及诸家《易》说中出现的各种“逸象”，以揭明汉《易》“象数”学的一大特色，并着重展示虞翻在这方面所取得的突出创获。

##### （一）“互体”之象

《周易》六十四卦中的“互体”（即“互卦”）现象，是六画卦的卦形规律所致，指一卦中除初爻至三爻为“下体”（下卦）、四爻至上爻为“上体”（上卦）外，于二爻至四爻、三爻至五爻又各互含着两个“互体”（称“下互”、“上互”，或“内互”、“外互”）。这些，在本书第三章已作介绍，兹不赘述。

“互体”在《易》学中的运用，于《左传》所载筮例已有言及（见前文第三章）。两汉时代的《易》家，在解说《周易》经传义旨之时，常常援引“互体”以为说。如西汉京房之言“互体”，于其所著《京氏易传》即叙之甚多。其书于《中孚》卦云“互体见艮”，即谓该卦三至五爻互“艮”；于《家人》卦云“互体见文明”，即谓该卦三至五爻互“离”，“离”有“文明”之象；于《无妄》卦云“内互见艮止于纯阳，外互见巽顺于阳道”，即谓该卦二至四爻互“艮”（内互），三至五爻互“巽”（外互），等等。

但京房等人所言“互体”，仅限于六画卦中的二至四爻、三至五爻两种，尚无衍扩的迹象。至东汉末虞翻，则又有大幅度的引申，遂使其例滋衍繁杂。据李鼎祚《周易集解》所引虞氏《易》注，其说“互体”之象略可见诸三类：

第一类，以二至四爻、三至五爻互含两个三画卦。这是虞氏以前《易》家言“互体”之通例。如《乾》卦《彖传》，虞翻注曰：“已成《既济》，上次为云，下坎为雨”，所谓“下坎”，即指《既济》卦二至四爻为下互“坎”。又《乾》九五爻辞虞氏注：“谓四已变，则五体离”，即言此时三至五爻为互体“离”。

第二类，以初至五爻、二至上爻互含两个六画卦。如《蒙》卦《彖传》虞翻注曰：“二体《师》象”，即言《蒙》卦初爻至五爻互有六画之《师》卦。又同卦《彖传》虞注：“体《颐》，故养”，即言《蒙》卦二爻至上爻另互有六画之《颐》卦。

第三类，以初至四爻、二至五爻、三至上爻互含三个六画卦。如《小畜》卦《大象传》虞翻注曰：“初至四体《夬》，为书契”，即言《小畜》卦初爻至四爻互有六画之《夬》卦。又《师》卦《大象传》虞注：“五变执言时，有颐养象，故以‘容民畜众’矣。”此言《师》卦六五爻变阳，则二爻至五爻互有六画之《颐》卦。又《泰》卦九三爻辞虞注：“从三至上，体《复》”，即言《泰》卦三爻至上爻互有六画之《复》卦。

从这三类情况看，虞翻《易》说中的“互体”之用，除第一类为诸家通用的常例外，第二、三类则是对旧例的发展。因此，虞翻所言“互体”，一卦中既可互有两个三画卦象，又可互有两个六画卦象、乃至三个六画卦象。不仅如此，虞翻还常常掺和其它条例以言“互体”，有掺和“卦变”、“爻变”言互体者，有掺和“旁通”、“半象”言互体者，甚至还有参合“权象”、“两象易”以言互体者（“旁通”、“半象”、“权象”、“两象易”诸例详见后文）。如《涣》卦辞虞氏注：“《否》体《观》”，即言《涣》卦自《否》卦变来，《否》卦初至五爻含有六画之互卦《观》。又如《需》卦《大象传》虞氏注：“二失位变，体《噬嗑》，为食，故以饮食。”即言《需》卦九二变阴之正，初、二两爻为震半象；与三至五爻互体离结合为《噬嗑》卦。此类现象，在虞氏《易》注中至为多见，足征虞氏在运用“互卦”之象以解《易》的过程中，作了多方面的发挥引申。

## （二）“纳甲”之象

“纳甲”，即谓把天干十数纳配于八卦之中以相比附，而天干以“甲”为首，故称“纳甲”。朱震《周易卦图说》指出：

纳甲何也？曰：举“甲”以该十日也。乾纳甲、壬，坤纳乙、癸，震、巽纳庚、辛，坎、离纳戊、己，艮、兑纳丙、丁，皆自下生。

这一说法，始于西汉京房。《京氏易传》卷下曰：

分天地《乾》、《坤》之象，益之以甲乙、壬癸；《震》、《巽》之象，配庚、辛；《坎》、《离》之象，配戊、己；《艮》、《兑》之象，配丙、丁。八卦分阴阳，六位配五行，光明四通，变易立节。

京氏“纳甲”法，是用来创立“八卦六位”系统，结合“卦气”说以施于占验灾异。其所配入八卦的六个爻位之法，即以甲配《乾》下卦三爻，乙配上卦三爻；以壬配《坤》下卦三爻，癸配上卦三爻；余六卦则各以一千配六爻，如庚配《震》卦六爻，辛配《巽》卦六爻，戊配《坎》卦六爻，己配《离》卦六爻，丙配《艮》卦六爻，丁配《兑》卦六爻（详前文叙“八卦六位”一节）。

至东汉魏伯阳作《周易参同契》，采用京说，比附月魄盈缩，以建立其鼎炉修炼的理论。《参同契》云：

三日出为爽，震受庚西方；八日兑受丁，上弦平如绳；十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月气双明；蟾蜍视卦节，兔者吐生光。七八道已讫，屈折低下降。十六转受统，巽辛见平明；艮直于丙南，下弦二十三；坤乙三十日，东北丧其朋。节尽相禅与，继体复生龙；壬癸配甲乙，乾坤括始终。

这里借用卦象配天干，展示每月从上弦至下弦月魄的盈虚规律自初三震（庚）月初生，至初八兑（丁）月半圆，至十五乾（甲）月盛满，为上弦月盈；自十六巽（辛）月始消，至二十三艮（丙）月半晦，至三十坤（乙）月全晦，为下弦月虚。壬、癸复配乾、坤，以明“终而复始”之义。但八卦之内不见坎、离，则是以坎、离为日月交易之象，配戊、己而主于中。此即《参同契》所谓：

坎戊月精，离己日光；日月为易，刚柔相当；土王四季，罗络始终；青赤白黑，

各居一方，皆禀中宫，戊己之功。

邹訢（即朱熹）《周易参同契考异》根据上述资料制成《参同契纳甲图》（图 54）。

图中六个圆圈所示黑白多寡，代表月魄盈虚规律，与六卦阴阳画的消长正合；全白者为十五月望，全黑者为三十月晦，余或上弦或下弦。

虞翻的“纳甲”条例，即直接援用《周易参同契》之说，衍申为解《易》的一种重要手法。李鼎祚《周易集解》于《系辞上传》“在天成象”引虞翻曰：

谓日月在天成八卦。震象出庚，兑象见丁，乾象盈甲；巽象伏辛，艮象消丙，坤象丧乙；坎象流戊，离象就己，故“在天成象”也。

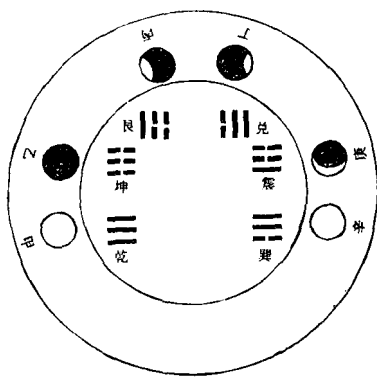


图 54

又于“县象著明，莫大乎日月”引虞说：

谓日月在天成八卦象。三日暮，震象出庚，八日兑象见丁，十五日乾象盈甲；十七日旦，巽象退辛，二十三日艮象消丙，三十日坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊；日中则离，离象就己。戊己土位，象见于中，日月相取而明生焉，故“县象著明，莫大乎日月”。

这两节注语所明“纳甲”之次，与《参同契》全然一致，即乾纳甲、坤纳乙、艮纳丙、兑纳丁、坎纳戊、离纳己、震纳庚、巽纳辛；八卦既终，循环复始，乾又纳壬，坤又纳癸（即三十日一会于壬，灭藏于癸）。清代惠栋、张惠言、李锐等，皆制有《虞氏纳甲图》，今录李锐《周易虞氏略例》所载图如下以备览（图 55）：

图中“三日”、“八日”云云，即取喻于月魄盈虚。而虞翻以“纳甲”之象解《易》，即如此图之例。

若以京房所始创的“纳甲”之例与《周易参同契》的“纳甲”说相比较，虽然各卦所配天干相同，但两者施用的本质却大异：前者用于卜筮占验吉凶，后者用于谕示炼丹火候；故前者所纳八卦为六画卦，后者所纳则以三画卦为本



图 55

而衍申于六画卦。至虞翻的“纳甲”法，取自《参同契》，唯纳于三画之卦，其基本应用，乃在于解说《周易》经传义旨，这是虞氏的独到创获。

虞翻运用“纳甲”之象解《易》的例子，李鼎祚《周易集解》采录甚多。如《坤》卦《彖传》“西南得朋，乃与类行；东北丧朋，乃终有庆”，《周易集解》引虞翻曰：“此指说《易》道阴阳消息之大要也。谓阳月三日变而成震出庚，至月八日成兑见丁；庚西、丁南，故‘西南得朋’谓二阳为朋。”又曰：“二十九日消乙入坤，灭藏于癸；乙东、癸北，故‘东北丧朋’谓之以坤灭乾，坤为丧故也。”又如《归妹》卦《彖传》“归妹，人之终始也”，《周易集解》引虞翻曰：“人始生乾，而终于坤，故人之终始。《杂卦》曰‘归妹，女之终’，谓阴终坤癸，则乾始震庚也。”至于虞氏“纳甲”体系中，所定八卦的方位，却与《说卦》传“帝出乎震”一节记录的八卦方位不同。兹列表比较如下：表中所示，《说卦传》以八卦分属八方；而虞翻的“纳甲”法则以六卦居四方，二卦居中。二者纳配方位的程式迥然不同。

虞翻以“纳甲”之象解《易》，清代《易》家颇有持批评态度者。胡渭《易图明辨》阐说“纳甲图”与《周易》卦象之义无涉甚详。王引之《经义述闻》云：“月体纳甲，见于魏伯阳《参同契》，乃丹家傅会之说，原非《易》之本义。而虞氏乃用之以注经，固宜其说之多谬也。”吴翊寅《易汉学考》认为：李鼎祚《周易集解》所采虞氏纳甲说，“皆仲翔《参同契》之注，而非孟氏所传之《易》说也”。诸家所论，多有见地，宜资参考。

方位 \ 配卦	《说卦传》	虞翻纳甲
东	震	乾、坤
东南	巽	
南	离	艮、兑
西南	坤	
西	兑	震、巽
西北	乾	
北	坎	乾、坤
东北	艮	
中		坎、离

图 56

### （三）“旁通”之象

“旁通”，是《周易》卦象的构成规律之一，指两个六画卦相比，爻体阴阳互异，即此阴彼阳，此阳彼阴，两两旁交相通，谓之“旁通”。以“旁通”之象解《易》，也是虞翻《易》学中所倡扬的一项条例。如《比》(䷇)卦，李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“与《大有》(䷍)旁通。”于《大有》卦，《集解》又引曰：“与《比》旁通。”此类例子《周易集解》引述颇多，足见虞氏对“旁通”之象甚为重视。

考《文言传》云：“六爻发挥，旁通情也。”意谓《乾》卦六爻的运动变化，曲尽而旁及万物的发展情理。虞翻盖取此“旁通”之名而变其义，以创为自己的《易》例。虞翻倡扬的“旁通”之象，对后代《易》家颇有影响。明来知德撰《周易集注》，发明“综卦”、“错卦”等

说，时人称为“绝学”。其中“错卦”即是采用虞翻的“旁通”之例以立说。

#### （四）“反卦”之象

“反卦”，与“旁通”相类，也是《周易》卦象的构成规律之一，指六画卦中的六爻反转颠倒之后，遂成另一卦，谓之“反卦”。后人亦称“反对”卦。如《观》卦的卦象作“䷓”，六爻反转成《临》卦“䷒”，则《临》、《观》互为反卦。

以“反卦”之象解《易》，是虞翻《易》学所常用的条例之一。但六十四卦中，《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《颐》、《中孚》、《小过》、《大过》八卦为特殊卦形，反转颠倒均不变，实无“反卦”可言。故李鼎祚《周易集解》于《颐》卦引虞翻曰：“反复不衰，与《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《大过》、《小过》、《中孚》同义。”即言此八卦本无“反对”之义。

虞氏用“反卦”注《易》的例子，李鼎祚《周易集解》也载录甚多。如于《泰》卦，《集解》引虞翻曰：“反《否》也”，又于《否》卦引曰：“反《泰》也”，又于《明夷》卦引曰：“反《晋》也”，又于《渐》卦引曰：“反成《归妹》”等均是。而虞氏所倡“反卦”之象，对后人的影响亦颇深。明代《易》家来知德撰《周易集注》，发明“综卦”、“错卦”等说，其“综卦”即本于虞翻的“反卦”之例。

#### （五）“两象易”

虞翻《易》学中的用象方式，还有一种为“两象易”之例，即以六画卦中上下二体的两个卦象交相更易为说。如《系辞下传》云：“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。”李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“《无妄》两象易也。《无妄》，乾在上，故称‘上古’；艮为穴居，乾称野，巽为处，《无妄》乾人在路，故‘穴居野处’。震为后世，乾为圣人，‘后世圣人’谓黄帝也；艮为宫室，变成《大壮》乾入宫，故‘易之以宫室’。”此处先谓《无妄》上乾、下震两象交易，成乾下震上之《大壮》，然后以两卦所含上下象及互体解说《系辞下传》之语。

虞氏以“两象易”解《易》，今仅见李鼎祚《周易集解》所引的三则例子，余二例亦在《系辞下传》“盖取诸”十二卦中的《大过》、《夬》两卦，似因所解原文中均有“易之以”语，遂运用“两象易”的条例为解。

#### （六）“半象”

“半象”，是虞翻创立的又一项《易》学条例，谓以六画卦中的某两画代表一个三画卦之象；因其未足三画，故称“半象”，如《需》卦九二爻辞“小有言”，李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“《大壮》震为言，兑为口；四之五，震象半见，故‘小有言’。”此处虞氏先以变卦之例，谓《需》自《大壮》变来，故取《大壮》上下卦震、兑之象为说；又以《需》卦四之五，则四成阳爻、五成阴爻，四、五两爻遂成“震”半象。又如《小畜》卦《彖传》“密云不雨，尚往也”，《周易集解》引虞翻曰：“《需》坎升天为云，坠地为雨；上变为阳，坎象半见，故‘密云不雨，尚往也’。此亦取卦变之例，结合半象以为说。

虞翻“半象”之说，其用意实主于繁衍卦体，广牵众象，以便于援据卦象相说《周易》。后人对其傅会牵合之弊多有指摘。焦循《易图略》论“半象”云：

虞翻解“小有言”为震半象见，又有半坎之说。余以为不然。盖乾之半亦巽、兑



之半，坤之半亦艮、震之半。震之下半，何异于坎、离之半？坎之半，又何异于兑、巽、艮之半？

又曰：

半象之说兴，则《履》、《姤》之下，均堪半坎；《师》、《困》之下，皆可半震。

究何从乎？

这一驳论，实能切中虞氏“半象”说之弊病，宜为取资参考。

### （七）“权象”

“权象”，即权宜之象，谓六画卦的第三爻变而与上爻易位，故又称“三变受上”。这也是虞翻所创的一项《易》例。李鼎祚《周易集解》于《家人》卦上九爻辞引虞翻曰：“谓三已变，与上易位”，“易则得位，故终吉也”；又于同卦上九《小象传》引曰：“谓三动”，“上之三，成《既济》定”。此言《家人》卦六爻唯上九一爻失正，遂以九三已正之爻变阴与上九交易其位，则六爻皆正而成《既济》。

虞翻“权象”之例，李鼎祚《周易集解》所引注文仅见于《家人》、《渐》两卦，均属三爻、上爻为阳爻之卦。第三爻为阳爻，本已得正，却要变为不正之阴爻与上九易位，此与虞翻常用的“之正”条例已有相违之处，故虞氏乃自名为“权”。《周易集解》于《渐》卦上九爻引虞翻曰：“三已得位，又变受上，权也。孔子曰：‘可与适道，未可与权’，宜无怪也。”可见，虞氏所立“权象”，盖有时而用之，实非其《易》说中的常例。

### （八）“逸象”

在汉代《易》学研究资料中，出现了许多《说卦传》中所没有的八卦喻象《易》家称之为“逸象”。这些“逸象”，有的可能是古本《说卦传》之遗文，但更多的应是汉代《易》家在阐扬《周易》象数学的过程中，对原有八卦象例的衍申扩充，遂使《易》象与日俱增。

《易》学史上较有影响的“逸象”约有三类：

一是“九家逸象”。据陆德明《经典释文》载，《荀爽九家易解》本《说卦传》所列八卦的卦象中，有三十一种为今本《说卦传》所无，称“九家逸象”。这三十一象是：“乾”卦更有龙、直、衣、言四象，“坤”卦更有牝、迷、方、囊、裳、黄、帛、浆八象，“震”卦更有王、鹄、鼓三象，“巽”卦更有杨、鸛二象，“坎”卦更有宫、律、可、栋、丛棘、狐、蒺藜、桎梏八象，“离”卦更有牝牛一象，“艮”卦更有鼻、虎、狐三象，“兑”卦更有常、辅颊二象。惠栋《易汉学》认为，这三十一象是古《周易》中《说卦传》的逸文，并指出：“今考之六十四卦，其说若印圈钥，非后儒所增也。”

二是“《易林》逸象”。《易》家以为，西汉焦延寿所撰《易林》中，应用了不少八卦象例，久已为人忘忽不淡，故也谓之“逸象”。尚秉和先生以十余年之力研治焦氏《易林》，指出西汉释《易》之书无如《易林》之完善，凡《易林》之辞无一字不从卦象生，且无一象不本之《易》。遂撰《焦氏易林注》十六卷，以《周易》卦象注释《易林》；又撰《焦氏易詁》十二卷，以《易林》逸象解说《周易》。其《焦氏易林注》卷首载《易林逸象原本考》一篇，列举与《易》有关之逸象一百七十余例，略注所本，并云：“《易林》逸象，其与《易》有关，可以解经并可以正《易》注之误者，其详皆在《焦氏易詁》中，凡百七十余象；其与《易》无

关推广之象，尚不知其几千百，皆省而不录。录其有关者，下注明其所本，以见此逸象仍原本于《易》，俾阅者不至再有疑惑。”所列逸象如下：

乾为日、河海、山陵、石、南、虎、大川；

坤为水、江淮河海、鱼、蛇、渊、云、墟、茅茹、逆、北、心、志、忧、疾病、毒、劳、风、野、郊、原；

震为武、旗、鸿、隼、射、南、爵、搏、食、鹤、君、征伐、周、姬、瓮、胎、舟船、飞翼、老夫、商旅、公、父、口、羊、神、襦、岳、瓶、辰、登、狩、乘、华、羽翰、发、袂、东北、萌芽、箕子、孩子、田、山阴、嘉、邻、藩、斗、福、虚、岁年；

巽为母、齐、姜、少姜、陨落、豕、豚、虫、腐、敝漏、隙、盗贼、烂、寇戎、病、枯、馱、疑；

坎为首、大首、肉、肺、夫、矢、鬼、孤、西、泥、食、筮；

离为星、东、金、巷、肤；

艮为火、鸟、鸿、隼、面、簪、祖、臣、臣妾、角、啄、负、寿、贵、邑邦国、床、斯所、贝、金、观、视、光明、龟、西北、天、刀剑、枕、牛、豕、夫、巢、童仆、终日、谷；兑为月、华、老妇、鲁、资斧、井、牙齿、鸡、燕、耳、酒、穴、兵戎、雨。

仵塘《焦氏易林注叙》称：《易林》逸象，二千年来无有识者，故《易》注多误，解《易林》之辞迹遂难通，今尚氏既著此书，“不但为焦氏之功臣，实于《易》学所关至鉅，其有功于后学甚大。”

三是“虞氏逸象”。指虞翻注《易》所用八卦之象，其不见于《说卦传》者，后人称为“虞氏逸象”。清惠栋《易汉学》据所传虞翻《易注》遗文，辑有虞氏逸象三百三十一例，并指出：“《荀九家》逸象三十有一，载见陆氏《释文》，朱子采入《本义》。虞氏仲翔，传其家五世孟氏之学，八卦取象，十倍于《九家》。”又于所辑虞氏逸象末附云：“虽大略本诸经，然其授受必有所自，非若后世向壁虚造、漫无根据者也。”张惠言撰《周易虞氏义》，在惠栋的基础上重录虞氏逸象四百五十六例，其中“乾”卦八十例，“坤”卦一百一十例，“震”卦五十六例，“巽”卦四十四例，“坎”卦六十九例，“离”卦二十九例，“艮”卦五十二例，“兑”卦十六例。总数较惠栋所辑多一百二十五例，考核转益精审，认为这些逸象“盖孟氏所传”。至纪磊撰《虞氏逸象考正》二卷，取惠、张二家所辑虞氏逸象，证其正是，辨其违失，又续搜得逸象六十六例。另有方申撰《虞氏易象汇编》，共辑逸象一千二百八十七例，其爬罗剔抉，辨析异同之功，实颇精细，然错出重复者亦未能免。

从上述所举三类逸象来看，可知汉代《易》家所用八卦之象，实是远超出《说卦传》记载的卦象范围之外。尤其是虞翻运用的卦象，衍扩程度至为广泛，故后人所辑逸象，竟多达千余例以上。虞翻的逸象，在其注《易》过程中，常配合卦变、爻变等条例以为用，后代《易》家有甚为重视者，也有颇加贬抑者。尚秉和先生《易说评议》认为，虞翻对《易林》所用之象多不知，指出：“《易》象至东汉多失传，象失故《易》多不能解。先儒遇此，阙疑不解；《易》说疏阔，职是之由。翻则反是，于象之不知者，则强令某爻变以就其象。”又曰：“虞翻不知《说卦》之象，略引其端；又不知经之取象，与《说卦》常相反。不知而不阙疑，

尽恃爻变、卦变以为解，后之人以其便利、无所不通，遂相祖失之，而《易》象失真。”

由于《周易》是以象征为特色的哲学著作，而八卦、六十四卦之象又展示着颇为复杂多样的变化情状，这便为汉代《易》家应用卦象方式的衍扩提供了广阔的领域。因此，在汉代《易》家的象数学说中，不但出现了“互体”、“纳甲”、“旁通”、“反卦”、“两象易”、“半象”、“权象”等名目繁多、条例各异的用象方式，还出现了日益增多的甚至前所未有的“逸象”。这一现象，到东汉虞翻可以说发展到无以复加的地步。

综合以观之，汉代《周易》象数学涉及的《易》学领域是多方面的，众多《易》家在研《易》过程中所创立的《易》学条例是至为丰富的。从西汉“卦气”学说的开创，占筮术的更革，到东汉“爻辰”、“升降”说的兴起，以至卦变、爻变说的不断发展，用象方式的大幅度衍扩，组成了两汉四百多年间《周易》象数学说的宏大规模。这期间，出现了许多对《易》学史发生重大影响的《易》学家，如孟喜、焦延寿、京房、郑玄、荀爽、虞翻等，他们创立的“四正卦”、“十二辟卦”、“七十二候配卦”、“八宫卦”、“世应”、“世卦起月例”、“飞伏”、“八卦六位”、“爻辰”、“升降”、“卦变”、“爻变”、“互体”、“纳甲”、“旁通”等重要《易》例，不但影响了《周易》研究的内容与方法，甚至对中国古代科技（如天文、历法、气候学、医学、化学等）均产生了不可低估的影响，遂使汉《易》象数学具备了丰富而深沉的内涵，蔚为中国古代文化、思想、学术史上至为辉煌灿烂的一个特殊历史时期。

当然，从《周易》学说本身的特点来看，对汉《易》象数学的整体评价则是颇为复杂的一个问题。《易》之为书，原本于象数，其八卦、六十四卦之象，阴阳奇偶之数，实是《周易》哲学体系中不容忽视的最本质的内容。因此，汉代《易》家注重于《周易》象数的研讨，凡所阐《周易》经传，必不离其象、其数，无疑有值得肯定的一面。然而，《周易》六十四卦之象又是完整的象征哲学，决非游散无归的外在喻象；而《周易》的象数正是全然建立在“象征”基础上的特殊的哲学形态，也决非“讖纬”、“术数”之学所能比拟。由于时代学术风气的影响，以及《易》家的师承和治学方法的拘泥板滞，事实上，也不可避免地给汉《易》象数学带来许多拘泥卦象、杂入术数的弊病，甚至使《周易》学说支离破碎而误入歧途。这种弊病，在东汉末虞翻所建立的一套《易》学体系中表现得尤为突出、严重，形成几乎笼罩整个学术界的积淀了数百年的治《易》陋习。于是，以“扫象数，阐玄理”为宗旨的王弼《易》学的崛起，便成为势不可阻的历史必然。

## 第三章 作为过度之晋唐易学

魏晋时代，汉代的经学转变为老庄玄学。许多学者提倡清静无为和简易，这对解释儒家典籍起了很大影响。在这种学风的影响下，两汉易学则转向了以老庄玄学解易的道路，成为易学史上的一大流派。玄学派的易学是这个时期易学发展的主流。

王弼是玄学派易学的创始人。其解《易》，继承了古文经学派解易的学风，注重义理，文字力求简明，而抛开汉易中的象数之学，特别是今文经学和《易纬》的传统，不讲互体、卦气、卦变、纳甲和阴阳灾变等等，从而创立了义理学派。他追求《周易》经传中的抽象原则，以老庄玄学观点解释《周易》的卦爻辞，或通过对《周易》的解释，引出玄学理论，将《周易》原理的理解，进一步抽象化和逻辑化，表现了其易学的理性主义特色。

晋人韩康伯（322—380）进一步发展了王弼的易学理论，成为玄学派易学的又一代表人物。王弼注《易》，未及《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等传，韩康伯加以补注。他不仅引王弼《周易注》和《周易略例》文，而且对王弼的易学观从易理的高度作了概括和阐发，进而将易理玄学化，使《周易》成为与《老子》、《庄子》相并列的“三玄”之一。

在南北朝时期玄学派和象数派易学相互争论又相互吸取的基础上，唐代出现了两部总结前人和当时人易学成果的著作，一是孔颖达的《周易正义》，一是资州人李鼎祚的《周易集解》。前者采王韩二注，并对其逐句加以解释，推崇玄学派易学。但并不墨守门户之见，对其它流派的易学观点也有所选择地加以吸收，所谓“去其华而取其实”（《周易正义序》）。后者，则主要汇集汉易系统中象数派的注释，以纠正孔疏偏重玄学之偏，理论上并无新的建树，属于资料性的汇编。前者偏重玄学派的义理，后者则偏重于汉代的象数之学，但从易学史上看，都具有融合两派易学的倾向，并成为由汉易转向宋易的桥梁。

### 第一节 无为神氏

#### ——玄学解易

#### 一、《周易注》与《周易略例》

魏晋是古代学术史、思想史以及哲学史上一大转变时期。总的情况是从两汉经学转为魏晋玄学。玄学是以老庄学说为核心而发展起来的哲学流派。魏晋时期也是老庄学说流行的时期。老庄思潮的流行是同门阀士族的兴起相适应的。烦琐的汉代经学，特别是同谶纬相结合的今文经学，经过汉末农民革命战争和社会的动荡，大大削弱了禁锢人们思想的作用，新起的士族需要一种新的理论，为自己的特权作辩护，并用来安定当时的社会秩序。这样，汉代的黄老之学，经过士族之手，便转变为老庄玄学。道家学说，提倡清静、无为和简易，这对

士族的学者、思想家解释古代的典籍，起了很大的影响。玄学的倡导者何晏著有《论语集解》，其在《序》中说：“前世传受师说，虽有异同，不为训解。中间为之训解，至于今多矣。所见不同，互有得失。今集诸家之善，记其姓名，有不安者，颇为改易，名曰《论语集解》。”其所谓“集诸家之善者”，即以简明为主，是对汉代烦琐经学学风的一次清算。不仅如此，其对儒家典籍的解释，也渗入了道家的观点。例如，其释“回也，其庶乎，屡空”说：“其于庶几每能虚中者，唯回怀道深远”（《论语集解·先进》）。“空”，谓贫穷。可是，何注依老庄义，释为虚无的精神境界。又如释“不迁怒，不贰过”说：“凡人任情，喜怒违理。颜回任道，怒不过分。迁者移也，怒当其理，不移易也”（《论语集解·雍也》）。此是以老庄的圣人无情说，解释儒家的“不迁怒，不贰过”。又其释“无为而治者”说：“任官得其人，故无为而治”（《论语集解·卫灵公》）。这是以道家的无为说解释儒家的为政以德说。曹魏时期这种解释儒家典籍的学风，可以说是一种新倾向。在这种风气的影响下，两汉易学则转向以老庄玄学解易的道路，成为易学史上的一大流派。王弼就是这一流派的创始人。

王弼易学的形成，除受老庄思潮的影响外，同古文经学派的发展也是分不开的。曹魏时期的经学大师王肃，乃古文经学派的集大成者。其《周易注》，继承了费氏易的传统，注重义理，以《易传》的观点解释经文，排斥今文经学派和《易纬》解易的学风，不讲互体，卦气，卦变，纳甲等。如其释坤卦卦辞“西南得朋，东北丧朋”说：“西南阴类故得朋，东北阳类故丧朋”。（《汉上易丛说》引）。此说本于《说卦》，既不讲荀爽的卦气说，也不讲虞翻的纳甲说。又如其释乾卦《文言》“水流湿，火就燥”说：“水之性润万物而退下，火之性炎盛而升上”（见《黄氏逸书考》）。此种解释，同荀爽的乾升坤降说也是不同的。又如其释《系辞》“在天成象，在地成形”说：“在天成象，象者日月星辰。在地成形者，山川群物也。”此是本于马融注。而虞翻则以月体纳甲说解释“在天成象”，以“震竹，巽木，坎水，离火，艮山，兑泽，乾金，坤土”解释“在地成形”。王肃的解易的学风，在当时颇有影响。如钟会著有《易无互体论》（见《三国志·钟会传》），并与荀融辩论（见《晋书·荀爽传》）。易无互体，显然是排斥汉易中的象数之学。当时的玄学家何晏、向秀皆有关于《周易》的注解。就今传流下来的片断材料看，其解易亦以义理为主，近于费氏易的传统。如何晏释比卦《象》文“地上有水，比”说：“水性润下，今在地上，更相浸润，比之义也”（《周易集解》引）。此与王肃注“水之性润万物而退下”意同。如向秀注大过卦《象》文“大过，大者过也。栋桡，本末弱也”说：“栋桡则屋坏，主弱则国荒。所以桡，由于初上两阴爻也。初为善始，末是令终，始终皆弱，所以栋桡”（《周易集解》引）。此是借初上两阴爻讲此卦之义理。同虞翻以其卦变说解释此卦是不同的。总之，以《易传》中的观点，注解《周易》经传文，抛开汉易中的象数之学，特别是今文经学派和《易纬》的传统，注重义理，文字力求简明，这种古文经学派解易的学风，为玄学家解易所吸收。王弼易学也是继承和发扬了这一风气。如王弼注乾卦初九爻辞说：“文言备矣”（《周易注》），不再注解，此即费氏易以传解经的学风。又王弼《周易注》中的许多观点，同王肃说是一致的。如王肃注损卦上九爻辞“弗损，益之，无咎，贞吉，利有攸往。得臣，无家”说：

处损之极，损极则益，故曰不损，益之；非无咎也，为下所益，故无咎。据五应三，三阴上附，外内相应，上下交接，正吉也，故利有攸往矣。刚阳居上，群下共臣，故曰得臣矣。得臣则万方一轨，故无家也（《周易集解》引）。

损卦䷨，艮上兑下。三阴，指三、四、五爻皆阴爻。“内外相应”，指上九和六三爻，有应。“刚阳居上”，指上九爻。王肃的解释，本于《彖》传的爻位说和损卦《彖》文，以“损极则益”，解上九爻义。而虞翻则以其卦变说，互体说释之：“二五已动成益，坤为臣，三变据坤成家人，故曰得臣”（《周易集解》引）。王弼则采王肃义。他说：

处损之终，上无所奉，损终反益。刚德不损，乃反益之，而不忧于咎，用正则吉。不制于柔，刚德遂长，故曰弗损，益之，无咎贞吉，利有攸往也。居上乘柔，处损之极，尚夫刚德，为物所归，故曰得臣。得臣则天下为一，故无家也（《周易注》）。

此段文字，与王肃说，基本一致。“损终反益”，即王肃说的“损极则益”；“尚夫刚德，为物所归，故曰得臣”，即王肃所说“刚阳居上，群下共臣，故曰得臣矣。”仅此一例，足以说明王肃易学对王弼的影响。当然，马融、荀爽、郑玄等人的注解，本于古文经学派观点的，亦为王弼注所吸取。有一种说法，认为王弼易学来源荆州之学。刘表为荆州牧，王弼之父业，乃刘表之外孙。刘表主荆州，提倡经学，儒生宋衷居荆学之首。宋衷不仅解易，而且以注扬雄《太玄》闻名于当时。宋衷的《太玄注》不仅影响王肃，而且影响王弼易学。此说，值得商榷。如果说，荆州的经学，轻视今文经学的章句之学，如刘表的《周易》注，近于费氏易，还有一定的根据。但由此将王肃和王弼易学的来源，归之于宋衷，特别是其《太玄注》，则是一种推测。《三国志·王肃传》说：“年十八，从宋衷读太玄，而更为之解。”但其《周易注》，是依其父王朗的旧稿而撰写成的，即本传所说“撰定父朗所作易传，皆列于学官”，其与宋衷《太玄注》很难说有什么联系。扬雄虽为古文经学派中的人物，但其所作《太玄》乃卦气说的一种形式，宋衷为其作解诂，表示并不排斥汉易中的象数之学。而王肃解易则是排斥象数之学的。就现传下来的宋衷易注看，其解易取互体说，如其释泰卦六四爻《象》文“翩翩不富”说：“四互体震，翩翩之象也”（《周易集解》引）。而王肃和王弼则排斥互体。总之，王弼易学乃其所处的时代，所谓“正始之音”的产物，归之于其祖父所处的学术环境，是缺乏说服力的。《隋书·经籍志》说：“后汉陈元、郑众，皆传费氏之学。马融又为其传，以授郑玄。玄作易注，荀爽又作易传，魏代王肃、王弼并为之注，自是费氏大兴，京氏遂衰。”此以二王皆传古文经学派的费氏易，是符合历史实际的。

从哲学史的角度看，王弼易学，如前面所说，又是老庄思潮发展的产物。王肃乃当时儒家经学大师，并非玄学家，而王弼则是魏晋玄学的代表人物。其以玄学观点解易，又同汉代道家解易的传统有一定的联系。王弼不仅注《周易》，而且注《老子》。《老子注》是其玄学的代表著作。这两部著作的写作时间，已不可考。据《三国志·钟会传》注引何劭《王弼传》说，“年十余，好老氏，通辩能言。”其少年时，受老学的影响就很深。其以道家观点解易，是很自然的事情。就汉代易学发展的历史看，道家黄老学派已将《周易》同《老子》相融合，后来演变为《参同契》。道家学说对儒家解易颇有影响。《易纬·乾凿度》即吸收了道家的观点解释“太易”。郑玄注《易纬》发挥为“从无入有”说。两汉的哲学家，包括唯物主义者，都认为《周易》的原理同《老子》的“道”是一致的。如桓谭说：“伏羲氏谓之易，老子谓之道，孔子谓之元，而扬雄谓之玄”（《新论·闵友》）。又如张衡于《灵宪》中，以《老子》的“有物浑成”，解释《易纬》所说的“太素”，以“溟滓”即气未形成的状态为“道之根”。东汉末思想家王符于《潜夫论·本训》中，提出“道者气之根”说，从《易纬》说的太极元气，解释《老子》说的“道”。以上史料说明，在王弼以前，已有易老结合的传统。这对王弼以老学

解易，不无影响。特别是《乾凿度》所说的“有形始于无形”以及郑玄注，显然，为王弼易学所吸收。当然，王弼解易，不仅排斥太极元气说，亦排斥《易纬》的象数之学，同汉代黄老之学和《易纬》并不一样。但他以玄学观点解易，同汉易中易老结合的倾向有着继承的关系。王弼的任务是将这一传统加以改造，把它引向玄学化的道路。

总之，王弼易学的形成是曹魏时期古文经学的发展和老庄玄学兴起相结合的产物。由于玄学家以老庄观点解说《周易》，所以后来人们将《老子》、《庄子》和《周易》称为“三玄”（见《颜氏家训·勉学》）。这表示在魏晋时期，易学的发展走上了玄学的道路。玄学家的易学乃易学史上一重要阶段，既不同于汉易，也不同于后来的宋易。此派易学，从易学史上看，由于排斥汉易的象数之学，注重义理，创建了义理学派。从哲学史上看，此派易学又把《周易》经传纳入玄学领域，成为魏晋玄学的一个组成部分。其对宋明易学和宋明理学的形成起了很大影响。

王弼的易学著作有《周易注》和《周易略例》。前者是对《易经》和《彖》《象》二传的注释，后者是讲《周易》的体例。《周易注》后收入孔颖达《周易正义》中。唐郭京有《周易举正》，认为得王弼注古本，其实多处出于己意。此点清崔述已指出。《周易略例》有唐邢琚注，宋魏了翁亦有解说，本节所引《周易注》依《十三经注疏》本，《周易略例》依四部丛刊本。

### （一）论《周易》体例

王弼注解《周易》，特别是注经文部分，提出若干体例，认为这些体例，体现了《周易》的基本精神。其《周易略例》一书，就是讲他对《周易》体例的理解，实际上代表他的易学观。其对《周易》体例的了解，也散见于《周易注》中。王弼未注《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》等传，也许因为其对《周易》总的理解，见于《周易注》，特别是《略例》中，故对《系辞》等传，不再注释。《略例》的内容，主要讲易学问题，但也渗入了其玄学观点。通过其对《周易》体例的阐述，可以看出王弼易学的特色。其论体例，可以概括为以下几点：

1. 取义说 王弼作为魏晋时期义理学派的代表，同汉易中象数学派的主要区别在于对卦爻辞的解释主取义说。取义说非始于王弼。《彖》《象》二传，特别是《彖》解经文，以取义为主。此种观点，后被费氏易的系统所继承的发扬。王肃解易，亦主取义说，但不排斥取象，其取象只限于本卦上下二体，并以传文中的取象说解释之，又不同于汉易中的取象说。王弼易学则进一步发挥了取义说，除对个别的卦爻辞和传文的解释，如对同人卦《象》文，睽卦上九爻辞的解释，夹杂一些取象说外，皆主取义说，并且有意识地排斥取象说。如对《大象》文的解释，除个别例子外，一般都回避取象说。王弼取义说表现为两个方面。一是对八卦的解释主取义说或卦德说。如以乾为健，以坤为顺，震为威惧，巽为申命，坎为险陷，离为丽，艮为止，兑为悦。其解坎卦《彖》文“习坎，重险也。水流而不盈，行险而不失其信”说：

坎以险为用，故特名曰重险。言习坎者，习乎重险也。险陷之极，故水流而不能盈也。处至险而不失刚中，行险而不失其信者，习坎之谓也（《周易注·坎》）。

此是以“习坎”为“习于重坎”，以“习”为“便习之”，即主取义说。他并不否认坎有水象，但水所以流而不能盈，是因为“险陷之极”造成的，同样主取义说。“处至险而不失刚中”，指

坎卦中之阳爻居中位，此是本于荀爽所说：“阳来为险而不失中，中称信也”（《周易集解》引）。荀氏此注亦为取义说。这同虞翻所说：“两象也。天险地险故曰重险也。信谓二也。震为行。水性有常，消息与月相应，故不失其信矣”（《同上》），很不相同。虞翻主取象说，以天险和地险为“重险”，以水性与月亮盈虚解“行险而不失其信”，并以互体说解坎卦二四爻为震，说明水处于流行的状态。又王弼解震卦卦辞“震来虩虩”和“震惊百里”说：

震之为义，威至而后乃惧也。故曰震来。虩虩，恐惧之貌也。震者警骇怠惰以肃解慢者也。

威震警乎百里，则惰者惧于近矣。

此以震卦为威严使人恐惧，不以震为雷象。以“震惊百里”为王公之威严，施及百里，使人们恐惧。此即取义说。此说来于王肃解易“在有灵而尊者莫若于天，有灵而贵者莫若于王，有声而威者莫若于雷，有政而严者莫若于侯。是以天子当乾，诸侯用震。地不过一同，雷不过百里。行政百里，则匕鬯亦不丧”（《太平御览》一百四十六）。王肃此说，本于郑玄注：“雷发声于百里，古者诸侯之象”（《周易集解》引）。但郑玄注和王肃注，虽以震有威严之义，但都不否认震为雷。可是王弼则不以震为雷，只取其威严之义。所以其对此卦《大象》文“洊雷震”，则不加解说。这说明王弼解易，坚持取义说。

王弼取义说的另一方面内容是，对六十四卦及其卦爻辞的解释皆主取义说。如以屯卦为“天地造始之时”，以蒙卦为蒙昧之义，以需卦为“饮食宴乐”之义，以讼卦为听讼之义，以师卦为“兴役动众”之义，等等。如其注小过卦六五爻辞“密云不雨，自我西郊”说：

小过者，小者过于大也。六得五位，阴之盛也。故密云不雨至于西郊也。夫雨者，阴布于上，而阳薄之而不得通，则蒸而为雨。今艮止于下而不交焉，故不雨也。

（《周易注·小过》）

他认为“小过”是“过小而难未大作，犹在隐伏者也”（同上）。小过䷛，震上艮下，六五爻居上卦中位，此即“阴之盛也”。阴盛所以不雨，因为未同阳相交，尚未振荡而为雨。所以未相交，因为下卦艮为止义，止其相交。此种解释，皆为取义说。而虞翻则以卦变说、互体说、取象说，解释此爻爻辞（见《周易集解》引）。又王弼注巽卦九五爻辞“先庚三日，后庚三日，吉”说：

先申三日，令著之后，复申三日，然后诛而无咎怨矣。甲庚皆申命之谓也（《周易注·巽》）。王弼以巽为“申命”，本于荀爽所说，“巽为号令，两巽相随，故申命也”（《周易集解》引）。

王弼则以此观点，解释九五爻辞，以“庚三日”为“申三日”训庚为申，所谓“申命令谓之庚”。认为如同蛊卦卦辞“先甲三日，后甲三日”句一样，甲为“创制之令”，申为申命其令。王弼此说，未必符合爻辞原意。但他如此解释，看来，是不赞成卦变说、纳甲说。如虞翻效法其蒙卦五变说，认为巽卦下卦变初至二成离，至三成震。按纳甲说，震纳庚，离为日，震三爻在前，所以说“先庚三日”（见《周易集解》引）。可以看出，王弼的取义说，是同汉易中的象数派解易的学风对立的。

《易传》文也讲取象。王弼既然援引传文解经，对《易传》中的取象说，又如何解释？为了回答这个问题，他提出了义生象说。其在《周易注》中解释乾卦《文言》文说：



夫易者象也。象之所生，生于义也。有斯义然后明之以其物。故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉。是故初九、九二，龙德皆应其义，故可论龙以明之也。至于九三，乾乾夕惕，非龙德也，明以君子当其象矣。统而举之，乾体皆龙，别而叙之，各随其义。

“易者象也”，是引《系辞》文，但王弼解释为象生于义，认为有某卦之卦义，方有某卦所取之物象。如乾坤两卦，乾为刚健，坤为柔顺，此是其卦义，有其义，方取龙象以明乾，取牝马以明坤。乾卦各爻，皆主刚健，所以各爻辞以龙德称之。九三爻，未言龙德，取君子之象，但亦出于“终日乾乾”之义。所以总起来说，亦可以说“乾体皆龙”。各爻称谓之不同，如初九称潜龙，九二称见龙，九五称飞龙，九三称君子等，是表示刚健之德因其所处的时位而异，此即“别而叙之，各随其义”。王弼并不否认卦象，但认为“象之所生，生于义”，以卦义为第一位。此种观点，亦表现在对其它卦的解释中。如其解释鼎卦《彖》文“鼎，象也。以木巽火，亨饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤”说：

亨者，鼎之所为也。革去故而鼎成新，故为亨饪调和之器也。去故取新，圣贤不可失也。饪，孰也。天下莫不用之。而圣人用之，乃上以享上帝，而下以大亨养圣贤也（《周易注·鼎》）。

“亨饪”，即“烹饪”；“孰”，即“熟”。王弼以革卦为去做，以鼎卦为取新，此是本于《杂卦》取义说。但《彖》文则主取象说，认为鼎卦䷱离上巽下，离为火，巽为木，木在火下，乃烹饪之象。王弼认为此乃“鼎之用”。鼎所以有此功用，因为鼎的义理在于“取新”或“成新”；就饮食说，用来调和各种味道，成为一种新的美味。按此说法，鼎卦之象出于“成新”之义。此即义生象说。以上是就卦爻辞的注解，讲取义说。

为了从理论上阐明象生于义，王弼于《略例》中写了《明象》一文。此文一方面尖锐地批评了汉易中的取象说，一方面提出了得意忘象的玄学理论。关于后一问题，下一小节再加评论。其批评汉易说：

是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。纵复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。

《系辞》说：“方以类聚，物以群分。”王弼据此，认为事物分为若干类别，每类事物都有其共性，即该类事物的义理。人物与物类相接触，总是按其德性，取其物象；依其义理为其象征，此即“触类可为其象，合义可为其征”。“合义”即下文“爻苟合顺”之“合”，指符合。例如，与马一类的事物相接触，凡符合马性的东西，都可归为马类，马性统率各种马象。由此王弼认为：符合该类义理的物象，并不限于其中的某一物象。依据这个原则，他解释了《周易》中的体例。认为《周易》中的卦爻象，符合刚健之义的，未必都具马象；符合柔顺之义的未必都是牛象。按《说卦》文：“乾为马，坤为牛”。可是，大壮卦䷡，震上乾下，其下卦九三爻辞却说：“羝羊触藩，羸其角”，则以乾健为壮羊之象。此即“义苟在健，何必马乎？”又如坤卦䷁，并无乾象，可是其卦辞却说“利牝马之贞”，并未以坤为牛，此即“类苟在顺，何必牛

乎?”“类”，指共性。牝马属于阴柔之类，坤义为柔，故卦辞以牝马称之。又如遁卦䷗，乾上艮下，并无坤象，可是其六二爻辞却说：“执之用黄牛之革”，因为六二为阴爻，有柔顺之义，故以黄牛称之。此即“义苟合顺，何必坤乃为牛？”又如明夷卦䷣，坤上离下，并无乾象，可是其六二爻辞却说：“夷于左股，用拯马壮，吉。”此爻虽为阴爻，但居中位，顺应九三阳爻，故以马明之。此即“义苟应健，何必乾乃为马。”据此，他批评取象说的错误是：执乾为马，以此考查卦爻辞，当看到无乾象之卦却有马象之辞，同取象说不合时，于是立种种伪说，加以附会。始则以互体解之，互体说不通，则以卦变说解之；卦变讲不通，又推衍为五行说，结果是“一失其原，巧愈弥甚”，纵然其说偶有巧合之时，但于义无所取。这种评论，是针对从京房到虞翻以来的象数之学说的。总之，他认为只有取义说才能解释通卦爻象和卦爻辞之间的联系。由于他推崇卦义，鄙视取象，在哲学上则导出忘象求义的理论。

就占筮的体例说，在《易传》中取义说和取象说是相互补充的。汉易主取象，由于《易传》中的取象说不足以说明卦爻象和卦爻辞之间的联系，于是发展为互体、卦变，甚至半象说。王弼指出这一点，即“伪说滋漫”，是符合汉易发展的历史的。但是，他认为只有取义方符合《周易》体例的本义，这也是一种偏见。其实，王弼的取义说，象生于义说，也未必说得通。如前引明夷卦，六二为阴爻，其义为柔顺，可是爻辞中却有马象，而且此马又属于阳物，显然是同其设立的原则相矛盾的。卦爻象同卦爻辞之间，本无必然的联系。王弼同样追求其内在的联系，仍旧流于附会。但他当时大讲取义说，要求人们探讨卦爻象和卦爻辞的义理，一扫汉易中象数派的烦琐的解易学风，给人们带来清晰明快、简练，而义意又深远之感，特别是以取义说，打击了以谶纬为中心的今文经学，这在古代学术史上，可以说是一次解放。王弼的取义说，就其理论思维说，是重视《周易》经传中的抽象的原则，阐发了《系辞》所说“其称名也小，其取类也大”，“其事肆而隐”等观点，认为抽象的德性可以概括具体的物象，不能被卦爻中讲的具体的物象所迷惑，而丢掉其抽象的原则，表现了其易学的理性主义倾向。这对宋明易学中的理学派起了很大影响。但是，它将这一点夸大，又陷入了玄学唯心主义。

2. 一爻为主说 一卦六爻，各爻都有其意义，全卦的意义又如何确定？或者说，一卦之象同其爻象，卦辞同其爻辞有何联系？对这些问题的回答，王弼提出一爻为主说，即全卦的意义主要是由其中一爻之义决定的。一爻为主说，始见于《彖》传解经。如屯卦䷂辞说：“元亨利贞”，又说：“利建侯”。此卦所以为吉，《彖》解释为“刚柔始交而难生”，处此之时，莫善于建侯。“刚柔始交”，指此卦初九，与六二阴爻开始交接，所以初九爻辞说“利建侯”。按此说法，此卦卦义取决于初九爻。又如需卦䷄辞说：“有孚，光亨，贞吉。”此卦所以吉，《彖》解释说：“位乎天位，以正中也。”此是指九五爻，既当位，又居中位，所以此卦九五爻辞为“贞吉”。按此说法，此卦卦义取决于九五爻。《彖》传此说，后被京房发挥为“定吉凶，只取一爻之象”（《京氏易传·姤》）。王弼的一爻为主说，即来于此。但他作了发挥和理论上的阐述。其在《周易注》中，经常依《彖》传义，解释一卦的卦义，主于一爻。如其注屯卦卦辞“元亨，利贞”说：“刚柔始交，是以屯也。不交，则否，故屯乃大亨也。大亨则无险，故利贞。”此是以《彖》文“刚柔始交而难生”义，注卦辞。其注《彖》文“天造草昧，宜建侯而不宁”说：“屯体不宁，故利建侯也。屯者天地始造之时也。造物之始，始于冥昧，故曰草昧也。处造始之时，所宜之善，莫善于建侯也。”此本于初九爻义。其注初九爻辞“盘桓，利居贞，利建侯”说：“处屯之初，动则难生，不可以进，故盘桓也。处此时也，其利安在？

不唯居贞建侯乎!”此以初九阳爻居一卦之初，同六二阴爻开始交接，为难生之义，表示百姓思念人君的保护，所以“利建侯”。其在《略例·卦略》中说：

䷂屯，此一卦，皆阴爻求阳也。屯难之世，弱者不能自济，必依于强，民思其主之时也。故阴爻皆先求阳，不召自往。马虽班如，而犹不度，不得其主，无所凭也。初体阳爻，处首居下，应民所求，合其所望，故大得民也。

此是说，屯卦初九爻，乃阴求阳之义，民思其主之时。其它爻义皆本于此爻。如六二爻辞所说“乘马班如”，亦阴求阳之义。所以此爻之义，决定屯卦一卦之体，或者统率各爻，为一卦之主。可以看出，其一爻为主说，是对《彖》爻位说的发挥。

为了从理论上阐述一爻为主说，王弼于《略例》中，写了《明彖》一文，说明卦辞的由来和《彖》传的意义。其在《明彖》中说：

夫彖者何也？统论一卦之体，明其所由之主者也。

其在《略例下》说：

凡彖者通论一卦之体者也。一卦之体，必由一爻为主，则指明一爻之美，以统一卦之义，大有之类是也。

“一卦之体”，即一卦之体制，指一卦的卦义。王弼认为，卦辞和《彖》文是通论一卦之卦义，并说明其由来，即来于一爻为主。《彖》的性质，就是“指明一爻之美，以统一卦之义。”为什么“必由一爻为主？”《明彖》说：

繁而不忧乱，变而不忧惑，约以存博，简以济众，其唯彖乎？乱而不能惑，变而不能渝，非天下之至赜，其孰能与于此乎？故观彖以斯，义可见矣。

这段话，就筮法说，是说，一卦六爻，所处的时位不同，其意义亦各不相同。表面上看，似乎是杂乱无章，变化多端，实际上有一个中心观念，统率六爻的变化，规定各爻的意义。《彖》的一爻为主说，就是教导人们在非常复杂的情况下，掌握其中心观念，作到“乱而不能惑，变而不能渝”，以简约的原则去认识和把握六爻的复杂变化，此即“约以存博，简以济众”。可以看出，王弼推崇一爻为主，是追求一卦的整体观念，并且认为每一卦皆有一中心思想，此中心思想，可谓简约，但却统率全局。这是王弼一爻为主说的出发点。

王弼说的“一爻为主”，概括起来，讲了三种情况。其一是，指爻辞直接同卦辞相联系的一爻。前引对屯卦的解释，所以取初九爻，因为此卦辞有“利建侯”句，初九爻辞亦有“利建侯”句。又王弼于《略例下》，举例说：

凡彖者统论一卦之体者也。彖者各辨一爻之义者也。故履卦六三为兑之主，以应于乾，成卦之体，在斯一爻。故彖叙其应，虽危而亨也。彖则各言六爻之义，明其吉凶之行；去六三成卦之体，而指说一爻之德，故危不获亨而见咥也。

此是区别《彖》和《小象》的不同，认为《小象》是解释各爻的意义。就履卦䷉说，乾上兑下，卦辞说：“履虎尾，不咥人，亨。”王弼认为，此卦之体，主于九三爻，因为其爻辞中有“履虎尾，咥人，凶”句。但卦辞为“不咥人，亨”，如何解释呢？王弼本《彖》文义，于《周易注》中解释说：

凡彖者言乎一卦之所以为主也。成卦之体在六三也。履虎尾者，言其危也。三为履主，以

柔履刚，履危者也。履虎尾而不见咥者，以其说而应乎乾也。乾刚正之德者也。不以说行夫佞邪，而以说应乎乾，宜其履虎尾，不见咥而亨。

此是说，六三爻乃履卦之主体，处于九二阳爻之上，此即以柔履刚之义。柔履刚乃危险之事，如同履虎尾一样，要被虎吃掉。所以未被咬，因为六三爻与上卦乾阳爻相应，下卦兑，其义为悦，此即“以其说而应乎乾”。乾具刚正之德，与乾相应，表示远离佞邪，所以虽履虎尾而不见咥，故卦辞为“亨”。此是说，履卦卦义来于六三爻义。此即《略例下》所说：“六三为兑之主，以应于乾，成卦之体，在斯一爻。”至于六三爻辞说“咥人，凶”，按《象》文的解释是由于“位不当也”，指六三爻居于阳位，所以凶。王弼认为，这是就其一爻之意义说的，此即《略例下》所说“夫六三成卦之体，而指说一爻之德。”王弼的这条辩论，企图调合《彖》《象》二说，论证成卦之体，在于一爻。

其二是，指居中位之爻，即二五爻。《明彖》说：

故六爻相错，可举一以明也。刚柔相乘，可立主以定也。是故杂物撰德，辩是与非，则非其中爻，莫之备矣。

“杂物撰德”，引《系辞》文。又说：

故举卦之名义有主矣，观其彖辞，则思过半矣。夫古今虽殊，军国异容，中之为用，故未可远也。品制万变，宗主存焉；象之所尚，斯为盛矣。

这是依《系辞》对《彖》辞的评论，论证中爻为一卦之主体。其在《略例下》中说：“讼之九二，亦同斯义”，认为讼卦之体，主于九二爻。因为九二居下卦之中位。其在《周易注》中注讼卦卦辞“有孚，窒惕，中吉”说：

今有信塞惧者，得其中吉，必有善听之主焉，其在二乎？以刚而来，正夫群小，断不失中，应斯任也。

此是说，九二为阳爻居中位，有刚正之义，所以其听讼，能“正夫群小，断不失中”，所以卦辞说“中吉”。又其在《周易注》中，注困卦卦辞“亨，贞，大人吉，无咎”说：

处困而用刚，不失其中，履正而能体大者也。能正而不能大博，未能济困者也。

故曰贞大人吉也。

困卦䷮兑上坎下，阳爻受到阴爻的围困。可是，九二阳爻居下卦之中位，虽受初六和三阴爻之围困，“用刚不失其中”，能济困境，所以说“贞，大人吉。”此是本于《彖》文“以刚中也”，以居中位之爻，为困卦之主体。

其三是，指一卦之中阴阳爻象之最少者，如五阳一阴或五阴一阳之卦，其中的一阴或一阳之爻，乃该卦之主体。《明彖》说：

夫少者多之所贵也，寡者众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣。五阴而一阳，则一阳为之主矣。夫阴之所求者阳也，阳之所求者阴也。阳苟一焉，五阴何得不同而归之。阴苟只焉，五阳何得不同而从之。故阴爻虽贱，而为一卦之主者，处其至少之地也。

五阳一阴之卦有夬、姤、同人、履、小畜、大有等。五阴一阳之卦有师、比、谦、豫、复、剥等。王弼认为，这些卦的卦义，基于其中的一阴或一阳爻的爻义。这是因为多以为少为贵，众

以寡为宗。如其在《周易注》中注五阴一阳之卦谦卦䷎卦辞“亨，君子有终”和九三爻辞“劳谦，君子有终，吉”说：

处下体之极，履得其位，上下无阳以分其民，众阴所宗，尊莫先焉。居谦之世，何可安尊。上承下接，劳谦匪解，是以吉也。

此是以九三爻为众阴所宗，所以卦辞为“亨，君子有终”。又其注大有䷍卦辞“元亨”和《彖》文“柔得尊位大中”说：

处尊以柔，居中以大，体无二阴以分其应，上下应之，靡所不纳。大有之义也。

“处尊以柔”，指六五爻，居中位，群阳应之，富有一切，故为大有。阴虽贱，但寡者众之尊，五阳不得不从之，此即“阴爻虽贱，而为一卦之主者，处其至少之地也。”王弼此说，亦本于《系辞》所说：“阳卦奇，阴卦偶”。其后学韩康伯注此句说：“夫少者多之所宗，一者众之所归。阳卦二阴，故奇为之君，阴卦二阳，故偶为之主”（《系辞注》）。

一爻为主说，乃对《彖》的爻位说的发挥。此说，就筮法说，来于变卦说，即本卦变为之卦，以可变之爻断一卦之吉凶。后来，《彖》解经，发展为一爻为主说。王弼以此为《周易》之体例，并不能解释一切卦义，而且有时也不能自圆其说。如前引履卦卦辞，以履虎尾，不咬人，为吉。可是，此卦六三爻辞，却说“履虎尾，咥人，凶。”爻义同卦义正相反，六三爻并未成为履卦之体。王弼把六三爻义归之为《彖》文所说，不谈经文原义，企图解决这一矛盾，这就强辞夺理了。王弼也意识到一爻为主说，并不能解释一切卦义，所以在《明彖》中又补充说：“或有遗爻，而举二体者，卦体不由乎爻也。”“遗爻”，即抛开一爻为主。“二体”，指一卦上下两体，以此确定其卦义。如归妹卦䷵，震上兑下，王弼注此卦义说：“妹者少女之称也。兑为少阴，震为长阳，少阴而承长阳，说以动，嫁妹之象也。”此即二体说，取上下两卦的卦义，解释“归妹”。二体说，很难同取象说划清界限。其注《彖》文“说以动，所归妹也”说：“少女而与长男交，少女所不乐也。而今说以动，所归必妹也。虽与长男交，嫁而系娣，是以说也。”此是以震为长男，兑为少女，以少女同长男交，说明归妹卦义。这又是主取象说了。可以看出，王弼的一爻为主说，同样不能解释通卦爻辞同卦爻象之间的内在联系。这又一次说明二者本无必然的联系。但王弼所以推崇一爻为主，寻求一卦的整体性，却反映了一种理论思维：承认繁多而又变动的事物中，存在着统一性，规律性。其在《明彖》中，赞扬一爻为主说：

夫众不能治众，治众者至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。

故众之所以得咸存者，主必致一也。动之所以得咸运者，原必无二也。物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。

故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也。由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。故处璇玑，以观大运，则天地之动，未足怪也。据会要，以观方来，则六合辐辏，未足多也。“致一”，归于一。“会”，会合。“璇玑”，古代观察天象的仪器。“会要”，纲要。“辐辏”，向轴心会集。这两段话，有两层涵义。其一，就筮法体例说，所谓“众”，“物虽众”，“义虽博”，“天下之动”，皆指一卦六爻说的；所谓“至寡”、“贞夫一”、“宗”、“元”、“执一”、“一名”等，指为主的一爻说的。王弼认为，六爻杂聚，其并存和变化，并非没有章法，而是受一个中心观念即为主的一爻之爻义所规范，所统率，此即“统之有宗，会之有元，故繁而不

乱，众而不惑。”其二，就其哲学意义说，“物虽众”，“天下之动”，指事物变化的多样性；“至寡”、“一”、“无二”，“必由其理”的“理”，指其统一性，规律性。王弼认为，宇宙中的事物，包括天象在内，其变化都是复杂多端的，但都受一根本的原则所支配，所以其变动，并非妄动，而是有其规律性；其存在，虽千差万别，并非杂乱无章，而是有其统一性。人们掌握这一根本原则，就如同掌握璇玑和会要一样，不被天象和事物的变化所迷惑。在王弼看来，这两层涵义是一致的，即《周易》的体例，其一爻为主，体现了宇宙中事物变化的规律性。实际上，他是以自己的哲学观点解释《周易》的体例。王弼这种解释，同样表现了其易学的理性主义的特色。他注重《周易》中的义理，从探讨各爻的爻义，追求一卦的卦义，从复杂的爻象中探讨简易的原理，进而追求事物的最高的普遍原则，这样，在哲学上便导出“物无妄然，必由其理”的命题。这种观点，无论在易学史上和哲学史上都有重要的意义。由于他从事物存在的角度，寻求其所以存在的根据，所谓“众之所以得咸存者，主必致一也”，这就把两汉以来易学中的哲学问题，从宇宙发生论引向本体论即存在论的探讨。这是王弼易学的一大贡献。

当然，王弼从筮法中的一爻为主说导出一以统众说，同其玄学理论也是分不开的。其在《老子指略》中说：“夫欲定物之本者，则虽近而必自远以证其始。夫欲明物之所由者，则虽显而必自幽以叙其本。故取天地之外，以明形骸之内。明侯王孤寡之义，而从道一以宣其始。”认为作为天地万物的根本原理，所谓“道一”，则居于天地之外，隐藏在万物的背后，正因为如此，它才能成为世界的本原。这个“一”，也就是“无”，所谓“由无乃一，一可谓无”（《老子注》四十二章）。因此，他在《明象》中说：“夫动不能制动，制天下之动者贞夫一者也。”是说，作为统率众爻和天地万物的“一”，其自身是不动的，正因为其自身不动，所以才能主宰天下之动。邢琚注说：“一本，动不能制动，作天地不能制动。”按此版本，王弼认为，天地亦是一物，不能制天下之动，主宰天地万物变动的那个“一”，居于天地之上。此与《老子指略》所说“取天地之外，以明形骸之内”的说法是一致的。可以看出，其一以统众说，又同其“有之所始，以无为本”（《老子注》四十章）的玄学理论相通的。所以其注《老子》十一章说：“穀所以能统三十辐者，无也。以其无能受物之故，故能以寡统众也。”总之，王弼通过对《周易》体例一爻为主的解释，最终引出其贵无的玄学理论。这正是玄学家解易的特征之一。于世界之外，寻找世界的统一性，实际上是从思维中引出世界的统一性和规律性，这是玄学唯心主义的观点。以此种观点解释筮法中的体例，则不承认《周易》的法则，是对天地万象的模写。同取象说相比，则是一种唯心主义说法。

3. 爻变说 一爻为主说，是追求卦爻的统一性，而爻变说，在于说明爻象的变化，没有一成不变的形式。王弼认为此亦是《周易》体例之一。王弼此说，也是对《系辞》的“神无方而易无体”说的发挥。王弼对《周易》的注解，不仅主取义说，而且取爻象往来说，甚至吸收了荀爽的乾升坤降说，用来说明爻的性质在于变通。如其注贲卦䷖《象》文“柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往”说：

刚柔不分，文何由生？故坤之上六，来居二位，柔来文刚之义也。柔来文刚，居位得中，是以亨。乾之九二，分居上位，分刚上而文柔之义也。刚上文柔，不得中位，不若柔来文刚，故小利有攸往。

此是本于荀爽乾升坤降说解释《象》文刚柔往来说。荀说见《周易集解》。可见，王弼对卦变

说，并非一概排斥。因为他引《彖》文解经，而《彖》本有刚柔往来说，此说同取义说是相联系的。因为爻有往来变动，所以爻义亦变动不居。为此，王弼于《略例》中，写了《明爻通变》一文。此文开头论爻的变化说：

夫爻者何也？言乎变者也。变者何也？情伪之所为也。夫情伪之动，非数之所求也。

此本于《系辞》“爻者言乎变者也”。“情伪”亦本于《系辞》“情伪相感而利害生”。情即实情，伪即虚伪。此处引伸为正反或表里两方面。王弼认为，由于情伪的变动，才有爻义的变化。但情伪的变动，复杂多端，是不能以度数来推测的。意思是说，爻义的变化，没有既定的公式。他在《明爻通变》中，以《周易》中的卦爻辞为例，讲了三类变动不居的情况。

其一，卦体与爻义虽相合，有时又相反。他说：

合散屈伸，与体相乖。形燥好静，质柔爱刚。体与情反，质与愿违。

“合散屈伸”，指爻义的变化，有合有散，有屈有伸。“体”，指一卦之体，即卦义。王弼认为，爻义的变化，有时同其卦义相乖背。按邢琬注，如萃卦䷬，兑上坤下，此卦之体，上悦下顺，乃合顺聚会之义。可是，六二爻辞说：“引吉，无咎。”王弼于《周易注》中注此爻辞说：

居萃之时，体柔当位。处坤之中，已独处正，与众相殊，异操而聚。民之多僻，独正者危，未能变体以远于害。故必见引，然后乃吉而无咎也。

此是说，六二爻居下卦坤体之中位，而又当位，虽处聚会之体，但不愿随顺别人，已独处正，人虽多僻，而志在静退。此即合中有散，与众不同，所以说“与体相乖”。又如，乾卦初九爻辞说：“潜龙勿用”。王弼注说：“文言备矣”。《文言》解释说：“龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，……确乎其不可拔，潜龙也。”是说，“潜龙勿用”，乃处于潜屈之时，可是并不因此而动摇自己的志向。按王弼的观点，即屈中有伸。此亦是“与体相乖”之义。“形燥好静”，是说，形体虽急躁，心情却好安静。如归妹卦䷵，震上兑下，上动下悦，其卦体为悦而动。可是九四爻辞说：“归妹愆期，迟归有时。”王弼注说：“愆期迟归，以待时也。”是说，静待婚期的到来，此即“体与情反”。“质柔爱刚”，是说，体质柔顺，其志向又在于刚强。如履卦䷉，乾上兑下，按《彖》文义为“柔履刚”，乾为刚，兑为柔。可是六三爻辞说：“武人为于大君”。六三居柔兑之体，其志又在刚武。此即“质与愿违”。

其二，卦中的刚柔二爻，虽然相异，有时又相通。他说：

陵三军者或惧于朝廷之仪，暴威武者或困于酒色之娱。近不必比，远不必乖。同声相应，高下不必均也。同气相求，体质不必齐也。召云者龙，命吕者律。故二女相违而刚柔合体，隆墀永叹，远壑必盈。投戈散地，则六亲不能相保；同舟而济，则胡越何患乎异心。故苟识其情，不忧乖远；苟明其趣，不烦强武。能说诸心，能研诸虑，睽而知其类，异而知其通。其唯明爻者乎！

前两句，邢注，以大畜卦释之。大畜䷙，艮上乾下，按《彖》文的说法，乃“刚健笃实”之义。乾体为刚阳，可是其初九爻辞说：“有厉，利已。”王弼注说：“四乃畜已，未可犯也。故进则有厉，已则利也。”四，指六四爻，与初九相应。初九居刚阳之体，不畏三军，但受六四阴柔之畜养，如果猛进，必有危险，故以停止为利。此是说，此刚柔二爻虽相反，却宜和平相处。又此卦九二爻辞说：“舆说辐”。“说”，读为“脱”；“辐”，身与车轴相系之绳。王弼注

说：“五处畜盛，未可犯也。遇斯而进，故輿说輹也。居得其中，能以其中，不为冯河死而无悔，遇难能止，故无尤也。”五指六五爻，指輹；九二爻指輿。“輿说輹”，是说九二刚阳如果前进，就有脱离的危险。但居于中位，不因猛进而遇难，故无咎。此是说，刚阳因可胜柔阴，但刚健也有却于阴柔之时。“近不必比，远不必乖”，是说，爻位相近，未必相亲；爻位相远，未必相背。如屯卦初九爻和六二爻。王弼注六二爻辞说：“志在乎五，不从于初。屯难之时，正道未行。与初相近而不相得，困于侵害，故屯遭也。”又说：“志在于五，不从于初，故曰女子贞不字也。屯难之世，势不过十年者也。十年则反常，反常则本志斯获矣，故曰十年乃字。”此是说，六二与初九虽相邻近，但不相应，所以不相亲，故爻辞说：“屯如，遭如，乘马班如。”“遭”，回转。六二与九五虽相远，但有应，其志在五，故十年之后，成为婚配，此即“十年乃字”。按《彖》传体例，初四，二五，三上相应。同类者，阴阳相感，不必爻位相齐。此即下文所说“同声相应，高下不必均也”；“召云者龙，命吕者律”。“二女相违”，是说，同为阴类，则不能相合，如革卦《彖》文所说：“二女同居，其志不相得。”“刚柔合体”，是说，阴阳异类，反而相合，如恒卦，震上巽下，震为刚，巽为柔，刚柔相应，结为一体。王弼注说：“长阳长阴能相成也。”此是说，阴阳异类，反而相应。“隆墀永叹，远壑必盈”，是说，处于隆高之岛而长叹，远谷之中，盈响而应。如观卦䷓，九五爻居于尊高之位，六二爻居于卑下之位。虽有高下之不同，九五唱之，六二则应之。王弼注九五爻辞：“观我生，君子无咎”说：“居于尊位，为观为主，宣弘大化，光于四表，观之极者也。上之化下，犹风之靡草。”其注六二爻辞“闚观，利女贞”说：“处在于内，寡所鉴见，体分柔弱，从顺而已。犹有应焉，不为全蒙，所见者狭，故曰闚观。”此是说，六二居坤柔之位，如同妇人居于家内，见识短浅，但同九五相应，受其感化，所见虽狭，未全蒙昧，所以爻辞说“闚观，利女贞。”此亦是讲阴阳异类而相应。“投戈散地，则六亲不能相保”，是说，自己放下武器，逃亡在外，结果内地的亲属，却得不到安全。此是指遁卦说的。其九四爻辞说：“好遁，君子吉，小人否。”九四爻居于外卦，表示逃亡在外。可是，九四与初六有应。初六爻辞说：“遁尾，厉，勿用有攸往”。按王弼注，“尾”，指尾后，是说，逃亡在后，必遭危险。因为初爻为六，所以说“六亲不能相保”。此是说，刚柔二爻，所处之位，虽有内外之分，却互相影响。“同舟而济”，是说，胡越之人，其心虽不同，如遇风险，则同舟共济，相互帮助。如渐卦䷴，巽上艮下。九三爻辞说：“利御寇”。王弼注说：“异体合好，顺而相保，物莫能间，故利御寇也。”“异体”指九三和六四爻。王弼认为，下卦九三爻向前进，则与上卦六四爻相配合，有止于合顺之义，因为巽为顺，艮为止，所以说“顺而相保”，则能抵抗盗贼的侵犯。此是说，刚柔二爻，其性质虽不同，但存在着共同的利害关系。所以下文说“苟识其情，不忧乖远”，如阴阳异类虽远而相应；“苟明其趣，不烦强武”，如同舟而济，不劳动武。所以爻的变化，能解除人的忧患，启发人的思虑，此即“能说诸心，能研诸虑”。总之，如睽卦《彖》文所说“男女睽而其志通也，万物睽而其事类也”，此即“睽而知其类，异而知其通”，即差异中存在着同一性。

其三，刚柔二爻，既相吸引，又相排斥。他说：

故有善迹而远至，命宫而商应。修下而高者降，与彼而取此者服矣。是故情伪相感，远近相追，爱恶相攻，屈伸相推，见情者获，直往则违。（《明爻通变》）

“善迹而远至”，是说，近修之于身，则千里应之。如中孚卦九二爻辞说：“鸣鹤在阴，其子和之。”王弼注说：“处内而居重阴之，而履不失中，不徇于外，任其真者也。立诚笃志，虽在



闻昧，物亦应焉。”此亦是“命官而商应”。“修下而高者降”，是说，处下位而能修治其身，居高位的亦来归顺。如否卦初六爻，居于下位，王弼注其爻辞说：“居否之初，处顺之始，为类之首者也。”处顺之始，指初六为下卦坤体之始，即“修下”之义，所以爻辞说“贞吉亨”。其九四爻，居上卦之体，处于高位，因与初六有应，亦受其福利，此即“高者降”。所以爻辞说：“有命，无咎，畴离祉。”王弼注畴为初，离为丽。“与彼而取此者服”，是说，居上位者给在下位的一些好处，在下位的便乐于为其使用。如王弼注大有卦䷍六五爻辞“厥孚交如，威如，吉”说：“居尊以柔，处大以中，无私于物，上下应之，信以发志，故其孚交如也。夫不以私于物，物亦公焉；不疑于物，物亦诚焉。既公且信，何难何备。不言而教行，何为而不威加。为大有之主，而不以此道，吉可得乎？”此是说，六五爻居于尊位，由于不以福禄为己有，臣民受其恩惠，反而树立起自己的威信，使臣民顺服。“情伪相感”，邢注说：“正应相感是实情，蹇之二五之例。不正相感是伪情，颐之三上之例。”按此说法，所谓“正应”，指刚柔二爻各当其位而相应：“不正相感”，指各不当其位而相应。如蹇卦二五爻，各当其位，又有应，此即正应相感。颐卦三上爻皆不当位，但有应，此即不正相感。此条说明，刚柔有应，其情况也不尽同。“远近相追”，按邢注，如睽卦，六三与上九有应，虽远而相追。贲卦䷖，六二九三皆无应位，可是彼此为邻，又可相资助。王弼注六二爻辞“贲其须”说：“得其位而无应，三亦无应，俱无应而比焉，近而相得者也。须为之物，上附者也。循其所履以附于上，故曰贲其须也。”此是说，刚柔相互资助，并不限于有应。“爱恶相攻”，如同人卦䷌，六二本与九五有应，可是九三和九四，也都追求六二，结果互相攻击。所以九三爻辞说：“伏戎于莽”。九四爻辞说：“乘其墉，弗克攻，吉。”王弼注此条说：“处上攻下，力能乘墉者也。履非其位，以与人争。二自五应，三非犯己，攻三求二，尤而效之，违义伤理，众所不与，故虽乘墉而不克也。”这是说，爻象之间，有爱有憎，或相吸引，或相排斥，异性相吸，同性则相拒。“屈伸相推”，是说，刚柔二爻互相推荡，如泰否，剥复，姤夬等卦。王弼注夬卦卦辞说：“夬与剥反者也。剥以柔变刚，至于刚几尽，夬以刚决柔，如剥之消刚。刚陨则君子道消，柔消则小人道陨”。此即屈伸相推之义。“见情者获”，是说，情投意合，必有所获。如屯卦六四爻辞说：“乘马班如，求婚媾，往吉无不利。”王弼注说：“求与合好，往必见纳矣。”是说，六四与初九有应，求婚必应允。“直往者违”，是说，本无情意，硬是追求，必无所获。如屯卦六三爻辞说：“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝。”王弼注说：“五应在二，往必不纳，何异无虞以从禽乎？虽见其禽而无其虞，徒入于林中，其可获乎？”是说，九五爻本与六二有应，可是六三前往追求，如同入山林中打猎，无虞人引导一样，必无所获。此是说，刚柔二爻，有时相吸引，有时又相拒绝。

以上三类，是就卦爻辞的内容，说明爻义的变化，复杂多端，神妙莫测。由此，王弼得出结论说：

是故范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而无体，一阴一阳而无穷，非天下之至变，其孰能与于此哉！是故卦以存时，爻以示变。（同上）

“无体”，本于《系辞》“神无方而易无体。”“一阴一阳而无穷”，本于《系辞》“阴阳不测之谓神。”意思是说，由于刚柔爻位的变化，复杂多端，所以《周易》的法则，范围天地万物之变化而无遗，贯通昼夜，无固定体制，包容阴阳，变易无穷。总之，王弼将卦爻的变化看成是事物的变化，特别是人事变化的一面镜子，认为人类的行动应以爻变为指南，此即“爻以示

变”。

王弼的爻变说，就其对《周易》体例的理解说，同前两说一样，是追求卦爻辞和卦爻象之间的逻辑上的联系，企图以刚柔变易无常，无固定形式，解决其中的矛盾说法。他以“情伪之动”说明爻变之莫测，实际上将爻变人格化了。看来，此说也是针对汉易的象数之学和卦气说提出来的。他在此文中论述爻义和事物的变易说：“巧历不能定其算数，圣明不能为之典要，法制所不能齐，度量所不能均也。为之乎岂在夫大哉！”卦气说是将的气候的变化和人事的活动纳入既定的公式之中，“为之典要”，定其度数，推测其吉凶。王弼提出“情伪之动，非数之所求”就是反对将刚柔二爻的变易格式化、模式化，从而打击了汉易特别是《易纬》中的阴阳灾变说。正因为如此，其对爻变的理解，不限于阴阳推移一种形式，特别是认为刚柔二爻，既相异，又相通；既相吸引，又相排斥；以爻变的形式阐发了《易传》中的辩证思维。这是王弼易学哲学中的积极因素。当然，其以爻变说解释卦爻辞中的吉凶，有些解释同样是牵强附会的。

4. 适时说 此说是对爻变说的进一步发挥。爻义所以变动不居，难以推度，是由于其所处的时机不同，因而其吉凶之义也就不一样。此即适时而变说。适时说本于《彖》《象》，东汉荀爽解易，亦讲趋时说。王弼在《略例》中，写了《明卦适变通爻》一文，进一步阐发了这一观点。他说：

夫卦者时也，爻者适时之变者也。夫时有泰否，故用有行藏。卦有小大，故辞有险易。一时之制，可反而用也。一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。故名其卦，则吉凶从其类；存其时，则动静应其用。寻名以观其吉凶，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣

此是说，爻的特点在于变，变总是同所处的时位联系在一起。卦辞因时而异，爻辞也因时而变化，此即“卦者时也，爻者适时之变者也。”就卦辞的吉凶说，如泰否两卦，泰为大通之时，所以其辞吉；否为不通之时，所以说“不利君子贞”。泰时则行道，否时则不仕，此即“时有泰否，故用有行藏。”“卦有小大”两句，本于《系辞》文，用来说明卦辞因时而不同，如否时辞险，泰时辞易。“一时之制”，“制”指体制。是说，卦义因时不同，其爻义可以相反，此即“可反而用”。如泰卦之体，为吉亨，可是其上六爻辞说“城复于隍”。王弼注说：“居泰上极，各反所应，泰道将灭，上下不交，卑不上承，尊不下施，是故城复于隍，卑道藏也。”又如大畜卦，卦辞为“利贞，不家食，吉。”王弼注说：“有大畜之实，以之养贤，令贤者不家食，乃吉也。”此是本于《彖》文，以大畜为养贤之义。可是其上九爻辞说“何天之衢亨。”王弼注说：“处畜之极，畜极则通。大畜以至于大亨之时。何，辞也，犹云何畜，乃天之衢亨也。”是说，畜到极点则通。天之衢，无所畜，所以亨通。“何畜”，即“可反而用”。“一时之吉，可反而凶”，是说，爻辞的吉凶，可与卦辞相反，如丰卦卦辞说：“亨，王假之。”王弼注说：“大而亨者，王之所至”，此以丰卦之制为吉。可是上六爻辞说：“三岁不覿，凶。”王弼注说：“处于明动尚大之时，而深自幽隐以高其行。大道既济而犹不见，隐不为贤，更为反道，凶其宜也。”此是说，此爻之义为凶。因此，下文又说：“卦以反对而爻亦皆变。”是说，如果卦义相反，其爻义也因之而变。如泰否两卦，泰卦初九爻辞说：“拔茅茹以其汇，征吉。”此是以出征为吉，因为泰卦之体为大通之时。又否卦初六爻辞亦说：“拔茅茹以其汇，贞吉，亨。”但其意义不同。王弼注说：“顺非健也，何可以征。”“顺非健”，指初六居于下卦坤体，不宜

前进，此又是以不征为吉，因为否卦之体为闭塞不通之时。总之，卦因时推移，其义无常；爻亦随时而异，处事并无定轨，此即“动静屈伸，唯变所适。”王弼认为，由于卦因时推移，所谓“卦以存时”，人们依卦名则可以知事物之吉凶属于哪一类，如名其为谦、比，则吉从其类；名其为蹇、剥，则凶从其类，此即“名其卦，则吉凶从其类。”由于“卦以存时”，人们应依卦之时，采取不同的措施，如逢震卦则应动，逢艮卦则应止，此即“存其时，则动静应其用。”以上这些，都是就卦辞说的，认为卦辞或卦义因时而不同，其爻义也因之而变。关于爻义的变化，除同卦之时相联系外，王弼认为，还有自己的特殊条例。他在此文中，解释爻的变化说：

夫应者同志之象也。位者爻所处之象也。承乘者逆顺之象也。远近者险易之象也。内外者出处之象也。初上者始终之象也。

认为爻象在一卦之中，或有应或无应，或当位或不当位，或居中位，或承或乘（居下为承，居上为乘），或相远或相近，或居内卦或居外卦，或居初或居上，因而其适时的情况也各不相同。他举例说：

是故虽远而可以动者，得其应也。虽险而可以处者，得其时也。弱而不惧于敌者，得所据也。忧而不惧于乱者，得所附也。柔而不忧于断者，得所御也。虽后而敢为之先者，应其始也。物竞而独安于静者，要其终也。

“得其应”，“虽远可以动”。如革卦六二爻辞说：“征吉，无咎。”王弼注说：“二与五虽有水火殊体之异，同处其中，阴阳相应，往必合志，不忧咎也，是以征吉而无咎。”此是说，六二与九五，虽处于异体，相距甚远，但二与五有应，前往必合，出征则吉，此即“虽远可以动”。“虽险可以处”，如需卦䷄，上六爻辞说：“入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。”王弼注说：“至于上六，处卦之终，非塞路者也。与三为应，三来之已，乃为已援，故无畏害之辟，而乃有入穴之固也。”是说上六虽入于穴，危险已极，可是与九三爻相应，得三人来支援，静而待之，终吉。“与三为应”，即“得其时也”。以上是有应为宜。“弱而不惧于敌”，如师卦六五爻辞说：“田有禽，利执言，无咎。”王弼注说：“处师之时，柔得尊位，阴不先唱，柔不犯物，犯而后应，往必得直，故田有禽也。物先犯己，故可以执言而无咎也。”此是说，六五爻乃阴柔而居于尊位，所以往必有所获，执言而讨之，不惧强敌，此即“得所据也”。“忧而不惧于乱”，如遁卦九五爻辞说：“嘉遁贞吉。”王弼注说：“遁而得正，反制于内，小人应命，率正其志，不恶而严，得正之吉，遁之嘉也。”是说，九五居于遁卦外卦，表示逃亡在外，但是居于上卦之中位而又当位，虽担忧国内的动乱，然与内卦六二有应，可使国内小人不敢为非，所以“贞吉”。此即“得所附也”，“附”，指附着于上卦中位。以上是以当位或据中位以及居内外之体为宜。“柔而不忧于断”，断谓果断。如噬嗑六五爻辞说：“噬乾肉，得黄金。”王弼注说“以阴处阳，以柔乘刚，以噬于物，物亦不服，故曰噬乾肉也。然处得尊位，以柔乘刚而居于中，能行其戮者也。履不正而能行其戮，刚胜者也。噬虽不服，得中而胜，故曰噬乾肉得黄金也。”是说，六五爻不当位，又居九四之上，即柔乘刚，如同噬腊肉一样，意谓不能服人。可是，由其居于尊位，以柔乘刚，结果得到黄金，意谓果断则能治服人。此即“得所御也”，指居尊位能驾御九四爻。此是以承乘为宜。“后而敢为之先”，如泰卦初九爻辞说：“征吉。”王弼注说：“上顺而应，不为违距，进皆得志，故以其类征吉。”是说，初九与上卦坤体六四爻有应，虽居下位为后，却敢首先出征，因为居一卦之始，此即“应其始

也”。“物竟而独安于静”，如大有卦上九爻辞说：“自天祐之，吉，无不利。”王弼注说：“处大有之上而不累于位，志尚乎贤者也。余爻皆乘刚，而已独乘柔顺也。”是说，大有卦除六五爻外，皆为阳爻，六五爻与下四阳竞争，乃柔乘刚；唯独上九为刚乘柔，不以物而累其心，志在尚贤，独安于静，因为居上卦之终，此即“要其终也”。以上是以爻位之终始为适时，据此，王弼引出结论说：

故观变动者存乎应，察安危者存乎位，辩逆顺者存乎承乘，明出处者存乎外内。

远近终始，各存其会。辟险尚远，趣时贵近，比复好先，乾壮恶首。明夷务暗，丰尚光大。

此是说，观察变动，在于是否有应，有应，其动则吉。如谦卦九三与上六有应，所以九三爻辞说：“劳谦，君子有终，吉。”王弼注说：“居谦之世，何可安尊？上承下接，劳谦匪懈，是以吉也。”“劳谦匪懈”即变动之义。又观察安危在于是否当位，当位或居中位则安，不当位或失位则危。如节卦九二爻处于不当位之时，所以爻辞说“不出门庭，凶。”其六四爻处于得位之时，所以爻辞说：“安节，亨。”辨别顺逆则在于承乘关系，刚乘柔为顺，柔乘刚为逆。如师卦，九二爻居于初六爻之上，为刚乘柔，所以爻辞说：“在师中，吉，无咎。”其六三爻居于九二爻之上，为柔乘刚，所以爻辞说：“师或舆尸，凶。”王弼注说：“以阴处阳，以柔乘刚，进则无应，退无所守，以此用师，宜获舆尸之凶。”关于出处又在于内外之分。如遁卦外卦为乾，三爻皆阳，宜君子外出避难。临卦䷒，初九、九二皆居于内卦，乃阳长之时，所以初九爻辞说“咸临，贞吉”；九二爻辞说“咸临，吉无不利。”意谓宜在朝廷为官。关于爻有远近、终始，其吉凶亦因时而异。如遁卦上九爻辞说：“肥遁，无不利。”上九处外卦之极，与内卦无应，可以脱离险境，此即“辟险尚远”。王弼注说：“最处外极，无应于内，超然绝志，无心疑顾，忧患不能累，赠缴不能及，是以肥遁无不利也。”又如观卦六四爻辞说：“观国之光，利用宾于王。”这是因为此爻最近于九五尊位，如王弼注所说：“居观之时，最近至尊，观国之光者也。”此即“越时贵近”。又如比卦初六和复卦初九爻辞皆为吉利，此即“比复好先”。可是乾卦上九和大壮上六爻辞皆不吉利，此即“乾壮恶首”，首指上爻。又如明夷初九爻辞说：“君子于行”。王弼于《略例·卦略》中解释说：“明夷为闇之主，在于上六，初最远之，故曰君子于行。”是说初九离上六最远，远离黑暗，所以君子尚义而行，此即“明夷务暗”。又如丰卦上六爻辞所以凶，因为离初九爻最远，王弼注初九爻辞说：“以阳适阳，以明之动，能相光大者也。”认为此爻乃光明之义，即《卦略》中所说：“丰，此一卦明以动之卦也。尚于光显，宣阳发畅者也。”可是，上六离初爻最远，不见光明，所以为凶。此即“丰尚光大”，意谓厌恶黑暗。以上是说明“远近终始，各存其会。”“会”，指是否合乎时机，适其时则吉，失其时则凶。最后，王弼于此文中，论述适时的重要性说：

吉凶有时，不可犯也。动静有适，不可过也。犯时之忌，不在罪大；失其所适，过不在深。动天下，灭君主，而不可危也。侮妻子，用颜色，而不可易也。故当其列贵贱之时，其位不可犯也。遇其忧悔吝之时，其介不可慢也。观爻思变，变斯尽矣。

此是说，吉凶因时而来，不可违犯时机。动静在于适时，不可错过时机。如夬卦九三爻辞说：“壮于頄，有凶。”王弼注说：“处阴长而助阳则善，处刚长而助柔则凶矣。夬为刚长，而三独应上六，助于小人，是以凶也。”此是说，夬卦五阳一阴，处于阳长之时，九三爻虽与上六爻

有应，此种有应，由于不合时机，有助于小人道长，所以为凶。此即“犯时之忌，罪不在大。”又如大过九四爻辞说：“栋隆吉。有它吝。”王弼注说：“体属上体，以阳处阴，能极其弱，不为下所挠者也，故栋隆吉也。而应在初，用心不弘，故有它吝也。”是说，九四爻居上卦之体，虽为阳居阴位，不当位，但能拯救弱小，不失为美，所以吉。其“有它吝”，是说，因为与初六有应，不适其时，结果用心不弘，故又有悔恨，此即“失其所适，过不在深。”又如离卦九四爻辞说“焚如，死如”。王弼注说：“逼近至尊，履非其位，欲进其盛，以炎其上，命必不终，故曰死如。”此是说，九四爻逼近六五尊位，有灭君主之义，必遭灭顶之灾，此即“动天下，灭君主，不可危也。”又如王弼注家人卦九三爻辞说：“以阳处阳，刚严者也。处下体之极，为一家之长者也。行与其慢，宁过乎恭。家与其渎，宁过乎严。是以家人虽嗃嗃悔厉，犹得其道；妇子嘻嘻，乃失其节也。”是说，九三爻为刚居阳位，意味着一家之长，对家人应以严厉为宜。如过于严励，令家人嗃嗃，悔其严厉，仍为吉利。如果纵家人慢渎，结果妇子嘻嘻，终有悔恨。此即“悔妻子，用颜色，而不可易也。”“易”为慢易。以上两条是说，无论是国家大事，还是家中小事，都不能违犯其时位。所以下文说：“故当其列贵贱之时，其位不可犯也。遇其忧悔吝之时，其介不可慢也。”前者指“动天下”之事，后者指“悔妻子”一事，以上即适时说的内容。

王弼适时说，同样是用来解释《周易》中卦爻辞的吉凶的，是对《易传》中爻位说的进一步发挥。其在易学史上的意义是，企图以此摆脱汉易中象数之学的框框，即不以互体、卦气、取象等论吉凶。他认为卦爻之义因时而变，所以人们的活动也应因其所处的时位而不同，所谓“观爻思变，变斯尽矣。”主张因时而变，不固守某种既定的格式，这是一种辩证思维。但王弼将适时之变同贵贱之位结合在一起，认为时和位不能分开，所处的分位不同，所遇的时机也不同。如阳居阴位，即处于不当位之时；刚柔各据初四之位，即处于有应之时；刚居柔下，即处于柔乘刚之时。所以适时而动，不能违背所处的分位。行动的后果即吉凶，说到底还是受分位制约的。此即“当其列贵贱之时，其位不可犯也。”显然，这又是把位摆在第一位，用来制约适时之变。贵贱之位是不能侵犯的，即不能改变的。这样，其中的辩证思维又被扼杀了。王弼此说的社会意义是用来论证人们应按自己所处的社会地位，如士庶之别而行动，这又为巩固当时的士族制度提供了理论根据。

5. 辨位说 《略例》中有《辨位》一文，提出了初上不论位说。他说：“案象无初上得位失位之文。又系辞但论三五、二四同功异位，亦不及初上，何乎？”王弼据《象》文和《系辞》的同功异位说，认为阴阳爻位，只限于二四和三五，前者为阴位，后者为阳位，而不及初上。他论证说，乾卦上九《文言》说：“贵而无位”。需卦上六《象》文说：“虽不当位，未大失也。”如果初上论位，《文言》不得说“贵而无位”，《象》文不得说“不当位”。可见，上九非阳位，上六亦非阴位，初上不论位。为什么初上不论位？他说：

夫位者列贵贱之地，待才用之宅也。爻者守位分之任，应贵贱之序者也。位有尊卑爻有阴阳。尊者阳之所处。卑者阴之所履也。故以尊为阳位，卑为阴位。去初上而论位分，则三五各在一卦之上，亦何得不谓之阳位。二四各在一卦之下，亦何得不谓之阴位。初上者体之终始，事之先后也。故位无常分，事无常所，非可以阴阳定也。尊卑有常序，终始无常主。故系辞但论四爻功位之通例，而不及初上之定位也。

“待才用之宅”，是说，待阴阳二爻或君子、小子居之。此是说，位有尊卑贵贱，爻有阴阳刚柔。三五居一卦之上位，所以为阳位；二四居一卦之下，所以为阴位；表示阳尊阴卑之义，这是固定不变的。而初上表示一卦之终始，初为始，上为终，即事之先后，初为先，上为后。事之终始先后，不能固定何者为阴，何者为阳，即有时阳为始，有时阴为始，非固定不变。此即“尊卑有常序，终始无常主”，所以初上不论阴阳位。王弼此说，也是针对汉易而言的。按荀爽解《文言》文“贵而无位”说：“在上故贵，失位故无位”（《周易集解》引）。此是以失位解释“无位”。又其解需《象》文“虽不当位”说：“上降居三，虽不当位，承阳有实，故终吉，无大失矣”（同上）。是说，上六爻下降于九三之位，乃阴居阳位，所以不当位，但承阳爻，所以吉。荀爽并未讲初上不论位，其以乾卦上九为失位，即以上为阴位。其以升降说解释上六“不当位”，仍认为上六居阴位为当位。荀爽说可以代表汉易的一般观点。可是，王弼注需卦上六爻辞和《象》文说：“处无位之地，不当位者也，敬之则得终吉。”以不当位为无位，这是对汉易当位说的一种修正。初上是否论位？《易传》中说法并不一致。需卦上六《象》文“虽不当位”句，近人高亨认为当作“唯其当位”，因字形而误。此说，亦通，可以说明下句“未大失也。”荀爽不敢改传文，则以升降说释之。总之，王弼的辨位说，只是一种说法。此种说法，反映了一种理论思维：事之终始，不分阴阳，因为事物的变化，总是一阴一阳而无穷，不能说阳为始，阴为终。

以上五说，是王弼论《周易》体例的基本观点。总起来说，不外两点：一是主取义说，二是主爻位说。从而排斥取象说、互体说、卦变说、纳甲说等。同汉易相比，其对卦爻辞的解释，则着重以人事问题，比附卦爻的变化。此亦王弼易学的特征之一。如他对乾卦各爻辞的解释，都立足于人事问题。如以初九为隐居未仕；九二为出潜离隐，其德普施，虽非君位，有君之德；九三为“居上不骄，在下不忧，因时而惕，不失其几”；九四为“近乎尊位，欲进其道：迫乎在下，非跃所及”；九五为居人君之位，“位以德兴，德以位序，以至德而处盛位”；上九为失去贤人的辅助。总之，以君德解释乾卦龙德。此是对《文言》的发挥。他在《周易注》中，解释《文言》“乾元用九，天下治”说：

夫识物之动，则其所以然之理，皆可知也。龙之为德，不为妄者也。潜而用勿，何乎？必穷处于下也。见而在田，必以时之通舍也。以爻为人，以位为时，人不妄动，则时皆可知也。文王明夷，则主可知矣。仲尼旅人，则国可知矣。

此是说，事物的变动，都有其所以然之理，并非妄动，即《明彖》所说“物无妄然，必由其理。”乾卦六爻，就是以龙德表示君子特别是人君要因时而行，依理而动，不可妄动。所谓“以爻为人，以位为时”，就是以爻位的变化，说明人事的变动。如明夷卦表示文王蒙大难而能正其志，旅卦表示孔子出仕到处奔波。王弼这种解易的倾向，同汉易中的卦气说，以天时节气的变化说明爻象的变化，是不一样的。唐李鼎祚于《周易集解序》中评论王弼易学说：“郑多参天象，王乃全释人事。且易之为道，岂偏滞于天人哉。”李氏推崇汉易，故有此论。王弼的《周易注》，对卦爻辞的解释，并非“全释人事”，其中也有讲天时变化的。如其注复卦辞“七日来复”，则引郑玄卦气说解之。其注乾卦《文言》“阳气潜藏”一段说：“全说天气以明之也。”但就王弼易学的基本倾向说，引人事而不以卦气解易，这是可以肯定的。王弼的这种解易倾向，对宋明时期的义理学派起了很大影响。

从易学史上看，王弼对《周易》体例的论述，排除了汉易中的占候之术，把《周易》看

成是讲政治哲学的教科书，这在当时说，是一种新风气。他以取义说和爻位说解释卦爻辞，排斥了汉易中的烦琐的象数之学，也是一种新风气。但是，其《周易注》，由于保留了爻位说，其对《周易》所作的义理解释，同样有烦琐哲学的弊病。进一步摆脱烦琐经学的束缚，那是后来宋明易学中义理学派的任务了。

## （二）易学中的玄学观

王弼对《周易》体例的论述，是其易学的一个方面，这方面的内容，基本上是对古文经学派解易学风的阐发。王弼易学还有另一方面的内容，是以玄学观点即老庄哲学观点，解释《周易》中的卦爻辞。王弼玄学的基本命题是“天地万物皆以无为本”（《晋书·王衍传》），即以“无”为天地阴阳之根本。他在《老子指略》中说：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”作为天地万物本原的“无”，王弼又称为“至理”，即最高的义理。义理是无形的。其注《老子》四十七章说：“识物之宗，故虽不见而是非之理可得而名也。”“不见”，是说，此至理无形可见，但可以称谓。可以看出，玄学的理论思维，同汉代的元气说、阴阳五行说相比较，重视无形的义理，鄙视事物的形象。这同其易学推崇义理，轻视物象的学风是一致的。王弼的易学，从以义理解易进而以玄学观点解易，合乎其逻辑思维发展的进程。易学中的取义说是其易学同玄学相结合的媒介。王弼以玄学观点解易，突出的有以下几点：

1、自然无为 王弼于《老子注》二十五章说：“道不违自然，乃得其性。”于二十九章说：“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。”于三十八章中说：“舍己任物，则无为而泰。”所谓无为就是因任自然。王弼在《周易》中，把自然无为看成是高贵的品德。如注临卦六五爻辞“知临大君之宜，吉”说：

处于尊位，履得其中，能纳刚以礼，用建其正，不忌刚长而能任之，委物以能而不犯焉，则聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣。大君之宜如此而已。

六五处上卦中位，与九二有应，即“能纳刚以礼”，“不忌刚长而能任之。”此是以六五处尊位，比喻君德，与九二有应，比喻任人以能，无为而治。又注革卦上六爻辞“征凶，居贞吉”说：

改革创制，变道已成，功成则事损，事损则无为，故居则得正而吉，征则躁扰而凶也。

此是说，创业改制之后，应无为而治。又其注坤卦六二爻辞“直方大，不习，无不利”说：

居中得正，极于地质，任其自然而物自生，不假脩营而功自成，故不习焉而无不利。

此是说，六二爻居坤卦之中位而又当位，有柔顺之美德，因任自然，不假造作，不为而成。其以自然无为解释“不习，无不利”句，这种解释同汉易是不同的。如荀爽注“不习，无不利”说：“物唱乃和，不敢先有所习。阳之所唱，从而和之，无不利也”（《周易集解》引）。荀爽以阳唱阴和，阴不敢先有所为，为“不习，无不利。”这是以儒家观点解易，而王弼则将其玄学化了，又王弼注损卦《彖》文“损益盈虚，与时偕行”说：

自然之质，各定其分，短者不为不足，长者不为有余，损益将何加焉，非道之常，故必与时偕行也。

此是说，自然的東西，都有其規定性，人力不能損益，只能聽其自然，此即“與時偕行”。王弼于《老子注》二十章中說：“自然已足，益之則忧。故續鳧之足，何異截鶴之脛。”亦是此意。但《彖》文的原意是，人們應按天道虛盈的法則進行損益，即“損剛益柔有時”。而王弼注則將“與時偕行”，解釋為不可損益，將其中的辯證思維引向了因循自然的宿命論，這又是將《彖》文玄學化了。其以自然無為說注解卦爻辭，正是門閥士族的政治哲學在其易學中的表現。

2. 乾坤用形 王弼依取義說，對乾坤兩卦作了解釋。他以乾為健，以坤為順，進而以乾健坤順為天地之德行。其注乾卦《文言》所說“亢、亨、利、貞”四德說：

乾文言首不論乾，而先說元，下乃曰乾，何也？夫乾者統行四事者也。君子以自強不息，行此四者，故首不論乾，而下曰：乾，元亨利貞。

此是说，《文言》开头先说元，结尾时方说乾，这是因为乾为刚健之义，统率元、亨、利、贞四德，君子应以刚健不息行此四德。此是以乾为刚健之德。其注乾卦用九“见群龙无首，吉”说：

九，天之德也。能用天德，乃见群龙之义焉。夫以刚健而居人之首，则物之所不与也。以柔顺而为不正，则佞邪之首也。故乾吉在无首，坤利在永贞。

此以九为天的德行，天德的内容为刚健，即乾卦之义理。龙为刚健之象，所以说“能用天德，乃见群龙之义焉。”但以刚健之德而居人之首，则盛气凌人，得不到人们的拥护，所以说“乾吉在无首”。“坤利在永贞”，是说坤卦卦义为柔顺，柔顺而端正，则永远吉利。其注坤卦卦辞“利牝马之贞”说：

坤贞之所利，利于牝马也。马，在下而行者也，而又牝焉，顺之至也。至顺而后乃亨，故唯利于牝马之贞。

此是以柔顺为坤卦之义理，牝马体现至顺之义，所以坤卦卦辞说“利牝马之贞”。又注《彖》文“牝马地类，行地无疆”说：

地之所以得无疆者，以卑顺行之故也。乾以龙御天，坤以马行地。

此又以卑顺为地之德行，地马同类，皆体现柔顺之理。所以其注《彖》文“地势坤”说：“地形不顺，其势顺。”《大象》主取象说，以地的形势为坤。而王弼则将形和势区分开来，认为其形不顺，其势为顺，势是就其德性说的。这就排斥了取象说。

从上述的材料中，可以看出，王弼对乾坤两卦的解释，则坚持取义说，这同汉易以天地和阴阳二气解释乾坤是不同的。在王弼看来，天地万物皆有刚健和柔顺的德性，皆备乾坤两卦之义理，所以乾坤非天地，亦非阴阳之气，乃天地阴阳所以然之理。据此，他对乾坤二元作出了与汉易不同的解释。其注《彖》文“乾元”说：

天也者形之名也。健也者用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉！大明乎终始之道，故六位不失其时而成。升降无常，随时而用，处则乘潜龙，出则乘飞龙，故曰时乘六龙也。乘变化而御大器，静专动直，不失大和，岂非正性命之情者邪？“健也者”，指乾：“用形”，谓支配天之形体，或使其形体发挥作用。此是以天为有形之物，以刚健即乾为天之德。王弼



认为，天德无形，但能支配其形体。天为有形之物，受其形体的牵累，不能永保无亏损。只有以其刚健之德性，统率其形体，方能居万物之首，为万物之始。

此即“统之者，岂非至健哉！”以上是解释《彖》文“大哉乾元，万物资始，乃统天。”下文是说，天以刚健之德，明乎物之终始，如昼夜寒暑有始有终，上下四方六位各因其时而成。但其至健之德性，变化无常，因时而发挥其作用，有时乘潜龙，有时乘飞龙，即有时表现为潜伏，有时表现为飞跃，总之，凭德性的变化，驾驭天之形体。此即“乘变化而御大器。”以上是解释《彖》文“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”乾作为刚健之德，如《系辞》所说“其静也专，其动也直”，并非刚暴不和，所以能大生万物，使万物各正其性命，此即“不失大和，岂非正性命之情者邪？”以上是解释《彖》文“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”王弼的这些解释，总起来说，就是以“至健”解释“乾元”，认为天依靠至健的德性始有万物，万物又依刚健之德而变化。其注“坤元”说：

地也者形之名也。坤也者用地者也。夫两雄必争，二主必危。有地之形，与刚健为偶，而能永保无疆，用之者不亦至顺乎？若夫行之不以牝马，利之不以永贞，方而又刚，柔而又圆，求安难矣。

“坤也者”，指柔顺之德；“用地”，谓支配地之形体。此是以地为有形之物，以柔顺即坤为地的德性，认为地的形体，能与天德相配合，而不相争夺，永保其无疆，发挥其生万物，载万物的作用，这是由于以至顺之德驾驭自己的形体，此即“用之者，不亦至顺乎？”以上是对《彖》文“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”的解释。下文是说，行路乘牝马，所以能保证安全，因为牝马同地一样，体现了“至顺”的德性。如果无至顺之德，如同地方而刚，性柔而圆，性与形反，则不能保证安全了。这是对《彖》文“牝马地类，行地无疆，柔顺利贞”的解释。王弼的这些解释，总起来说，是以“至顺”解释“坤元”，认为地依赖至顺之德而生万物，载万物，成就天以刚健之德始万物的功业。

王弼对乾坤二元的解释，有一个明显的特点，即不以乾元和坤元为有形之物，而是以至健至顺之德性，解释其始万物，生万物的功绩。其论点是，天地为有形之物，乾坤二元为无形之德。天所以运行不息，地所以厚德载物，是依靠其无形之德。总之，无形统率有形，乃天地万物存在和变化的基本规律。这正是其“无形无名者，万物之宗也”的玄学观点在易学中的表现。王弼于《老子注》四章中，解释“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗”说：“人虽知万物治也，治而不以二仪之道，则不能赡也。地虽形魄，不法于天，则不能全其宁。天虽精象，不法于道，则不能保其精。冲而用之，用乃不能穷；满以造实，实来则溢。故冲而用之，又复不盈，其为无穷，亦已极矣。形虽大，不能累其体；事虽殷，不能充其量。万物舍此而求主，主其安在乎？不亦渊兮似万物之宗乎？”此是说，天地万物都是有形之物，以道为法，则物得其养，地全其宁，天保其精。所谓“道”就是虚无，如同虚空一样，所以能包容一切而没有穷尽。就是说，道体无形无象，所以成为一切有形有象之物的本原。王弼于“乾元”注中所说的“天也者有形之名也，健也者用形者也”，即本于此。可以看出，王弼从乾健坤顺的取义说出发，排斥取象说，终于将乾坤二元看成是天地万物即自然界的宗主，并以有生于无的玄学理论，论证了乾坤二元不是物质性的实体，这样便将《易传》中的自然观引向了玄学唯心主义。

3. 动息则静 王弼玄学以“无”为天地万物之本，在动静观止，则主张动起于静，动复

归于静，把静止看成是绝对的。其注《老子》十六章说：“凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也。”其注《周易》时，同样表现了这一观点。复卦《彖》文说：“复其见天地之心乎？”王弼注说：

复者反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也。语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。

“反本”，即返于“寂然至无”。“天地以本为心”，即天地以无为心。此是说，复卦的卦义，就是天地万物从运动变化复归于静止。复卦坤上震下，震为动，处于坤下，则静止不动，此即“动息地中，乃天地之心见也。”天地万物所以复归于静止，这是因为运动总有静止的时候，说话总有沉默的时候，静止不是来于运动，沉默亦不是来于说话，此即“静非对动者也”，“默非对语者也”。就是说，有静止方有运动，运动终归于静止；静止是绝对的，运动则是相对的。总之，认为复卦的卦义是由动复归于静。因为天地万物由运动复归于虚静，即以无为心，所以彼此相安无事，可以并存；否则，“以有为心”，即不能归于虚静，结果在运动变化中相互争夺，便不能共存了，此即“异类未获具存矣”。又其注复卦《彖》文“先王以日至闭关”说：

冬至阴之复也。夏至阳之复也。故为复则至于寂然大静，先王则天地而行者也。

动复则静，行复则止，事复则无事也。

此是以冬至为阴复之时，阴为静，所以先王于此日闭关，使商旅不行，不再省事。这是因为运动总是归于静止，事情办完，总归于无事，也是效法天地以寂然大静为心。以上都是借对复卦《彖》《象》文宣扬《老子》中“归根曰静”的观点。

王弼的这些解释，同汉易的说法是对立的。京房解释复卦说：“坤上震下，动而顺，是阳来荡阴，阴柔反去，刚阳复位”（《京氏易传·复》）。以复卦下一阳爻，为阳气来复，即阳动之始。汉易中的卦气说，皆持此观点。如荀爽注“复，其见天地之心乎”说：“复者，冬至之卦，阳起初九，为天地心，万物所始，吉凶之先。故曰见天地之心矣”（《周易集解》引）。此亦是以冬至为阳气复始，万物始萌解释初九爻象，以一阳复生为天地心。又宋衷解《象》文“先王以至日闭关”说：“商旅不行，自天子至公侯，不省四方之事，将以辅遂阳体，成致君道也。制之者王者之事，奉之者为君之业也。故上言先王而下言后也。”此是以“至日闭关”，为先王创制，后君守业之义，表示“辅遂阳体，成致君道”。此亦是以冬至为阳复。虞翻除以卦变说，互体说解释《彖》《象》文外，亦以复为一阳复生。他说：“复为阳始，姤则阴始。天地之始，阴阳之首”（《周易集解》引）。其实，王弼注复卦辞“七日来复”，亦说：“阳气始剥尽，至来复时，凡七日。”此是用郑玄说，以复为阳气复生即阳息。可是，其注《彖》《象》文时，则以冬至为阴之复，寂然大静之日，不取阳息之义，进而以“寂然至无”解释“天地之心”。这可能是据《象》文“至日闭关”，“后不省方”句推衍出来的，从而以姤卦一阴生，为阳复于静，复卦一阳生，为阴复于静。他如此解说“天地之心”句，主要是用来宣扬其玄学理论。其于《老子注》三十八章说：

是以天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚为主。故曰：以复而视，则天地之心见；至日而思之，则先王之至睹也。故灭其私而无其身，则四海莫不瞻，远近莫不至；殊其己而有其心，则一体不能自全，肌骨不能相容。

“故曰”下两句，是引复卦《彖》《象》文，以说明天地万物皆以无为心。下文“殊其已而有其心”，即其于复卦注中所说“若其以有为心，则异类未获具存矣”。王弼此注同其复卦注可以互相印证。他通过对复卦的解释，即以“动复则静”说将玄学和易学融合在一起。这样，便将易学进一步玄学化了。汉易以卦气说解易，认为阴阳二气互为消长，往复而无穷。王弼于《略例》亦说“一阴一阳而无穷”。如果以阳为动，以阴为静，在汉易的系统中，动静是相互依存的。可是王弼因受老庄学说的影响，最终把静止视为绝对的，以此解易，又把汉易阴阳动静观中的辩证思维引向了形而上学道路。

由于王弼玄学，推崇虚静，鼓吹“圣王虽大，以虚为主”，因此在政治上又导出以静制动说。其注屯卦初九爻辞说：

夫息乱以静，守静以侯，安民在正，弘正在谦。屯难之世，阴求于阳，弱求于强，民思其主之时也。初处首而又下焉，爻备斯义，宜其得民也。

此是说，屯难之时，刚柔始交，表示经过动乱，人心思静，民思其主，弱者要依附于强者，即阴求于阳。屯卦初九，乃强阳之义，与六二始交，即民心思静，弱求于强之时，所以王侯应守静息乱，以此解释爻辞“利建侯。”又其注恒卦上六爻辞“振恒，凶”说：

夫静为躁君，安为动主。故安者上之所处也，静者可久之道也。处卦之上，居动之极，以此为恒，无施而得也。

此是说“静为躁君，安为动主”，静乃治国恒久之道。可是，上六爻义为振动，表示居动之极，恒动不止，结果必凶。王弼的这些解释，实际上反映经过汉末农民革命战争打击后，新起的门阀士族迫切要求实现一个稳定的封建秩序的愿望。

4. 得意在忘象 王弼于《略例·明象》中，以取义说，驳斥了汉易中的取象说。此文，从哲学上看，提出了一个基本观点，即“得意在忘象”。此命题也是以其玄学观点解释筮法中的取义说。此文的前半部分，集中辩论了这一问题。他依据《系辞》所说的“书不尽言，言不尽意”以及“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”等，探讨了言、象、意三者的关系。就筮法说，言指卦爻辞，象指卦爻象，意指卦爻象和卦爻辞所涵蕴的意义或义理。意有两层涵意：一是指心意即观念，即《系辞》所说的“圣人之意”；一是引伸为卦象所蕴藏着的义理，即卦义和爻义。其注解卦初六爻《象》文“义无咎也”说：“或有过咎，非理也。义犹理也。”此即以义为理。王弼认为上述两层涵意是一致的。关于言、象、意三者的关系，《明象》开头说：

夫象者出意者也。言者明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。

上述这段话，是对《系辞》所说的“圣人立象以尽意”那几句话的解释。“出意者也”，“出”，非生出之意，乃显现或表现之意，即王弼所说的“有斯义，然后明之以其物”。此段话，就筮法说，意思是，卦象及其所取之物象，是用来表现圣人的心意或卦义的。卦爻辞是用来说明卦象的。因此，穷尽圣人的心意或卦义，莫如通过卦象；穷尽卦象的内容，莫如通过卦爻辞。有卦象方有卦爻辞的解释，有卦义方有卦象以明其义，所以依据卦爻辞可以观察卦象，依据卦象可以理解到卦义。此即“意以象尽，象以言著”。按此说法，言、象、意三者是互相联系的。但这种说法，同《系辞》的原意并不尽同。《系辞》并未说“象生于意”，而王弼则将

“立象以尽意”解释为“象生于意”，即其乾卦注中所说“象之所生，生于义也”，意和义相互为训。此段话，虽是直接解释《系辞》文，但是从其取义说出发。因为“象生于意”，寻象可以观意，下文则引出结论说：

故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者，非得象者也。存象者，非得意者也。

筌鱼之喻，本于《庄子·外物》：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”筌为捕鱼的工具，蹄是捕兔的工具。王弼此段话，又是以庄学义解释言、象、意三者的关系。意思是说，既然卦爻辞是用来说明卦爻象的，“寻言以观象”，既得卦象的内容，便可以忘掉卦爻辞了。既然卦爻象及其所取的物象是用来保存卦义的，“寻象以观意”，既得卦爻之义，便可以忘掉卦爻象了。例如既得龙象，“潜龙勿用”之言可忘；既得乾健之义，其龙象可舍。这如同捕到鱼兔一样，筌蹄便可弃而不用了。所以要忘言，忘象，因为言对象说，象对意说，言和象都是一种工具。既然是一种工具，停留或拘泥于卦爻辞上，并不能得到卦爻象；停留或拘泥于卦爻象上，并不能得到卦爻义。此即“存言者，非得象者也。存象者，非得意者也”。此处所说的“存”，乃把持不放之意，同上文所说的“象者所以存意”的“存”，意义不尽同。王弼此说，是其“象生于意”的逻辑思维进一步的展开。因为象本来是表现意的，乃义之所生，所以得意之后，自然可以忘掉象。为什么必须要忘掉呢？下文进一步解释说：

象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也。言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则忘象乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。重画以尽情，而画可忘也。

“所存者乃非其象”是说，所存的不是原来意义的象，即不是用来表现义理的象。如龙象生于刚健之义，是用来表现刚健的，如果拘泥于龙象不放，以为刚健只限于龙象，则失去了假龙象以显义的作用，此即“所存者乃非其象”。“所存者乃非其言”，语义同。此段话是说，执着在卦爻象上，反而有碍于得意；执着在卦爻辞上，反而有碍于得象。所以要求得对卦义的真正理解，必须忘言，忘象，此即“得意在忘象，得象在忘言”。此“在”字，是强调必须忘掉。不仅要忘掉卦画所取的物象，连卦画本身也应忘掉。此即本文中结尾语所说：“忘象以求其意，义斯见矣”。“意”指卦义和对卦义的理解。

以上是王弼“得意在忘象”说的内容。此文虽然亦讲“得象在忘言”，但其目的还是为了说明“得意在忘象”，所以文章归结为“忘象以求意”。从易学史上看，王弼第一次辩论了言象、意三者的关系，其结论是卦义是第一性的东西。言和象都居于次要的地位，是为卦义服务的。但是由于他轻视卦象，在老庄学说的影响下，终于将取义说引向“忘象以求意”的玄学道路。《老子》的哲学是鄙视有形有象的事物的，以无形无名的“道”为有形有象的根本。如王弼于《老子指略》中所阐发的：“形必有所分，声必有所属。故象而形者，非大象也；音而声者，非大音也。”其所追求的“大象”，“大音”，实际上是无象、无声的虚无本体。认为只要抛开物象，才能把握本体，所谓“道不可体，故但志慕而已”（《论语释疑·述而》）。“不可体”，是说，不是通过物象可以把握到的。“志慕”是说，凭内心的领会。他以此种观点，解释易学中的象和义的关系，自然得出“忘象以求意”的结论。这个结论，不是从《易传》中

直接引伸出来的。在易学史上，主取义说者并非都讲忘言、忘象。忘象说乃王弼易学的一大特征。

从哲学史上看，王弼的“得意在忘象”说，涉及到物象同其义理的关系问题。言、象、意，就其哲学意义说，言指名言概念；象指事物的形象，现象；意指事物的本质、规律及其对本质的认识。王弼认为，本质的东西隐藏在现象之后，现象只是本质表现自己的形式，拘泥于现象则不能认识本质。如同执着于龙马之象，不会认识乾健坤顺之义一样。就这一点说，王弼看到了本质和现象的区别，认为探讨本质的东西，不能受现象的迷惑；所谓“存象者非得意者也。”这是其易学哲学中的合理因素。但是，他把现象看成是筌蹄一类的工具，认为认识到本质后，便可以抛弃物象，进而认为只有忘掉物象才能真正认识其本质。这又把现象和本质相割裂，即把本质和现象的差别片面夸大，结果又导致在物象之外把握本质的结论。此即后来的唯物主义者所批评的“象外求道”说。象外求道，是唯心主义唯理论的一种形式，同汉代的经验论相对立的。也是王弼玄学认识论的特征之一。

但是，王弼的“忘象以求意”说，同老庄哲学的认识论又不尽同。老庄不仅鄙视感觉经验，而且鄙视理性思维，认为“道”作为世界的本原，要靠一种神秘的智慧去体验，《老子》称之为“玄览”，庄子称之为“心斋”、“坐忘”。而王弼玄学则靠理性思维的能力，即所谓“明理”。其在《老子指略》中说：

又其为文也，举终以证始，本始以尽终；开而弗达，导而弗牵。寻而后既其义，推而后尽其理。善发事始以首其论，明夫会归以终其文。故使同趣而感发者，莫不美其兴言之始，因而演焉；异旨而独构者，莫不说其会归之征，以为证焉。夫途虽殊，必同其归；虑虽百，必均其致。而举夫归致以明至理，故使触类而思者，莫不欣其思之所应，以为得其义焉。

此段话，是王弼对《老子》一书的领会。认为《老子》要人们“寻而后既其义，推而后尽其理”，即通过逻辑的推演去把握其共同的和最高的原理。这段话，不仅是借用易学的语言，也是以易学中的取义说，解释《老子》的学说，其结果在认识论上又将老庄学说引向了唯心主义唯理论。这说明王弼玄学也是老庄哲学与其易学相结合的产物。王弼的忘言，忘象说虽然是唯心主义的，但他所提出的问题，对魏晋玄学中的言意之辩，宋明哲学中的理事之辩都起了深刻的影响。

5. 释大衍义 王弼对《系辞》说的“大衍之数五十，其用四十有九”，作了一种新解释，提出了自己的太极观。其太极观具有鲜明的玄学的特色。其对太极的解释，保存在韩康伯的《系辞注》中，王弼说：

演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有。故常于有物之极而必明其所由之宗也。

“天地之数”，按韩康伯注，天数五为奇，地数五为偶，天地之数即天奇地偶之数。“演天地之数”，是说，推演天奇地偶之数，为七八九六之数，此种推衍则依赖于五十之数。王弼以此解释“大衍之数五十”。他以“其一不用”，解释“其用四十有九”，以此不用之“一”为太极，是出于马融说：“易有太极，北辰是也……北辰居位不动，其余四十有九，转运而用也”（《周易正义》引）。王弼的“其一不用”说来于“北辰居位不动”说。但王弼对“一”或太

极内容的解释，则与汉易不同。马融则以北极星为太极，郑玄则以元气为太极，都是同汉易的卦气说联系在一起的。王弼于易学中排斥取象说和卦气说，既不以太极为物象，也不以太极或一为数学上的一。因为数学上的一仍有形象可说，既有形象可说，则不能成为太极。此即“不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。”这两句话，就筮法说，此“一”不参与揲蓍的过程，此即“不用”，但其功用却体现在整个揲蓍求卦的过程中，此即“而用以之通”。此“一”，由于它本身不是数，六七八九之数才因此而形成，此即“非数而数以之成”。这实际上是说，如果此“一”参与揲蓍求卦的过程，那就成为大衍之数其用五十，结果得不出六七八九之数，卦象也就不能形成了。所以说“四十有九，数之极也”。是说，揲蓍只能以四十九为其极限。下文，王弼从其哲理的高度作了论述。他把筮法中的“一”或太极看成是世界的本原即“无”，把四十九根蓍草之数看成是天地万物，即他所说的“有”，“有”指个别存在的东西。认为作为世界本原的“无”，是不能用“无”来说明的，必须凭借有形有象的具体的事物显示其作用，如同筮法中的“一”，总是通过四十九根蓍草数目及其变化来显示自己的功绩一样，此即“无不可以无明，必因于有”。最后得出结论：要在个体事物的极限处，穷尽处，即在个体事物之上，就筮法说，在四十九数之上，来指明个体事物的由来及其赖以存在根据，此即“常于有物之极，而必明其所由之宗也”。显然，这是以其玄学中的“无”来解释筮法中其一不用的“一”和易学中的太极。

王弼的太极观，在易学史上说，是以汉易的太极观的否定。既否定了太极元气说，同时也否定了以太极为北极星神的太乙说。这是王弼易学排斥汉易中象数之学的一种成果。从哲学史上看，王弼通过对大衍之数的解释，以太极为世界本原，进而将太极观念玄学化，视其为虚无实体，一方面打击了《易纬》中的有神论，另一方面也反对了汉易中以太极为原初物质的唯物主义观点。其所说的虚无实体，实际上是一种逻辑上虚构的观念，即无任何质的规定性的最抽象的逻辑概念，不过，王弼将其实体化了。他以此解释太极这一哲学范畴，正是其客观唯心主义思维路线在易学哲学中的表现。将筮法中的太极实体化始于汉易，将此实体观念化则始于王弼。王弼将太极视为虚无实体，除受其玄学的影响外，也是从《易纬》太易说和郑玄对《易纬》注释中如以数起于无的观点引伸出来的。此点，前面已讨论过，这里不再重复了。

近人关于王弼易学的研究，有一种看法，认为王弼的大衍义是讲本体论，并且认为王弼主张本体只能存于万事万物之中，而不在万事万物之上，所谓“体用一如”，不容分割。所引的证据之一，即王弼大衍义所说“无不可以无明。必因于有。故常于有物之极，而必明其所由之宗。”王弼借其大衍义讲玄学本体论，这是无可非议的。但由此认为其本体论的特点是主张本体即太极不能脱离天地万物或四十九之数而存在，这是一种误解。理由有二：其一，在易学史上，凡是把大衍之数中其一不用的“一”，视为单一的“一”，置于四十九之数之外，不参与揲蓍过程中数目的变化，并以此“一”为太极，在哲学上，大都以太极为居于天地万物之先或之上的实体，如《易纬》的元气说，马融的北辰说。王弼以其一不用之其“一”，居于四十九数之外，不参与揲蓍数目的变化，即以此“一”为单一，正是继承了汉易的传统，不同的是，以此单一为“无”而已。因此，其所说的太极本体，乃居于天地万物之上的实体，其自身并不依赖于天地万物而存在。王弼玄学认为，天地万物皆以此一为体，所谓“万物万形，其归一也”（《老子注四十二章》），是说，万物依靠此“一”而存在。但万物归一，不等于一归万物。就其释大衍义说，此实体并没有下降到天地万物之中，它居于“有物之极”，并非居

于万物之中。有一种意见，认为王弼以“一”为无，“无”居于四十九数目之中，其总数仍是四十九，以此证明其不用之一，存于四十九数目之中。这是以王弼讲的“无”为数学上的零，其哲学的意义是不存在。此是取郭象义解释“无”，显然，不是王弼玄学的观点。还有一种意见，认为王弼以一或太极为体，以四十九之数或天地万物为用，太极和天地万物是体用关系，如同波水关系一样不能分离。这又是以佛教哲学中的本体论解释王弼的太极说。总之，这些说法，都不符合王弼于大衍义中所说的“其一不用”的“一”。把筮法中其一不用的“一”，看成是一种整体观念，理解为“合一”或“混一”，即以五十或四十九之数的总合为“一”，那是后来的易学家的任务。其二，王弼所说的“无不可以无明，必因于有”，是就“无”的作用和人们对“无”的体认说的，即“无”要通过“有”方能显示其成就万有的功绩，不是说“无”作为万有的主体，其存在必须依赖有。“因于有”，并非“存于有”。王弼于《老子注》一章中说：

凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也。言道以无形无名始成，万物以始以成，而不知其所以，玄之又玄也。

所谓“为万物之始”，即万物未形成以前，“无”作为实体已先存在了。这同他所说的“其一不用”的“一”，居于四十九数之上是一致的。王弼的后学韩康伯于《系辞注》中注太极说：“夫有必始于无。故太极生两仪也。太极者无称之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也。”所谓“取有之所极”，即王弼所说“常于有物之极”，指有之穷尽处。其以太极为“无”，先于两仪而存在，即本于王弼义。又南齐顾欢，注“其用四十有九”说：“立此五十数以数神，神虽非数，因数而显，故虚其一数，以明不可言之义”（《周易正义》引）。此亦本于王弼大衍义，以不用之“一”，为数外之神，借数以显示其功用。正因为如此，王弼派的太极观，到宋明清时期遭到了程朱派和王夫之等人的批评。

以上五点，乃王弼以玄学解易的突出例子。王弼的这些解释，从哲学史上看，同汉易以卦气说为主体而形成的哲学体系有很大的差别。总的倾向是，对《周易》原理的理解，进一步抽象化或逻辑化了。如对乾坤阴阳的解释，仅取其健顺、动静之义，不以乾坤为天地，亦不以阴阳为日月寒暑。对太极的解释，取象数之极尽处，即超越象数之义，不以太极为元气，亦不以太极为北辰。这种探讨事物的抽象原则的学风，对宋明时期易学哲学中唯心主义流派起了深刻的影响。程朱派的理学，以理为最高的范畴，就是通过对王弼易学的批判继承，即抛弃其中的老庄观点，继承其追求义理的思想路线而形成和发展起来的。

由于王弼易学开创了以义理解易的新风气，对晋唐易学的发展影响颇大。唐孔颖达于《周易正义序》中说：“唯魏世王辅嗣之注，独冠古今。所以江左诸儒，并传其学。河北学者罕能及之。”从而王弼的《周易注》被官方定为正统的易学。明末黄宗羲评论说：“有魏王辅嗣出而注易，得意忘象，得象忘言，日时岁月，五气相推，悉皆摈落，多所不关，庶几潦水尽寒潭清矣。顾论者谓其以老庄解易，试读其注，简当而无浮义，何曾笼络玄旨。故能远历于唐，发为正义，其廓清之功，不可泯也”（《象数论序》）。黄氏认为，王弼易学“何曾笼络玄旨”，这是误解。但他所以如此评论，主要是赞扬王弼《周易注》“简当而无浮义”，对汉易的象数之学，有“廓清之功”。这种评论是中肯的。宋明易学中的义理学派就是继承和发扬了这一传统，将古代易学哲学的发展推向了一个新的阶段。

## 二、清和有思理的《系辞注》

魏晋玄学家关于《周易》的解说和注释，现保存下来的完善的本子，除王弼的《周易注》外，则为晋韩康伯的《系辞注》。王弼注未及《系辞》等传，韩康伯补之。唐孔颖达将此二注合在一起，收入《周易正义》中，成为王弼派易学的代表作。

在曹魏时期，王肃和王弼倡导的义理学派，特别是王弼的易学，对汉易来说，是一种新的流派，在魏晋时期影响很大。但是，汉易中的象数之学，并未因此中断，魏晋时期仍很活跃。东晋张璠著有《周易集解》，《经典释文》引其《序》，列解易者有二十二家，其中魏晋以来有史料可查的，有向秀、荀爽、王宏、阮咸、王济、樊肇、邹湛、张轨等十八人。这些人的著作，皆已失传。就现传下来的片断材料看，此时期的易学家，大致分为两大流派，即义理学派和象数学派，而且相互展开了辩论。如王济，史称“好谈，病老庄，常云：见弼易注，所悟者多”（《三国志·钟会传》注引），属于义理派。关于象数学派可以荀氏家族的易学为代表。荀爽的从孙荀爽，其史荀融，荀爽的从孙荀爽皆通晓易学。荀爽有难钟会《易无互体论》（见《晋书·荀爽》传），荀融有难王弼《易大衍义》（见《三国志·钟会传》注引），荀爽著有《易学》或《周易注》。就其同钟会和王弼的辩论看，其易学是继承荀爽的传统，讲互卦气、卦变等。《隋志》所载的《荀爽九家注》，集两汉以来象数学派解易的成果，当出于荀爽后代之手。后期的象数学派以东晋干宝的易学为代表，史称其“性好阴阳术数，留思京房，夏侯胜等传”（《晋书·干宝传》）。就其《周易注》的佚文看，其易学虽吸收了义理学派的一些观点，但其解易的总的倾向，是继承京房以来汉代易学的传统。如八宫说，纳甲说，卦气说，互体说，五行说，八卦休王说，皆为干宝易注所吸收。此时期的象数学派的特点是，不满意以老庄玄学观点解易。如干宝抨击老庄思潮说：“学者以老庄为宗而黜六经，谈者以虚薄为辩而贱名俭”，“是以目三公以萧杌之称，标上议以虚谈之名”（《晋纪总论》《文选》四十九）。因此，其注《序卦》文“有天地然后万物生焉”说：

物有先天地而生者矣，今正取始于天地，天地之先，圣人弗之论也。故其所取法象，必自天地而还。老子曰：有物混成，先天地生，吾不知其名，强字之曰道。上系曰：法象莫大乎天地。庄子曰：六合之外，圣人存而不论。春秋谷梁传曰：不求所知不可知者，智也。而今后世浮华之学，强支离道义之门，求之虚诞之域，以伤政害民，岂非谗说殄行，大舜之所疾者乎（《周易集解》引）。

引《春秋·谷梁》语，见隐公三年；引大舜语，见《尚书·舜典》。此是据老庄和儒家典籍，认为天地之先的状况非人力所能知，论证天地为万物的根本。“浮华之学”，指老庄玄学，以虚无为天地之根源。干宝认为此派的易学乃虚诞之言，是圣人所反对的。这段话，也是对王弼太极说的批评。可以看出，魏晋时期易学中象数派和玄学派的斗争是很尖锐的。这一斗争，不仅是关于《周易》体例的理解问题，也涉及到易学中的哲学问题。魏晋时期的象数派，虽然在理论上并无新的建树，包括干宝易学在内，但对玄学派的易学却是一大威胁，韩康伯就是在干宝以后，进一步阐发了王弼派的观点，同魏晋以来的象数派展开了斗争，成为继王弼以后，玄学家解易的代表人物。

韩康伯，名伯，字康伯，乃殷浩之外甥，史称“清和有思理，留心文艺”（《晋书·韩伯



传》),常与王坦之等人辩论,亦玄谈家。王坦之著有《公谦论》,认为“公道体于自然”,“谦义生于不足”(《晋书·王坦之传》),区别公和谦。韩伯作《辩谦论》,认为谦逊亦美德之一,依《周易》谦卦义和《老子》“贵以贱为本”义作了答辩。看来,其学风同王弼一样,揉合易老,其《系辞注》可以说对王弼易学的发展。韩伯注《系辞》等传,不仅引王弼《周易注》和《略例》文,而且在理论上也有新的阐发。他进一步排斥了汉易中的象数之学,依筮法中的取义说,从义理的角度说明《周易》的原理,进而将易理玄学化,使《周易》成为“三玄”之一。他以义理解释《易传》中的范畴、概念,力图摆脱古代的占筮迷信和汉代的占候之术,对宋明易学中义理学派的形成同样起了重要的影响。本节所引韩注,依《十三经注疏》本,并参考《周易集解》本。

### (一) 论《周易》的性质

王弼的《周易注》和《略例》,是通过对六十四卦卦爻辞和占筮体例的解释表达其易学观。而韩注,依《系辞》等文,对王弼的易学观,从易理的高度作了概括和阐发。其对六十四卦的解释,同王弼一样,坚持取义说。如对《系辞》中观象制器的解释,皆主取义说。其注日中为市,取之于噬嗑说:“噬嗑,合也。市人之所聚,异方之所合,设法以合物,噬嗑之义也。”此为噬嗑为聚合之义。释剡木为舟,取诸涣说:“涣者,乘理以散通也。”此以涣为散通之义,解《系辞》文“舟楫之利以济不通”。其释服牛乘马,取诸随说:“随,随宜也。服牛乘马,随物所之,各得其宜也”。此以随卦为随宜之义,解释“引重致远,以利天下”。其注圣人易之以宫室,取诸大壮说:“宫室壮大于穴居,故制为宫室,取诸大壮也。”此取大壮卦之义理解圣人发明宫室。其注圣人易之以书契,取之于夬说:“夬,决也。书契所以决断万事也”。此以夬卦为断决义,说明圣人发明文字的意义。以上这些,都排斥取象说。在韩伯看来,《系辞》所谓“观象”,是观卦象中之义理。因此,其对《说卦》中的取象说,如乾为马,坤为牛等,皆不加注释。反之,对《序卦》中的取义说,则详加阐述。如注屯卦说:“屯,刚柔始交,故为物之始生也。”注讼卦说:“夫有生则有资,有资则争兴也。”其注坎卦说:“过而不已,则陷设也。”注离卦说:“物穷则变,极陷则反所丽也。”其注革鼎两卦,则取王弼注:“鼎所以和齐生物;成新之器也,故取象焉”,是说鼎之物象,来于其成新之义。值得注意的是,《序卦》则以乾坤为天地,以咸卦为男女,对乾坤和咸卦则主取象说,提出“有天地然后有万物,有万物然后有男女”。韩伯对此评论说:

凡序卦所明,非易之经也。盖因卦之次,托以明义。咸柔上而刚下,感应以相与,夫妇之象莫美乎斯。人伦之道,莫大乎夫妇,故夫子殷勤深述其义,以崇人伦之始,而不系之于杂也。先儒以乾至离为上经,天道也;咸至未济为下经,人事也。夫易六画成卦,三材必备,错综天人以效变化,岂有天道人事偏于上下哉!斯盖守文而不求义,失之远矣。

韩氏此段评论,其义有二。其一,主取义说,以咸卦为刚柔相感应之义,即以咸为感,认为夫妇之象是取法于刚柔相感,孔子“述其义,以崇人伦之始。”“不系之于杂”,“杂”谓物象交错,指取象说。如郑玄注咸卦说:“咸,感也。艮为山,兑为泽,山气下,泽气上,二气通而相应,以生万物”(《周易集解》引)。韩氏认为,此即系之于杂。又干宝法《系辞》“六爻相杂”说,“一卦六爻,则皆杂有八卦之气。”其注“爻有等,故曰物”说:“爻中之义,群物

交集，五星四气六亲九族福德刑杀，众刑万类，皆来发于爻，故总谓之“物也”（《周易集解》引）。韩伯所说的“杂”，即指卦气，爻辰，纳甲，五行等说。其二，认为《序卦》所说的六十四卦的顺序，并无内在的联系，非《周易》的要旨，其目的是借卦的次序说明六十四卦的卦义，所谓“托以明义”。进而批评了《易纬·乾凿度》的卦序说，即以上经为讲天道，以下经为讲人道。又干宝注《序卦》“有天地然后有万物”一段话说：“上经始于乾坤，有生之本也；下经始于咸恒，人道之首也。易之兴也，当殷之末世，有妲己之祸。当周之盛德，有三母之功。以言天不地不生，夫不妇不成，相须之至，王道之端”（《周易集解》引）。此是取《易纬》义。《易纬》和干宝注，主取象说，以乾坤为天地，以咸恒为男女，以天地为万物之本，人类之源。韩伯认为此是“守文而不求其义”，不知卦义为刚柔相感，将天道和人事割裂。可以看出，韩注是同干宝注对立的，表现了义理派同象数派的分歧。他从取义说出发，对《周易》的性质，继王弼之后，作了新的阐发。其要点有：

1. 八卦备天下之理 王弼曾说：“物无妄然，必由其理。”韩氏认为，八卦和六十四卦以及卦爻辞具备天下之理，《周易》乃明理之书。其注《系辞》“因而重之，爻在其中矣”说：

“夫八卦，备天下之理而未极其变，故因而重之以象其动。用拟诸形容，以明治乱之宜；观其所应，以著适时之功，则爻卦之义所存各异，故爻在其中矣。”

此是说，八卦之象已备天下之理，但还不能穷尽事物的变化，所以重为六十四卦，每卦六爻用来象征事物变动之理，以明人事治乱之义以及因时而动的功效，所以爻义各有不同，此即“爻在其中矣”。总之，认为卦象和爻象是用来表达天下之理及事物变易之理的。因此，其注《说卦》“八卦相错”说：“易八卦相错，变化理备。”其注《系辞》“天下之至赜而不可恶也”说：“易之为书，不可远也。恶之则逆于顺，错之则乖于理。”注“拟议以成变化”说：“拟议以动，则尽变化之道。”此亦是说，《周易》一书，备天下之理，人们不能鄙视其至赜之理，不能违背其理，应按其变化的法则而行动。又其注《系辞》“夫易彰往而察来，而微显阐幽”一节说：“易无往不彰，无来不察。而微以之显，幽以之阐。”“微”和“幽”都是指事物之理说的。其注“其事肆而隐”说：“事显而理微也。”此是以事为显，以理为微，认为卦爻辞讲的事件隐藏着事物之理。其注“其称名也小，其取类也大”说：“托象以明义，因小以喻大。”是说卦爻辞中的名称，是假借物象，以显明义理，借小事以说明大道理。其注“开而当名，辨物正言，断辞则备矣”说：“开释爻卦，使当其名也。理类辨明，故曰断辞也。”此是说，卦爻之义与其名称是相符的。辨别一类事物之理，就是“断辞”。意思是说，吉凶的判断，来于辨别事物之理。总之，认为《周易》的名称，辞句都是用来表达事物之理的。其在《辩谦论》中说：“夫寻理辩疑，必先定其名分所存。所存既明，则彼我之趣可得而详也。夫谦之为义，存乎降己者也。以高从卑，以贤同鄙，故谦名生焉。”又说：“故惩忿窒欲，著于损象；卑以自牧，实系谦爻”（《晋书·韩伯传》）。这是说，辩论是非，首先要从分析名言即概念入手。“谦”之为德，就其概念说，即“降己”之义。谦卦之名，涵蕴“卑以自牧”之理，如损卦之象，涵蕴“窒欲”之理一样。此是以玄学家的“辨名析理”的观点，理解《周易》的卦爻辞，从而以《周易》为明理的典籍。因此，其注《系辞》“范围天地之化而不过”说：“范围者，拟范天地而周备其理也。”其注“夫易，何为者也？”说：“言易通万物之志，成天下之务，其道可以覆冒天下也。”其注“退藏于密”说：“言其道深微，万物日用而不能知其原，故曰退藏于密，犹藏诸用也。”以上都是说，天下之理和变化之道，隐藏在事物的深处，但包罗在卦爻

象和卦爻辞之中，通过《周易》可以掌握事物之理。总之，韩伯认为《周易》一书是“托象以明义”，人们应在事象的背后探求其义理，所谓“微以之显，幽以之阐”。这同汉易从象数的角度理解《周易》的法则是不同的，鲜明地表现了义理派易学观的特色。

2. 乾坤皆恒一其德 王弼以乾坤为健顺之义。韩伯依此，解释《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣”说：“乾坤其易之门户。先明天尊地卑，以定乾坤之体。”是说，乾坤两卦乃《周易》的根本，懂得天以刚健而尊，地以柔顺而卑，就可确定乾坤的意义了。意思是，乾坤之体制取自天地的尊卑之义。其注《系辞》“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜”说：“乾刚坤柔，各有其体，故曰拟诸形容。”意思是说，乾坤以刚柔为其体制，是取自事物之义理，不是取其形象。孔疏说：“见此刚理，则拟诸乾之形容；见此柔理，则拟诸坤之形容也”。据此，他注《系辞》“夫乾，其静也专，其动也直”一段话说：

乾统天首物，为变化之元，通乎形外者也。坤则顺以承阳，功尽于己，用止乎形者也。故乾以专直，言乎其材；坤以翕辟，言乎其形。

这是说，乾为专一，刚直，所以能统率天，居万物之首，为变化之始，其作用是使万物始有其材质，获得其性命，此即“通乎形外者也”。坤为柔顺，承受乾开创万物的事业，使气收敛和敞开，即一翕一辟，万物因而具有形体，此即“用止乎形者也”。此段话，也是对乾坤二元的解释，即以乾元为刚直，万物赖以开始；坤为柔顺，万物赖以成形。其所说的乾健坤顺，都是就始万物和生万物的德性说的。所以其注《系辞》“阖户谓之坤，辟户谓之乾”说：“坤道包物，乾道施生。”所谓“道”，即指健顺之理或原则说的。此种说法，与汉易不同。如虞翻注说：“从巽之坤，坤柔象夜，故以闭户也。”“从震之乾，乾刚象昼，故以开户也”（《周易集解》引）。此是以卦变说和取象说解释乾辟坤阖。由于韩伯以乾坤为健顺之理，进而又以简易，解释乾坤的性质。其注《系辞》“夫乾，确然示人易矣；夫坤隤然示人简矣”说：

确，刚貌也。隤，柔貌也。乾坤皆恒一其德，物由以成，故简易也。

“恒一其德”，是说乾坤以刚柔为其永恒的德行。认为乾坤以刚柔生成万物，所以其理又简又易。其注《系辞》“乾以易知，坤以简能”说：“天地之道，不为而善始，不劳而善成，故曰简易。”此是说，天地以乾健坤顺之德行化育万物，不为而成，所以称为简易。由此，得出结论：乾坤简易乃事物形成的基本原则。其注《系辞》“易简而天下之理得矣”说：

天下之理，莫不由于易简，而各得顺其分位也。

其注《系辞》“天下之理得，而成位乎其中矣”说：

成位至立象也。极易简，则能通天下之理；通天下之理，故能成象并乎天地。言其中，则并明天地也。

“成位”，指成就圣人之位；“立象”，指确立卦象。以上是说，天下之理皆出于乾易坤简即健顺之德，所以事物各得其分位。圣人穷尽易简的法则，则能通晓天下之理，于天地之中，设立卦象，便能与天地并立，而成位其中了。韩伯的这些辩论，总起来说，是以乾健坤顺为抽象的原则，统率一切具体的物象，所以称其为简易。韩氏此说，同汉易亦不同。如《九家易》解“乾知大始”说：“始谓乾稟元气，万物资始也。”荀爽注“坤化万物”说：“物谓坤任育体，万物资生。”虞翻注“乾以易知，坤以简能”说：“阳见称易，阴藏为简，简阅也。乾

息昭物，天下文明，故以易知。坤阅藏物，故以简能矣”（以上皆见《周易集解》引）。这都是以元气和阴阳二气说解释乾坤简易。而韩伯则主取义说，以乾坤为抽象的原则。他以无为而自然，解释“简易”，又是取老庄义，解说《周易》的原理。

由于乾坤以刚柔之德统率天地万物，韩伯进而认为一切事物的变化过程都基于刚柔变易之理。其注《系辞》“刚柔者，昼夜之象也”说：

昼则阳刚，夜则阴柔。始总言吉凶变化，而下别明悔吝、昼夜者，悔吝则吉凶之类，昼夜亦变化之道。吉凶之类则同因系辞而明，变化之道则俱由刚柔而著。

此是说，悔吝之辞属于吉凶之类，昼夜之象基于变化之道，有刚柔变易方有变化之道，昼夜的变化乃刚柔变易的一种形式。此种说法，同样把刚柔变易的法则置于第一位。又其注《系辞》“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”说：

精气细蕴，聚而成物，聚极则散，而游魂为变也。游魂，言其游散也。尽聚散之理，则能知变化之道，无幽而不通也。

以气之聚散解释“精气为物，游魂为变”，见于郑玄注。但郑注又以五行生成说解释之，韩注则抛弃了其五行说，以“聚散之理”，解释“变化之道”。认为气之聚散，本于聚散之理，知聚散之理，则懂得生命变化之道，贯通于幽明之中。幽指气散而为鬼。此是以聚散之理解释鬼神，同汉易以象数释鬼神是不同的。

总起来说，韩伯把乾刚坤柔视为居于事物背后从而支配事物生成和变化的原理。他以此解释《周易》的基本法则，是对王弼易学进一步的发挥。

3. 非忘象无以制象 韩伯认为，《周易》乃明理的典籍。但《周易》除讲义理外，还讲象和数。理、象、数，三者又有什么关系呢？关于此问题，韩伯阐发了王弼的观点，认为理是象数的根本。他不否认筮法中的象和数。其注《说卦》文“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”说：

卦，象也。著，数也。卦则雷风相薄，山泽通气，拟象阴阳变化之体；著则错综天地参两之数。著极数以定象，卦备象以尽数。故著曰参天两地而倚数，卦曰观变于阴阳也。

他以参为奇，两为偶；七九为阳数，六八为阴数。认为卦象效法阴阳二气的变化，著数来于天地奇偶之数。就成卦的过程说，以奇偶之数确定一卦之象，卦象又具备奇偶即六七八九之数，此即“著极数以定象，卦备象以尽数。”韩伯认为，象和数对判断吉凶都是不可缺少的。其注《系辞》“神以知来，知以藏往”说：“著定数于始，于卦为来。卦成象于终，于著为往。往来之用相成，犹神知也。”此是以著数和卦象相辅相成，说明《周易》能预知未来之事。但是，韩伯认为，著数和卦象，都是有形之物，属于形器的领域，是用来显示易理的，乃易理之用。而易理自身则是超越象数的。正因为其超越象数，方能统率象和数。其注《系辞》“非天下之至精”和“非天下之至神”说：

夫非忘象者，则无以制象。非遗数者，无以极数。至精者无筹策而不可乱，至变者体一而无不周，至神者寂然而无不应。斯盖功用之母，象数所由立。故曰非至精、至变、至神，则不可得与于斯也。

这是对《系辞》所说《周易》乃“天下之至精”，“天下之至变”和“天下之至神”的解释。他认为，《周易》所以为天下之至精，不分远近幽深，能知未来；所以为天下之至变，以阴阳奇偶之数，成天地之文，定天下之象；所以为天下之至神，无思无为，感而遂通天下之事，就是因为它超越象和数，其自身非象、非数，所以能驾御象数，预知未来。此即“非忘象者，则无以制象。非遗数者，无以极数。”正因为如此，《周易》虽无筹算，却有规则；以一为体，其变通无不周遍；寂然不动，但有求则无不应。此无象非数之主体，乃《周易》发挥其功用的根源，亦是象数形成的基础，此即“斯盖功用之母，象数所由立。”此无象非数的主体是什么呢？其下文注“夫易，圣人之所以极深而研几也”说：

极未形之理则曰深，适动微之会则曰几。

此是说，圣人所要穷尽的是易之理，理是无形的，超于象数之外，所以称之为幽深。可以看出，韩伯终于将易之理，看成是象数的根本。借用后来的易学家的话说，其观点是，有理而后有数，有数而后有象，或者说，以理为体，以象数为用。这对汉易的象数之学是一个打击，也是对王弼的大衍义“非数而数以之成”的阐发。

4. 体神以明理 易之理既然超越象数，人们如何去认识它？韩伯提出以神明理的说法。其注《系辞》“精义入神，以致用”说：

精义，物理之微者也。神寂然不动，感而遂通，故能乘天下之微，会而通其用也。

“感而遂通”以下两句，李氏《周易集解》引作“理入寂一，则精义斯得，乃用无极也。”他以“物理之微”解释“精义”。认为事物之理要靠人的精神去感应和掌握，此即“精义入神，以致用，”所以要靠精神去把握，因为理是无形的，其注《系辞》“几者，动之微”说：

几者，去无入有，理而无形，不可以名寻，不可以形睹者也。唯神也不疾而速，感而遂通，故能朗然玄昭，鉴于未形也。

是说，事物变化的苗头，处于有无之间，其理尚未见于形迹，无形可见，无名可以称谓，只有靠精神这面镜子去体认。但是，“朗然玄昭”，并非使用思虑，苦心追求，而是以宁静之心把握其根本原理。其注《系辞》“利用安身，以崇德”说：

精义由于入神以致其用，利用由于安身以崇其德。理必由于其宗，事各本乎其根，归根则宁，天下之理得也。若役其思虑以求动用，忘其安身以殉功美，则伪弥多而理愈失，名弥美而累愈彰矣。

按此说法，苦思苦想，得不到天下之理。因为天下之理皆有其老根，思虑所得的只是枝叶或者假象，妨碍对理的认识；如同一心追求功名，其牵累愈彰一样。其注《系辞》“天下何思何虑”说：

夫少则得，多则惑。涂虽殊，其归则同；虑虽百，其致不二。苟识其要，不在博求，一以贯之，不虑而尽矣。

此是引《老子》语，解释“一致而百虑”。认为事物的道理总是殊途而同归，穷理是穷其根本，识其要领，一以贯之，不在繁多，也就不需要思虑了。不仅不靠思虑，也不凭借物象。其注《系辞》“神而明之，存乎其人”说：

体神而明之，不假物象，故存乎其人。

“体神”，是说以精神为主体，即依靠精神，去体认事物之理，而不是通过物象，即“不假于象”，要靠人自己去领会，此即“存乎其人”。其注下文“不言而信”说：“体与理会，故不言而信也。”是说，靠精神与理相会合，不发言便取得人们的信任，这就是贤人的德行。其注《系辞》“圣人所以崇德而广业”说：“穷理入神，其德崇也。”以上这些，都是讲怎样才能认识易之理和事物之理。韩伯的这些说法，是对王弼“忘象以求意”的发展。王弼没有明言靠什么能力去求义。韩伯依《系辞》文“寂然不动，感而遂通”，提出“神”来，作为认识易理之依据。其所谓“神”，既排斥感性认识，所谓“不假于象”，又排斥理智的分析，所谓“何思何虑”，将王弼的唯理论引向了神秘的直觉主义。

总起来说，韩伯从取义说出发，进一步将《周易》的体例抽象化，追求象数背后的东西，以无形之理为《周易》的根本，认为易之理不仅是形而上的，又是超经验的，从而将易学引向了思辨哲学的道路。其对《周易》的理解，对宋明时期易学中的义理学派，起了很大影响。

## （二）易学中的玄学问题

韩康伯同王弼一样，通过对《周易》的注释，或者说，利用易学中的范畴、命题，宣扬老庄玄学。前面已经谈到，他把《周易》中的义理看成是居于象数背后和超经验的抽象原则，以此种观点解释世界，终于导出“无”为天地万物本原的结论。

1. 众之所归者一 韩伯发挥了王弼的一爻为主说，认为卦象和事物都是以一为宗。其注《系辞》“阳卦奇，阴卦偶”说：“夫少者多之所宗，一者众之所归。阳卦二阴，故为之君；阴卦二阳，故为之主。”阳卦指震三，坎三，艮三；阴卦指巽三，离三，兑三。阳卦二阴爻，一阳爻，所以称为阳卦，因为“一者众之所归”。其注“阳一君而二民，君子之道也”一段话说：

阳，君道也。阴，臣道也。君以无为统众，无为则一也。臣以有事代终，有事则二也。故阳爻画奇，以明君道必一。阴爻画两，以明臣道必二。斯则阴阳之数，君臣之辨也。以君为一，君之德也；二居君位，非其道也。故阳卦曰君子之道，阴卦曰小人之事也。

此是以阳爻为君，阴爻为臣，奇数为君，偶数为臣。阳奇所以为君，因为“君道必一”，无为而治；阴偶所以为臣，因为臣以有事代君之劳。所以二居君位，即臣居君位，乃小人之道。所谓“君以无为统众，无为则一”，则是以道家的君道无为说解释“一者众之所归”。不仅如此，韩伯还认为，事物的变动，最终也必归于“一”。其注咸卦九四爻辞“憧憧往来，朋从尔思”说：“天下之动，必归乎一。思以求朋，未能一也。一以感物，不思而至”此是说，不用思虑，事物的变动，自然归于一。其注《系辞》“天下之动，贞夫一者也”和“吉凶者，贞胜者也”说：

贞者，正也，一也。夫有动刚未免乎累，殉吉则未离乎凶。尽会通之变而不累于吉凶者，其唯贞者乎？老子曰：王侯得一以为天下贞。万变虽殊，可以执一御也。

此是说，吉凶生于变动，唯有守一，方能于生死、得失等变动中，免于吉凶之累，就是说，执一以应万变。他以贞为“一”，此“一”指顺其自然而不动情感的境界，即无为的境界。由此，他得出结论：“一”是一切事物的宗主。其注《系辞》“观其彖辞，则思过半矣”说：

夫象者，举立象之统，论中爻之义。约以存博，简以兼众，杂物撰德，而一以贯之。形之所宗者道，众之所归者一。其事弥繁，则愈滞乎形。其理弥约，同转近乎道。象之为义，存乎一也。一之为用，同乎道矣。形而上者可以观道，过半之益，不亦宜乎！

此本王弼一爻为主义，注解《系辞》文。认为“一”是统率众象的，“一”虽为简约，但却可以存博，兼众。这是因为，事物总是有形的，其理是无形的；事物愈多，其形愈繁杂；其理愈简约，则接近于道。道是无形的，无形的东西总是有形事物的宗主：“一”属于无形的世界，所以说“众之所归者一”。韩伯这里所说的：“一”，就其哲学意义说，是指统率万象使其繁而不乱的最高的原则，实际上是指作为世界本体的“道”或“无”，所谓“形之所宗者道，众之所归者一”。在他看来，“一”为无形，众为有形；事为有形，理为无形；有形的事物，总是受无形之理支配，此即一以统众。显然，这是对王弼的“无形无名者，万物之宗”的阐发。韩伯提出的“其事弥繁，则愈滞乎形；其理弥约，则转近乎道”，区别理和事，以理为形而上者，这对宋明易学中理学派的哲学也起了一定的影响。

2. 言变化而称乎神 韩伯的易学还探讨了卦爻的变化以及事物变化的原因。其变化的原因，称之为“神”。其注《说卦》“神也者，妙万物而为言者也”说：

于此言神者，明八卦运动、变化、推移，莫有使之然者。神则无物，妙万物而为言也。则雷疾风行，火炎水润，莫不自然相与为变化，故能万物既成也。

此是以变化莫测为神，并释“妙万物”为成就万物。韩伯认为，卦爻的变化以及雷风水火的变化，没有使之然者，即皆自然而然，此即“神也者，妙万物而为言者也”。其注《系辞》“知变化之道者，其知神之所为乎”说：“夫变化之道，不为而自然，故知变化者，则知神之所为。”此是以事物的变化，不为而自然为神。据此，其注《系辞》“阴阳不测之谓神”说：

神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诂者也，故曰阴阳不测。尝试论之曰：原夫两仪之运，万物之动，岂有使之然哉？莫不独化于太虚，歟尔而自造矣。造之非我，理自玄应；化之无主，数自冥运，故不知所以然而况之神。是以明两仪以太极为始，言变化而称极乎神也。夫唯知天之所为者，穷理体化，坐忘遗照。至虚而善应，则以道为称；不思而玄览，则以神为名。盖资道而同乎道，由神而冥于神者也。

“言变化而称极乎神”，《集解》本无“极”字。开头几句是说，神乃万物变化之根源，万物有形象，神则无形象可言，此即“阴阳不测”。此是以无形象之可寻解释“不测”。下文所论，有两层涵意。一层涵意是讲天地万物的变化，无使之然者，皆自造自化，不知其所以然而然，故以“神”称之。所谓“莫不独化于太虚，歟尔而自造”，本于郭象《庄子注》中的独化说。韩伯认为，所谓“独化”，一是不依人的主观为转移，所谓“造之非我”；二是无造物主支使，所谓“化之无主”。总之，是按其固有的本性运动变化，所谓“理自玄应”，“数自冥运”。天地万物所以独化于太虚，这是因为天地来于太极，太极是无形无象的，所以天地万物变化的原因亦无形迹可寻，此即“是以明两仪以太极为始，言变化而称乎神也”。另一层涵意是讲圣人的修养境界，其精神同神化合而为一。“知天之所为者”，指懂得独化的人。此种人的精神境界，与化为体，不追求其所以然，如郭象所说：“捐聪明，弃知虑，魄然忘其所为，而任其自

动，故万物无动而不逍遥也。”（《庄子·秋水注》）此即“穷理体化，坐忘遗照”。此种人的境界，可谓虚心而善应，与道同体；无思无虑，神与物冥。如郭象所说“圣人常游外以冥内，无心以顺有，故虽终日见形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若”（《庄子·大宗师注》）。所谓“由神而冥于神”，后一“神”字，指神化，即独化，谓精神同万物的变化合而为一。以上是依郭象的独化说解释《系辞》的“阴阳不测之谓神”。此种解释，显然，是把易学玄学化了。就魏晋玄学的发展说，韩伯企图将郭象崇有论中某些观点纳入王弼派贵无论的体系。从易学哲学史看，他把阴阳不测之神和神妙万物之神，同变化联系起来，所谓“言变化则称乎神”，“神”谓变化的原因，神妙莫测。这种观点，对宋明易学中的神化说起了一定的影响。

3. 论一阴一阳之谓道 《系辞》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”韩伯于此文下，未加注解。但于其它处，则作了论述。他区别道和器。其注“易有圣人之道四焉”说：“此四者，存乎器象，可得而用也。”这是以卦爻辞句，卦爻象的变化，观象制器和卜筮的活动，为形器，认为此四者乃易道之应用或表现。又注《系辞》“见乃谓之象，形乃谓之器”说：“兆见曰象，成形曰器。”此是以有形有象者为器，就筮法说，卦爻象和卦爻辞句，皆属有形有象的事物，所以称之为形器。又其注“神无方而易无体”说：

方、体者，皆系于形器者也。神则阴阳不测，易则唯变所适，不可以一方一体明。

此又是以有方、有体者为形器，认为卦爻象的变化，无固定不变的方位和形式，所以其变化为阴阳不测之神。又其注《系辞》“可久则贤人之德，可大则贤人之业”说：

天地易简，万物各载其形。圣人不为，群方各遂其业。德业既成，则入于形器，故以贤人目其德业。

此是以成就万物之形象，即“入于形器”，为贤人的德业。总之，韩伯认为，一切有形有象的事物，皆是器，器同形是联在一起的，所以称为“形器”或“器象”。可以看出，其所谓的“器”，指具体的事物，包括卦爻辞和卦爻象。关于道，他认为是无形无象的。所谓“形而上者可以观道”。他以超越形象之上的东西为道。其注《系辞》“君子上交下谄。下交不谄，其知几乎”说：

形而上者况之道，形而下者况之器。于道不冥，而有求焉，未离乎谄也。于器不绝，而有交焉，未免乎渎也。能无谄渎，穷理者乎？

此是以形而上者为道，形而下者即有形之物为器。认为不合乎道，有求于上，不免于奉承；追求器物，同下级交往，难免于轻慢。唯能穷理者，则上交不谄，下交不渎。所谓穷理，即追求道，同形器断绝。又其注《系辞》“鼓万物而不与圣人同忧”说：“万物由之以化，故曰鼓万物也。圣人虽体道以为用，未能至无以为体，故顺通天下，则有经营之迹也。”此是说，圣人的境界，如果不能以道为体，只是以道为用，才有治理天下的事迹。“经营之迹”，属于形器的领域，还不是圣人的最高境界。可以看出，韩伯的观点是贵道而贱器，以道为形器的根本。因此，他解释“一阴一阳之谓道”说：

道者何？无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。必有之用极，而无之功显，故至乎神无方而易无体，而道可见矣，故穷变以尽神，因神以明道。阴阳虽殊，无一以待之。在阴为无阴，阴以之生；在阳为无阳，阳以之成，故曰一阴一阳也。



## 第二节 扫象阐理

### ——玄学之建树与意义

中国《易》学发展到三国时期，发生了一次根本性的转变。转变的主要标志，是王弼以“扫象阐理”为宗旨的《周易》学说的兴起。这位仅度过二十四春秋的杰出《易》家所创之说，以振聋发聩的气势冲垮了两汉《易》家沿袭了四百多年的“象数”学积弊，独标新帜，改变了一代学术风气，开辟了宋代《周易》义理学之先河，并影响了中国此后一千多年《易》学发展的历史。

王弼《易》学固是独树“扫象阐理”的新帜，但他也并非全盘废弃汉代《易》学的传统学说，而是在有所继承、有所批判的前提下建立起一套清新深邃的《易》学体系。从学术源流方面寻讨，王弼《周易》学说的某些特色，如采用经传参合本《周易》、偏重于以《十翼》解经等，实是远承西汉《易》师费直之学。因此，在评述王弼《易》学的全面贡献之际，对他的学术承传问题也不可略而不述。

就王弼《易》学超越前人、独步千古的非凡建树言之，约有三个主要方面：一是改定《周易》体制，以建立阐述《易》理的基础；二是提倡“得意忘象”说，以揭明阐述《易》理的重要途径；三是推行各种条例，以深入辨析《周易》哲理的精奥义蕴。下文拟针对这三方面略作分析。

### 一、《周易》体制及阐理方式的改变

《周易》经传文字的分合体制，是《易》学史上的一个特殊现象。王弼对《周易》体制的改易更定，实为关涉到《周易》经传参合本以确定性的规范程式流传一千多年的重要问题。而王弼之改定《周易》体制，又是在沿承西汉费直、东汉郑玄的基础上完成的。

前文已述，《周易》古经原只是六十四卦符号及卦辞、爻辞。春秋战国以后出现的《易传》七种十篇，汉人称为《十翼》，原皆单行。自汉代《易》学振兴，学者遂将经传参合并行，此后《易》家所言《周易》者，通常兼及经、传。然细考流传至今的经传参合本《周易》，其编定过程，则是滥觞于西汉费直，修订于东汉郑玄，完成于三国王弼。

#### （一）援传连经始于费直

据《汉书·艺文志》著录：“《易经》十二篇，施、孟、梁丘三家。”颜师古注：“上下经及《十翼》，故十二篇。”王应麟《汉志考证》引孔颖达云“《十翼》，谓《上象》、《下象》、《上系》、《下系》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》。”由此可知，西汉施、孟、梁丘三家《易》学，兼及六十四卦和《十翼》；其治《易》之内容，既包括经传，实为《周易》的经传合编本立下重要基础。

汉代初叶，《易》立于学官者，唯杨何、施雠、孟喜、梁丘贺、京房诸家“今文”《易》。费直之学以“古文”为主，故未立学官。《汉书·儒林传》称其：“长于卦筮，亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇文言解说上下经。”（按，宋吴仁杰《集古易自序》云“《汉书》本

误以‘之言’字为‘文言’”，似可从）《艺文志》又云：“刘向以中《古文易经》（颜师古注：中者，天子之书也；言中，以别于外耳）校施、费、梁丘经，或脱去‘无咎’、‘悔亡’。唯费氏经与古文同。”陆德明《经典释文·序录》亦曰：

费直传《易》，授琅邪王璜，为费氏学，本以古文号《古文易》，无章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》、《文言》解说上下经。汉成帝时，刘向典校书，考《易》说，以为诸《易》家皆祖田何、杨叔元、丁将军，大义略同，唯京氏为异。向又以中《古文易经》校施、孟、梁丘三家之《易经》，或脱去“无咎”、“悔亡”，唯费氏经与古文同。范曄《后汉书》云：京兆陈元、扶风马融、河南郑众、北海郑玄、颍川荀爽并传费氏《易》。

显然，费《易》虽未立学官，其在民间流传至广。费直治《易》的主要特色有二：一是，以“古文”《易》为本；二是，无章句，唯以《十翼》解说经意。“古文”《易》传自先秦，盖于《十翼》文字独详，故费氏专主其说，援以解经，则经、传参合本之《周易》由是滥觞。故北宋王尧臣等撰《崇文总目》云：“凡以《彖》、《象》、《文言》杂入卦中者，自费氏始。”晁公武《郡斋读书志》亦指出：

凡以《彖》、《象》、《文言》等参入卦中，皆祖费氏。东京荀、刘、马、郑皆传其学。王弼最后出，或用郑说，则弼亦本费氏也。

所谓“自费氏始”、“皆祖费氏”，乃逆推援传连经之根源。至若费直用之《周易》本，如何将《十翼》参入经中，则因费《易》亡佚已久，未可详考。但有一点是无可置疑的，即费直以《十翼》解说经旨，传授其学，其门徒或后学必据以述作“章句”，所成“章句”中的《周易》文本体例未必一致，故当时流传之经传参合本《周易》亦必多种。《经典释文·序录》论及费氏《易》时，曾引《七录》云：“《费氏章句》四卷，残缺。”《隋书·经籍志》著录：“梁又有汉单父长费直注《周易》四卷，亡。”《旧唐书·经籍志》：“《费氏周易林》二卷，费直撰。”《新唐书·艺文志》：“《费氏周易逆刺占灾异》十二卷，费直，又《周易林》二卷。”上引资料所及，既有费氏《易》“章句”之属，又有占验之学。视《汉书》谓费直“亡章句”，可知诸书当为费氏门弟子或后学所撰。吴承仕先生《经典释文序录疏证》谓：“疑后世为费氏学者附益之。”然后学既承费《易》学说撰为“章句”，人各为例，《周易》经传次第亦纷然莫能一致；至东汉郑玄之学兴，遂更为董理，而经郑氏修订的经传参合本《周易》乃盛行于世。

## （二）郑玄对经传参合本《周易》体制的修订

郑玄初从第五元先学京氏《易》，后从马融治费氏《易》；其学虽参以京氏，实以费氏为主。故郑玄承沿费直所传《易》学，一方面创立其“爻辰”说等条例。另一方面则对费氏经传参合本《周易》体制颇作修订，使授传连经的规式初成范本。《三国志·魏书·高贵乡公传》记载曹髦与《易》博士淳于俊的一节对话云：

帝又问曰：“孔子作《彖》、《象》，郑玄虽圣贤不同，其所释经义一也。今《彖》、《象》，不与经文相连，而注连之，何也？”俊对曰：“郑玄合《彖》、《象》于经者，欲使学者寻省易了也。”帝曰：“若郑玄合之，于学诚便，则孔子曷为不合以了学者乎？”俊对曰：“孔子恐其与文王相乱，是以不合，此圣人以不合为谦。”帝曰：

“若圣人以不合为谦，则郑玄何独不谦邪？”俊对曰：“古义弘深，圣问奥远，非臣所能详尽。”

这里淳于俊言之最明者，乃郑玄合《彖传》、《象传》于经这一事实，亦即郑玄对费氏本《周易》经传次第重为修订之事。

然郑玄修订本《周易》，《彖传》、《象传》如何参入经中？经传篇次怎样更定呢？吕祖谦《古易音训》曰：“郑康成合《彖》、《象》于经，故加‘彖曰’、‘象曰’以别之，诸卦皆然。”朱震《汉上易传丛说》亦云：“自康成而后，其本加‘彖曰’、‘象曰’。”又晁说之《题古周易后》指出：郑康成学费氏《易》，其“初度乱古制时，犹若今《乾》卦，《彖》、《象》系卦之末”，“卒大乱于王弼”（《景迂生集》卷十八）。今本《周易》中《乾》卦的经传次序，为先列卦爻辞，次《彖传》，次《象传》，与其余六十三卦不同（说详下文）。则郑玄所修订《周易》体例，只将《彖传》、《象传》分割为六十四组，各附于所释之卦的卦爻辞之后；又于诸卦《彖传》、《象传》文字前增“彖曰”、“象曰”以与卦爻辞相区别。

至于经郑玄修订之后的经传参合本《周易》的全书篇次，孔颖达《周易正义》于《说卦传》疏曰：

先儒以孔子《十翼》之次，《乾坤文言》在二《系》之后，《说卦》之前，以《彖》、《象》附上下二经为六卷，则《上系》第七、《下系》第八、《文言》第九、《说卦》第十。

孔氏所言“先儒”，这里即指郑玄（惠栋《易汉学》已言及，兹不赘考）。又，《序卦》、《杂卦》当依次为第十一、第十二，因孔氏此处未疏及，故未言。据此，则郑玄修订《周易》经传之整体次序为：将《彖传》、《象传》割裂分附六十四卦的卦爻辞末，成经传六篇，又依次承以《系辞上传》、《系辞下传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》各一篇，合为十二篇。

约言之，郑玄就费直学派所传《周易》经传本重加厘订，其所为者大体三事：一曰，分《彖传》、《象传》为六十四组，附各卦经文之末；二曰，于诸卦《彖传》、《象传》前增题“彖曰”、“象曰”字样，以别于经文；三曰，定《周易》经传篇次为十二。郑玄《周易》之本，当时必有较大影响（视前引淳于俊语可知）。至王弼出，又经一度改定，遂成流传至今的《周易》经传参合本。

### （三）王弼最后改定经传参合本《周易》体制

王弼继起于郑玄之后，既亦承传费、郑《易》学，则对郑玄所修订之经传参合本《周易》的体例不能不深为关注。于是，他又经过一番考索改定，终使其书形成定本。他所改定的主要内容，体现于三方面：

其一，前文已叙，郑玄将《十翼》中的《彖传》、《象传》分割为六十四组，各附诸卦的卦爻辞后，如今本《乾》卦之例。王弼则更将《彖传》、《象传》文字再行离析，一一提前，分附于所释之卦辞、爻辞下；而《象传》又有释卦辞之《大象传》（每卦一则）与释爻辞之《小象传》（每卦六则）之分，其例如今本《坤》卦以下六十三卦的体式。故晁说之指出，分裂《彖》、《象》附经，“卒大乱于王弼”（见前文引）。而今本《周易》唯留《乾》卦仍依郑玄旧本之例，盖欲使读者明其古式。吴仁杰《集古易自序》云：“今王弼《易》，《乾》卦自《文言》以前则故郑氏本也。”胡一桂《易学启蒙翼传》引朱熹曰：“王弼注本之《乾》卦，盖存

郑氏所分之例也；《坤》以下六十三卦，又弼所自分也。”王弼既如此分裂《彖传》、《象传》，则其文本中所题“彖曰”、“象曰”亦与郑玄本有异。据前述，郑玄仅于每卦所附《彖》、《象》文前各题一“彖曰”、“象曰”；而王弼本《坤》卦以下，每卦体例则为：卦辞后附该卦《彖传》题“彖曰”，次附《大象传》题“象曰”，又次初爻爻辞后附该爻《小象传》再题“象曰”，依次二、三、四、五、上爻辞后各附《小象传》亦均题“象曰”。这样，王弼本于《坤》以下六十三卦之《象传》，因分割加细，故所增题“象曰”较郑本每卦各多六处（《坤》卦又多“用六”辞“象曰”一处）。王弼之所以如此分裂《传》文，孔颖达《周易正义》于《坤》六二《象传》说之曰：“夫子所作《象辞》（按，即《象传》），元在六爻经辞之后（按，当指郑本之例），以自卑退，不敢干乱先圣正经之辞。及至辅嗣之意，以为《象》者本释经文，宜相附近，其义易了，故分爻之《象辞》各附当爻下言之。犹如元凯注《左传》，分经之年与《传》相附。”此为王弼对《彖传》、《象传》附经体例之改定。

其二，《十翼》中有《文言传》一篇，专为阐说《乾》、《坤》两卦的象征义蕴，余六十二卦则无。郑玄经传参合本尚未将《文言传》分割，仍以完整的一篇列于《系辞下传》之后（见前文引孔颖达语）。按郑氏《易注》自隋以后渐佚，至北宋仅存一卷，《崇文总目》谓：存者为《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》四篇。王应麟《玉海》亦曰：“郑氏所注存第九，总《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》四篇。学者不能知其次，乃谓之《郑氏文言》。”据此，亦可证郑玄本尚以《文言传》自为一篇。王弼则将之割而为二，分别依附于《乾》、《坤》两卦之卦爻辞、《彖传》、《象传》之后，并各加“文言曰”以标明之。朱震《汉上易传丛说》谓：“自王弼而后，加‘文言曰’。”如此改动，遂使郑玄本列为第九之《文言》篇位空缺，而王弼本提郑本第十篇之《说卦传》为第九，郑本第十一、十二之《序卦传》、《杂卦传》亦依次改为第十、第十一。故孔颖达《周易正义》于《说卦传》又曰：“辅嗣以《文言》分附于《乾》、《坤》二卦，故《说卦》为第九。”这样，郑玄旧本十二篇之次，王弼本改作十一篇；孔颖达依王注作《正义》，其篇次一仍其旧，作十一篇。至于经传卷数，陆德明《经典释文序录》谓郑玄本“十卷”，注称“《录》一卷”，则正文只九卷（《隋书·经籍志》即作“九卷”），盖上下经六篇为六卷，《系辞传》上下篇为两卷，《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》四篇合为一卷（上引《崇文总目》录郑《易》残卷即以此四篇为一卷），故总数九卷。然《释文序录》又引《七录》云郑本“十二卷”，当以郑氏十二篇之次为十二卷。王弼注本，《隋书·经籍志》著录“十卷”，其中王注六十四卦上下经六卷，韩康伯注《系辞传》以下三卷（按，《系辞》以下王不注，《南齐书·陆澄传》载澄与王俭书谓“弼于经中已举《系辞》，故不复别注”，后世相承以韩康伯注续之），又王弼撰《周易略例》一卷，则总数虽十卷，而正文亦止九卷。唐陆德明作《周易音义》（《经典释文》第一种）、孔颖达作《周易正义》，即据王弼本九卷之例。故就卷数言，王《易》大体承郑《易》之旧计卷；但王以《文言传》纳入上经《乾》、《坤》所属卷中，故王之经传篇数与郑有异（后世传刻之《周易正义》或作十卷、十三卷、十四卷乃至十八卷，殆刻家因经传内容多寡重为分合，而诸篇次第先后均依王弼所定）。此为王弼对《文言传》篇次体例之改定。

其三，今本王弼《周易注》于六十四卦上下经分六卷，每卷题“乾传第一”、“泰传第二”、“噬嗑传第三”、“咸传第四”、“夬传第五”、“丰传第六”，各以卷首第一卦为名，与《诗经毛氏传》各卷取第一首诗名为题同例。吕祖谦《古易音训》谓此目系王弼增标，云：“今王弼注本卷首题曰‘周易上经乾传，余卷亦有‘泰传’、‘噬嗑传’、‘咸传’、‘夬传’、‘丰传’之

名；盖弼所用郑氏本，郑氏既合《彖传》、《象传》于经，故合题之耳。”王应麟《玉海》曰：“康成注本无‘乾传’、‘泰传’字，辅嗣加之，以卷首之卦题曰‘传’，离为六篇。”《四库全书提要》谓：“盖因《毛氏诗传》之体例。”（《周易注》提要）检《经典释文》作“需作第二”、“随传第三”，此两处与今本《周易注》不同。证以唐《开成石经》中《周易》上下经卷名，一一与《释文》相合，则王弼所定六卷之次及卷名似当以《释文》所述为准。故《四库提要》认为：今本《周易注》上下经六卷之次“当由后人以篇页不均为之移并；以非宏旨之所系，今亦不复追改焉。”（同前）郑玄《易注》久佚，其上下经如何分卷已不可考，但王弼因郑本之旧计卷，重为厘订，并增以“乾传第一”等卷名，以清各卷眉目，则是可信的情实。此为王弼对郑本《周易》的厘订并标立卷名。

王弼通过上述三方面对西汉费直、东汉郑玄所传《周易》经传体例的改定，使分传附经更臻细密，也为他确立“扫象阐理”的《易》学思想打下了经传内容体制的基础，终使其成为《周易》经传参合的定本流传至今。

宋代不少学者，对费直、郑玄、王弼以来《周易》经传参合本的形成颇为不满，指摘为“变乱古制”。故两宋之间，竭力否定王弼传本，试图恢复古《易》之旧者大有人在。如王洙、邵雍、吕大防、晁说之、吴仁杰、吕祖谦等人均有“古《周易》”考订本，而以大防《周易古经》、说之《考古周易》、祖谦《古易》三种影响较大。故胡一桂云：“古《易》之乱，肇自费直，继以郑玄，而成于王弼；古《易》之复，始自元丰汲郡吕微仲（大防），嵩山晁以道（说之）继之，最后东莱先生（祖谦）又为之更定，实与微仲暗合。”（朱彝尊《经义考》引）

南宋朱熹撰《周易本义》，指出：《周易》经传“凡十二篇，中间颇为诸儒所乱。近世晁氏始正其失，而未能尽合古文。吕氏又更定，著为《经》二卷，《传》十卷，乃复孔氏之旧云。”故朱子《本义》篇次，依吕祖谦所定，为上经第一、下经第二，《彖上传》第一、《彖下传》第二、《象上传》第三、《象下传》第四、《系辞上传》第五、《系辞下传》第六、《文言传》第七、《说卦传》第八、《序卦传》第九、《杂卦传》第十，凡经传十二篇。

然而，朱熹精心撰定的《周易本义》十二篇次第，刊行不久又被割乱而复成王弼既定之经传参合本（《四库全书提要》考《本义》自南宋董楷即被割乱），而明、清以来最为通行之《周易本义》的体例已大违朱子初撰时的宗旨。可见，王弼改定的经传参合本《周易》，虽非古《易》本来篇次，但由于甚便研习，且未尝更变经传本文，故颇为多数学者所接受。

## 二、得意忘象与阐理捷径

“得意忘象”说，是王弼“扫象阐理”《易》学体系中的核心纲领，也是他所倡扬的各种解《易》条例赖以推行的前提。这里试从此说的内容实质、学术渊源及多层次的深远影响等方面略为论述。

### （一）“得意忘象”说的内容实质

王弼“得意忘象”的提出，正与当时充斥于学术界的言《易》必拘泥象数，刻意求象，反使《周易》本旨隐晦的积弊针锋相对。他的主旨是强调把握《周易》象征哲学中的内在意义，而不是机械地处处寻讨一字一词的卦象依据。其说略见于他的《周易略例·明象》：

夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故

可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者，所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。

这段长论，反映了王弼“得意忘象”说的基本内涵，其中还包括此说的一个附同概念“得象忘言”。根据王弼的认识，《周易》的“象”（即卦画、爻画）是用来“出意”，《周易》的“言”（即卦辞、爻辞）是用来“明象”。因此，可以“寻言以观象”、“寻象以观意”；得其象则“言”可忘，得其意则“象”可忘。譬如《乾》卦初九之“言”（爻辞）为“潜龙勿用”，若知此爻之“象”为该卦下乾初画（即卦下第一条阳爻“一”），则“潜龙勿用”这句比喻性之“言”可忘；若知此爻之“意”指刚健元素初萌未发的情状，则借以表明此意的封象（䷀）、爻象（一）亦并可忘。

显然，王弼主张“忘言”、“忘象”的目的，并非根本否定卦爻辞（言）及卦象爻象（象）的作用，而是强调整体上领会《易》旨的一种研《易》方法。即通过卦爻辞的喻示以理解卦画、爻画之象，又通过卦象、爻象的暗示以领悟某卦某爻内在的象征旨趣——这是“得意忘象”说的最终归宿。因此，“忘言”实非“遗言”，“忘象”亦非“遗象”。考察王弼《周易注》一书，对六十四卦三百八十四爻的注释，正是充分建立在细密分析卦象、爻象及卦辞、爻辞的基础上，把一卦一爻的象征意蕴揭示得至为明澈。如《损》卦六三爻辞曰：“三人行，则损一人；一人行，则得其友。”王弼《周易注》曰：

损之为道，损下益上，其道上行。三人，谓六三以上三阴也。三阴并行，以承于上，则上失其友，内无其主，名之曰益，其实乃损。故天地相应，乃得化醇；男女匹配，乃得化生。阴阳不对，生可得乎？故六三独行，乃得其友；二阴俱行，则必疑矣。

这里，指出六三当“损”之时，居下卦兑之极，应于上九，悦而求之，但此时若偕六四、六五两阴并行以求，则有违阴阳对应之道，必损上九一阳；若六三一人独往，则与上九阴阳专情和合，故得其友朋。注文详细剖析了六三的爻象及爻辞喻意，使人明确《损》卦之“时”虽以“损下益上”为主，但不适当的“益上”，反而是“损上”之举。此即该卦《彖传》所谓“损益盈虚，与时偕行”之理。可见，王弼决非“遗言”、“遗象”以解《易》，而是从本质上挖掘“言”与“象”的内涵义旨，以达到浑然“忘象”而能“得意”的至高境界。

王弼极力提倡“忘象”以“得意”，是基于对《周易》的形式与内容作了全面深入考辨的前提下，把《周易》视为以“假象寓意”为特色的象征哲学，从而能够透过《周易》外在的喻象，揭明其内在的义旨。因此，他又对“得意忘象”说进一步总结曰：

是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？义苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂乃卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以

求其意，义斯见矣。（《周易略例·明象》）

文中所论，约含两端：一是，揭明在《周易》哲学中发挥重大作用的八卦之象可以博取众物，而八卦的象征意义则是特定不变的。如乾为健、坤为顺，其义不可改移。但乾既可象天，又可象马、君、首等；坤既可象地，又可象牛、臣、腹等。只要符合“健”、“顺”之义，乾、坤之象不妨触类而拟取。其它诸卦亦然。那么，研讨八卦之象在《周易》六十四卦、三百八十四爻中的体现，自当把握其象征意义，不可机械地执定其外象而舍本求末。二是，指摘两汉以来《易》家拘泥“象数”之学，强求卦象以牵合傅会于《周易》经义的流弊，认为出现此弊的根源是《易》家“存象忘意”所致。遂从反面印证：唯须“忘象以求其意”，才能阐明《周易》的本质义蕴。

值得注意的是，王弼在这里提出了“触类可为其象，合义可为其征”的命题，无意中与我们今天所用的“象征”（Symbol）概念不谋而合。由此，我们不禁记起德国哲学家黑格尔（G. W. F. Hegel, 1770—1831）在《美学》中论及“象征型艺术”时，对“象征”含义所作的阐释：

象征一般是直接呈现于感性观照的一种现成的外在事物，对这种外在事物并不直接就它本身来看，而是就它所暗示的一种较广泛较普遍的意义来看。因此，我们在象征里应该分出两个因素，第一是意义，其次是这意义的表现。意义就是一种观念或对象，不管它的内容是什么；表现是一种感性存在或一种形象。（朱光潜译黑格尔《美学》第二卷，商务印书馆1979年版）

黑格尔此说的可取之处在于，把“象征”剖析为“表现”和“意义”两个因素，并明确揭示：象征所“表现”的外在效果是可感知的“形象”；而这一“表现”的内在目的，却不停留于形象“本身”，乃在于“较广泛较普遍的意义”，即其本旨在于暗示形象之外的象征意义——这就是“象征”艺术所内涵的基本特质。无独有偶，早于黑格尔一千六百年的王弼，站在《易》学的角度提出“得意忘象”说，把《易》“象”的最终落实点归结于“意”，深刻触及到《周易》象征的主要特色；尤其是“触类可为其象，合义可为其征”（着重号引者加）二句，不仅切中《周易》象征意义的广泛性，而且把“象”与“征”二字对举（当然王弼时代不可能有今天的“象征”概念），可谓不期然而然地把《周易》理解为一部“象征”性的哲学作品了。这也是王弼“得意忘象”说至为宝贵的一方面精到所在。

## （二）“得意忘象”说的学术渊源

人们要问，王弼“得意忘象”说的学术渊源究竟何在呢？

《系辞上传》云：

子曰：书不尽言，言不尽意。然则，圣人之意其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。

这是引述孔子的言论，先说明书面文字不能完全表达人类的语言、而语言又不能完全表达人类的思想这一客观现象；然后指出创作《周易》的“圣人”通过设立卦象、爻象而能“尽意”，通过撰系卦辞、爻辞而能“尽其言”，揭示了《周易》以其特殊的象征手法所达到的精奥的哲学水准。尚秉和先生《周易尚氏学》称“意之不能尽者，卦能尽之；言之不能尽者，象

能显之”是也。

回视王弼所谓“象者，出意者也；言者，明象者也”，显然是《系辞传》“立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”的翻版，或者说是经过重新概括的另一种表达法。既然《易》辞的作用在于尽言以明象，《易》象的作用在于拟喻以尽意，则《周易》的哲理归宿必体现于内在的“意”，而不是停留于外在的“言”或“象”了。于是，在《系辞传》论说的基础上，经过一番对《周易》六十四卦经义的深入研索推考，王弼终于得出了“得意在忘象，得象在忘言”这一新颖独到的治《易》理论。因此，我们可以认为，王弼“得意忘象”说的建立，是在《系辞传》“立象尽意”论的启发下而加以发挥研求而获得的。

然而，更直接地影响王弼此说的，当推庄子的“得意忘言”论。《庄子·天道篇》曰：

世之所贵道者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫，世人以形色名声为足以得彼之情！夫形色名声果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！

庄子认为，“意”不可言传，故世间一切书籍如同“形色名声”一样皆为虚妄而不足贵。于是下文又叙及“轮扁论书”的寓言，直斥凡传世之书皆“古人之糟魄”。其《外物篇》更进一步指出：

筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。

筌，为捕鱼竹网；蹄，为捕兔器具。庄子取此为喻，指明语言是表“意”的工具”既得其“意”，则其“言”无妨忘却。再对照王弼的“得意忘象”说，不难看出是全然脱胎于《庄子》的“得意忘言”；甚至援引的“得兔忘蹄”、“得鱼忘筌”之喻，也直接采用《庄子·外物篇》之说。当然，王弼的“得意忘象”与庄子的“得意忘言”又有本质的区别：其一，王弼之说是从《易》学角度揭明治《易》的方法，故其所得之“意”，乃专指《周易》的象征意义；而庄子之论则是继承发挥老子“绝圣弃智”的虚无思想，其所谓“得意”者，乃指悟得“有生于无”的道家玄理。其二，王弼的“象”，指《周易》的卦象、爻象，他虽主张“忘象”却未曾否定“象”的具体存在与前提作用；庄子的“言”则泛指外在的语言形式，属于被否定的整个客观世界之一例。括而言之，王弼的“得意忘象”说，是富有理性色彩的反映着清新深邃的思维活力的《易》学方法论；庄子的“得意忘言”，是充满抽象神秘主义色彩的万物否定论的从属概念，与其“坐忘”、“心斋”之说正相应合。因此，王弼此说虽与庄子的论调有直接的沿承关系，但两者却不可混同等视，更不可简单地认为王弼是毫无抉择地援引老庄玄学以入《易》。

王弼生当“玄学”盛行的时代，他的《老子注》、《老子指略》是流传至今的名作，则其《易》学思想受到《老》、《庄》哲学影响是不足为奇的。且《易》与《老》、《庄》均属先秦哲学著作，从古代辩证哲学的发展线索看，它们之间本有某些同气连枝的脉络可寻。故以《老》、《庄》解《易》。或以《易》证《老》、《庄》，似亦无可厚非。后世《易》家对王弼常据《老》、《庄》哲理以注《易》的特点，颇有诟病者。然就王弼所创“得意忘象”这一治《易》纲领言之，虽是采纳《庄子》言论以立说，却与老、庄的“虚无”思想实非一途，且其所反



映的崭新的《易》学内容与独到的思辨色彩，使其说在《庄子》旧论的基础上发生了质的变化，而成为《易》学史上划时代的重要《易》说。

### （三）“得意忘象”说的旁延影响

作为王弼《易》学理论的核心纲领，“得意忘象”说的中国《易》学史上的影响是至为重大的。但若进一步对此说的旁延影响细加察辨，我们还可以发现，其作用所及远不止于《易》学领域。就古代美学、文学理论方面言之，此说亦给后人以一定的启示或借鉴。

王羲之论书法之“意”云：

须得书意，转深点画之间皆有意。自有言所不尽得其妙者，事事皆然。（王世贞《王氏书画苑》载《晋王右军自论书》）

此谓“得书意”、“有言所不尽得其妙者”，即主张追求超乎书法形态之外的意蕴，与王弼之“得意”颇可契合。南齐书法家王僧虔亦云：

书之妙道，神彩为上，形质次之，兼之者方可绍于古人。以斯言之，岂易多得？必使心忘于笔，手忘于书，心手遗情，书笔相忘，是谓求之不得，考之即彰。（王世贞《王氏书画苑》载《王僧虔笔意赞》）

这是对王羲之“书意”理论的进一步发挥，旨在强调书法的“神彩”；所谓“心忘于笔，手忘于书”，俨然与王弼的“忘象”旨趣遥相合拍。

在绘画理论方面，东晋画师顾恺之提倡“以形写神”（张彦远《历代名画记》引），强调绘画造型的艺术效果在于体现神韵。南朝宋宗炳《画山水序》云：“旨微于言象之外者，可心取于书策之内。”南齐谢赫《古画品录》亦曰：“苟拘以体物，则未见精粹；若取之象外，方厌膏腴，可谓微妙也。”两者又极力主张于绘画的“象外”寻求其意趣。苏轼《书鄢陵王主簿所画折枝》二首之一（《东坡集》）指出：

论画以形似，见与儿童邻。赋诗必此诗，定知非诗人。诗画本一律，天工与清新。边鸾雀写生，赵昌花传神。何如此两幅，疏淡含精匀。谁言一点红，解寄无边春。

苏氏以诗画并论，揭明诗作、画作精妙之处，唯在于写意传神。当代画师潘天寿《听天阁画谈随笔》对顾恺之的“以形写神”论也详加阐述曰：

顾氏所谓神者，何哉？即吾人生存于宇宙间所具之生生活力也。以形写神，即表达出对象内在生生活力之状态而已。故画家在表达对象时，须先将作者之思想感情，移入对象中，熟悉其生生活力之所在，并由作者内心之感应与迁想之所得，结合形象与技巧之配置，而臻于妙得。是得也，即捉得整体对象之生生活力也。亦即顾氏所谓“迁想妙得”者是已。

把绘画形象的落实点寄托于微妙生动而难以言喻的“神”与“意”上，是中国画论的精辟理论之一端。这种论点，与王弼“象以出意”的“得意忘象”说的思想精髓，无疑也有着息息相关的沟联因素。

旁而广之，挚虞《文章流别论》言赋体作品旨在“假象尽辞，敷陈其志”（严可均辑《全

上古三代秦汉三国六朝文》);刘勰《文心雕龙》论诗文“比兴”手法时称“写物以附意”;司空图《二十四诗品》推美“超以象外,得其环中”(《司空表圣集》);欧阳修《赠无为军李道士二首》称赞古琴音乐“弹虽在指声在意,听不以耳而以心,心意既得形骸忘,不觉天地白日愁云阴”(《欧阳文忠公文集》);严羽《沧浪诗话》提出“以禅喻诗”,认为诗之别趣在于“不涉理路,不落言筌”,“如空中之音,相中之色,水中之月,镜中之象,言有尽而意无穷”;袁中道强调“先意后法,不以法役意”(《珂雪斋文集》卷三《中郎先生全集序》);王士禛倡导“神韵说”,认为优秀作品体现于“兴会神到”、“有得意忘言之妙”(《带经堂诗话》);以及近世文艺家追求“意象”、“象征”等说,也一一或多或少地含藏着某些可与王弼“得意忘象”说相比较的颇为近似的艺术因子。

美学或文学艺术理论,均从属于哲学范畴。古今中外以任何形式为表象的艺术,倘若缺乏其足以使人品味无穷的超乎表象之外的“意”,便完全丧失了生命力,既不能称之为“艺术”,更无从谈论其“美”。而王弼所悉心创立的“得意忘象”说,正揭示了《周易》哲学虽以外在的卦象、爻象为表现形式,其真正启迪世人、足以吸引学者孜孜探寻的却是它精奥深邃的象征意义;换言之,抽掉了《周易》内在的“意”,便不可能有这部以象征为本质特色的中国古代最早的哲学专著的存在。这就是王弼“得意忘象”的《易》学主张与历史上诸多强调追求“意”或“神”的美学(文艺)理论有着共同的思维倾向之所以然。因此,在中国美学史、文艺理论发展史上,王弼的“得意忘象”说实应占有不可忽视的一席之地;而在研讨中国《易》学史的同时,我们也不可忽略王弼此说在美学、文艺理论方面所具有的影响、启示和借鉴作用。

### 三、推行条例与弘深易理

王弼“扫象阐理”的《易》学体系,固以“得意忘象”说为核心纲领,而在此纲领主导之下,尚配合各种解《易》条例以揭示弘深广博的《周易》哲理。王弼所推行的《易》例颇多,下面试举“承乘比应”、“名卦存时”、“卦主”、“初上无定位”、“防得无咎”等数种要例,略为简介。

#### (一) 承乘比应

在《易》卦六爻的相互关系中,由于诸爻的位次、性质、远近距离等因素,常常反应出承、乘、比、应的复杂现象,故包括王弼在内的前代《易》家多据以解经。其大体义例为:凡下爻紧依上爻谓“承”,上凡上爻凌据下爻谓“乘”,凡逐爻相连并列谓“比”,凡上卦三爻与下卦三爻之间阴阳交相感应谓“应”(详前文第二章)。

六爻位次之间的承、乘、比、应,是《周易》爻象变动过程的四方面要素,亦即从四种角度展示事物在复杂的环境中变化发展的或利或弊的内在规律。承、乘、比、应之例,《十翼》(尤其是《彖传》、《象传》)中时有言及。汉代《易》家解经,亦常援用此四例。而《易纬·乾凿度》论事物上下感应一节,释“应”之例颇为详备。至王弼,则进一步总结前代成说,更广泛普遍地运用承、乘、比、应条例以阐解《周易》诸卦、诸爻的旨趣。他的《周易略例》曾综述四例要领,如《明卦适变通爻》篇云:“承、乘者,逆顺之象也。”邢琬注:“阴承阳则顺,阳承阴则逆。故《小过》六五‘乘刚’,逆也;六二‘承阳’,顺也。”此言承、乘

之例。又如《略例下》篇云：“凡阴阳二爻，率相比而无应，则近而不相得；有应，则虽远而相得。”此言比、应之例。至若王弼《周易注》，于六十四卦三百八十四爻则是屡屡综合使用此四者以释卦爻义理，多有独到的见解。

## （二）名卦存时

《周易》六十四卦，每卦各自象征某一事物、现象在特定背景中产生、变化、发展的规律；伴随着卦义而存在的这种“特定背景”，《易》学通例称“卦时”。六十四卦，表示六十四“时”，即展示六十四种特定背景，从不同角度譬喻自然界、人类社会中某些具有典型意义的事理。如《泰》卦象征“通泰”之时的事情，《讼》卦象征“争讼”之时的事情，《未济》卦象征“事未成”之时的事情，余可类推。

但六十四卦之“时”，总是处在变动之中；而每卦六爻，又均规限在特定的“时”中反映事物发展到某一阶段的变化情状。此例在王弼《易》学中用之至广，他还讲一步认为六十四卦的卦名有吉凶之义、卦时有动静之用，提出“名卦存时”之说。其《周易略例·明爻通变》谓：“卦以存时，爻以示变。”又《明卦适变通爻》云：

夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。夫时有泰否，故用有行藏；卦有小大，故辞有险易。一时之制，可反而用也；一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。故名其卦，则吉凶从其类；存其时，则动静应其用。寻名以观其吉凶，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣。

邢琬注曰：“名其《谦》、《比》，则吉从其类；名其《蹇》、《剥》，则凶从其类。《震》时，则动应其用；《艮》时，则静应其用。”王弼对“卦时”之例的应用，在注释六十四卦经义中每每涉及。如《师》卦六五爻辞“田有禽，利执言，无咎”，王弼《周易注》指出：

处《师》之时，柔得尊位。阴不先唱，柔不犯物；犯而后应，往必得直，故“田有禽”也。物先犯己，故可以“执言”而“无咎”也。

这是说明六五爻居《师》卦“君”位，当用兵行师之时，体柔处中，不穷兵黩武，只在被侵犯时予以反击；犹如“田”中有禽兽犯苗，则利于捕取，无年咎害。注文结合爻位，揭明在特定的“卦时”中六五爻的行为准则及其能获“无咎”之所以然。

## （三）卦主

《周易》六十四卦，于每卦六爻之中，有为主之爻，称“卦主”。对卦主的揭示，在《十翼》的《彖传》中颇有叙及。至王弼，则常推行卦主之例以说《易》，大体亦本于《彖传》所论。故其《周易略例·明彖》云：“夫《彖》者，何也？统论一卦之体，明其所由之主也。”但由于六十四卦三百八十四爻的爻位情况不一，故对诸卦“卦主”的认识，又当根据特定之卦作具体分析。王弼推行卦主之例，其说约有“成卦之主”、“主卦之主”、“一阴主五阳”、“一阳主五阴”、“遗爻举体”等多种。

“成卦之主”，指一卦的卦体所由以形成之主爻。此时不论爻位高低，其德善否，只要卦义因之而起，则皆得视为卦主。如《夬》卦(䷪)一阴极居上位而被决除，即为成卦之主。王弼《周易略例·略例下》云：“凡《彖》者，统论一卦之体者也；《象》者，各辨一爻之义者

也。故《履》卦六三，为兑之主，以应于乾；成卦之体，在斯一爻。”这是举《履》卦六三爻为说，认为六三为《履》下卦兑的主爻，与上卦乾（上九）相应；此卦“小心践履”之义即因六三爻而起，故称为成卦之主。王弼《周易注》于《履》卦《彖传》亦曰：“成卦之体，在六三也”，“三为《履》主”。

“主卦之主”，指一卦中的诸爻恃其为主之爻。此时必以爻德美善、得位得时者当之，故取第五爻为主卦之主者为多，其它之爻亦间有所取。如《乾》卦（䷀）第五爻阳刚盛美，即为该卦的主卦之主。王弼《周易略例·略例下》云：“凡《彖》者，通论一卦之体者也。一卦之体，必由一爻为主，则指明一爻之美以统一卦之义，《大有》之类是也。”这是举《大有》卦为说，认为该卦六五爻以柔中之德高居尊位，尽获“大有”之美，遂为主卦之主。王弼《周易注》于《大有》六五爻辞“威如，吉”解释曰：“夫不私于物，物亦公焉；不疑于物，物亦诚焉。既公且信，何难何备？不言而教行，何为而不‘威如’？为‘大有’之主，而不以此道，吉可得乎？”注文详析六五爻处“大有”之时的盛美品德，以明其为“主卦之主”之所以然。

“一阴主五阳”，指《周易》六十四卦中，凡含五阳爻、一阴爻者，即以阴爻为卦主。王弼《周易略例·明彖》曰：“一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣。”又曰：“故阴爻虽贱，而为一卦之主者，处其至少之地也。”此又结合“以少制多”的观点以立说。邢琇注曰：“《同人》、《履》、《小畜》、《大有》之例是也。”这是举《同人》（䷌）、《履》（䷉）、《小畜》（䷈）、《大有》（䷍）四卦为例，展示此四卦皆以卦中唯一的阴爻为卦主，以明王弼《易》说中“一阴主五阳”之旨。

“一阳主五阴”，指《周易》六十四卦中，凡含五阴爻、一阳爻者，即以阳爻为卦主。王弼《周易略例·明彖》曰“五阴而一阳，则一阳为之主矣。夫阴之所求者阳也，阳之所求者阴也。阳苟一焉，五阴何得不同而归之？”此亦结合“以少制多”的观点以立说。邢琇注曰：“《师》、《比》、《谦》、《豫》、《复》、《剥》之例是也。”这是举《师》（䷆）、《比》（䷇）、《谦》（䷎）、《豫》（䷏）、《复》（䷗）、《剥》（䷖）六卦为例，展示此六卦皆以卦中唯一的阳爻为卦主，以明王弼《易》说中“一阳主五阴”之旨。

“遗爻举体”，指《周易》六十四卦中，或有不以某爻为卦主者，则举上下二体之象为主，故称“遗爻举体”。王弼《周易略例·明彖》曰：“或有遗爻而举二体者，卦体不由乎爻也。”（《略例下》亦曰：“卦体不由乎一爻，则全以二体之义明之，《丰》卦之类是也。”）邢琇注曰：“遗，弃也。弃此中之一爻，而举二体以明其义，卦体之义不在一爻。《丰》、《归妹》之类是也。”这是举《丰》、《归妹》两卦为例，说明《丰》卦（䷶）离下震上，为火明雷动之象（《彖传》谓“明以动，故丰”），此卦立义即以上下二体之象为主，而不取卦中之爻；《归妹》卦（䷵）兑下震上，为泽悦雷动之象（《彖传》谓：“说以动，所以归妹也”），此卦立义亦以上下二体之象为主，不取卦中之爻。

综合以上诸说，可知王弼的“卦主”条例实以“成卦之主”与“主卦之主”两种为基本之例，其“一阴主五阳”、“一阳主五阴”是从前两者分析出来的特例，而“遗爻举体”又是超乎前两者之外的别例。

当然，王弼推行“卦主”条例的主要目的，在于揭明《十翼》中《彖传》对六十四卦爻象关系的论述，以进一步阐发诸卦六爻之间的主从现象，达到从整体上领会一卦大义的解释《易》效果。因此，“卦主”之说对后代《易》家亦颇有影响。《周易折中》曾根据王弼之说，归结出认识“卦主”的四种情况：

若其卦成卦之主，即主卦之主，则是一主也。若其卦有成卦之主，又有主卦之主，则两爻皆为卦主矣。或其成卦者兼取两爻，则两爻又皆为卦主矣。或其成卦者兼取两象，则两象之两爻，又皆为卦主矣。亦当逐卦分别观之。

此即结合王弼的“成卦之主”、“主卦之主”、“遗爻举体”等说，揭示一卦的卦主或为一爻、或为数爻的情状，颇为可取。

#### （四）初上无定位

这是王弼关于《周易》爻位规律的一项重要条例，认为六十四卦中的任何一卦，其初爻、上爻均无确定的阴阳本位，故无论阴爻或阳爻处此两位，皆不得言“得位”、“失位”。王弼《周易略例·辨位》曰：

案《象》无初上“得位”、“失位”之文；又《系辞》但论三五、二四同功异位，亦不及初上。何乎？唯《乾》上九《文言》云“贵而无位”，《需》上六“虽不当位”。若以上为阴位邪，则《需》上六不得云“不当位”也；若以上为阳位邪，则《乾》上九不得云“贵而无位”也。阴阳处之，皆云非位。而初亦不论当位、失位也。然则，初、上者是事之终始，无阴阳定位也。故《乾》初谓之“潜”，过五谓之“无位”。未有处其位而云“潜”，上有位而云“无”者也。历观众卦，尽亦如之。初、上无阴阳定位，亦以明矣。

这里先举出《乾》卦《文言传》论上九谓“无位”，《需》卦《小象传》论上六谓“不当位”，说明《十翼》之文不以上爻为阴阳之位；然后又举《乾》卦初九爻辞称“潜龙”，推得初爻亦无阴阳之位，并结合《系辞传》论三爻、五爻及二爻、四爻为“同功异位”，也不涉及初、上两爻，遂归纳出“初上无阴阳定位”之说。这一条例，事实上是发挥《系辞下传》“初辞拟之，卒成之终”之论，认为初上两爻分别象征事物的发端与终结，不可以阴阳之位规限之。故王弼《周易略例·辨位》又指出：

然事不可无终始，卦不可无六爻；初、上虽无阴阳本位，是终始之地也。统而记之，爻之所处则谓之位，卦以六爻为成，则不得不谓之“六位时成”也。

这种以“终始之地”说明初上两爻位次的寓意，而不取奇位为阳、偶位为阴的旧说，乃是王弼对这两爻的特殊理解，虽未被后世《易》家所普遍接受，然亦不失为有独到新义的一种颇值得参考的义例。

#### （五）防得无咎。

这是王弼对《周易》六十四卦经文中常用的占断词“无咎”深刻寓意的理解，认为《易》辞凡称“无咎”者，皆因防患有方、不失其道，故能“无咎”。其《周易略例·略例下》曰：“凡言‘无咎’者，本皆有咎者也；防得有道，故得无咎也。”邢琚注曰：“《乾》之九三‘君子终日乾乾，无咎’。若防其失道，则有过咎也。”这是举《乾》卦九三爻辞所言“无咎”为例，说明此时九三因能朝夕戒备自惕，谨防过失，遂获“无咎”；若反是而为，必有过咎。

王弼“防得无咎”之例，乃是通过《易》辞“无咎”的内涵推求所得。其基本宗旨，是

把《周易》视为“忧患之作”，从中获取排患解难、改过向善、提高道德修养的人生哲理。

王弼所言“防得无咎”，又有两条重要途径：

一曰“由吉免咎”，谓《易》辞凡称“吉，无咎”者，皆由于先能获吉，然后才能无咎。其《周易略例·略例下》曰：“‘吉，无咎’者，本亦有咎，由吉故得免也。”邢琚注曰：“《师》‘贞丈人，吉，无咎’。注云‘兴役动众，无功，罪也，故吉乃免咎’。”这是举《师》卦辞“吉，无咎”之义为例，说明兴师动众之时，须建功获吉，才能免咎。

二曰“免咎后吉”，谓《易》辞凡称“无咎，吉”者，皆当先避免其咎，然后可以致吉。其《周易略例·略例下》曰：“‘无咎，吉’者，先免于咎，而后吉从之也。”邢琚注：“《比》初六‘有孚，比之无咎；终来，有它吉’之例也。”这是举《比》卦初六爻辞先言“吉”后言“无咎”为例，说明初六当“亲比”之始，以阴处于卦下初位，务必谨慎比辅于尊者，免其咎害，才能获得各方面的吉祥。

从上面所举王弼推行的各种《易》学条例，可以看出王弼《易》学思想的核心在于排斥前代《易》家刻意追求“象数”、拘泥“象数”的陋习，倡扬以理阐《易》，发掘隐藏在《周易》“象数”之后的深邃弘奥的象征意义。而且，王弼的“扫象”或“忘象”，决非完全弃置《周易》的“象数”而不顾，与之相反，他是十分深入地考察辨析了《周易》的“象数”特色，然后提出“扫除”汉《易》象数学流弊、“忘却”孤立外在之象的观点，主张从最完整的角度研探《周易》象数之内在义蕴。可见，王弼的《易》学思想是在深入考辨《周易》象数学特色之后而得出的，他精心撰述的《周易略例》一书，专设《明象》、《辨位》、《明爻通辨》、《明卦适变通爻》等篇，即可表明他对《周易》象数并非一概忽视。至于他所推行的“承乘比应”、“名卦存时”、“卦主”、“初上无定位”等条例，又无不体现着研寻象数以求义理的思辨条绪。

南宋赵师秀《秋夜偶成》诗（见《清苑斋诗集》）有“辅嗣《易》行无汉学”之句，以为唐以后盛行王弼《易注》，而汉《易》之学遂绝。此说实亦未必尽然。若从王弼《易》学盛行之后，两汉诸家象数之学不传的角度言之，所谓“无汉学”确是事实。但若认为王弼的《周易》学说中丝毫不存汉代《易》学的成分，则是有违情实。且不论王弼推行的“承乘比应”、“卦主”等《易》例，皆承汉《易》之旧说而发；仅就王弼《易注》中屡屡援据《十翼》之辞以解说六十四卦经义的特点来看，即是十分明显地流露出继承西汉费直学说的痕迹。故《隋书·经籍志》谓魏代王弼作《易注》，“自是费氏大兴”，即以王弼《易》学为费直《易》的流派之一。那么，认为王弼的《周易》学说毫无“汉学”因素可言，则非信实之论。

后世《易》家对王弼《易》学毁誉不一。誉之者称其以义理阐《易》，独标新帜；毁之者病其援《老子》、《庄子》玄学以入《易》，排斥汉《易》象数之学。《四库全书提要》认为：王弼阐明义理，使《易》竟入于老、庄，则不能无过。并谓“瑕瑜不掩，是其定评”（《周易注提要》）。又指出：“《易》本卜筮之书，故末派寝流于讖纬。王弼乘其极敝而攻之，遂能排击汉儒，自标新学。”（《周易正义提要》）这一评价，合毁者誉者之论而调和之，不偏不倚，似较公允。然对于王弼援引《老》、《庄》哲学以解《易》的问题，则尚须细密具体地分析；其间颇有《老》、《庄》哲理与《易》理密相勾联旁通，王弼引据参证而独见精义者，实是王弼《易》学的显著创获，不但不宜轻易诋击，反而应予以应有的肯定。

人类学术史上的任何一种卓越创树，无不是在继承前代既有研究成果的基础上作出的，王弼对《易》学的贡献亦然。因此，我们在论及王弼“扫象阐理”的非凡建树的同时，必须注

意到他对两汉以来《易》家旧说的承传问题。然而，象王弼这样一个具有杰出创造性的《易》学大师，是决不满足于继承旧说的，他之所以要继承的目的在于进一步发展创造。正是出于这种精神，他改定了《周易》经传的体制，提倡“得意忘象”的治《易》纲领，推行各种发掘《易》理深蕴的《易》学条例，终于创立了划时代的以“扫象阐理”为宗旨的《易》学体系。

### 第三节 兼容并蓄

#### ——易学与盛唐文明

唐王朝建立后，伴随着政治上的统一和稳定，封建经济和文化得到高度的发展。与此相适应，关于经学的研究，出现了总结前人成果的新局面。唐太宗命孔颖达撰《五经正义》，对东汉魏晋南北朝以来各派经师的注释，进行了一次大总结，统一各家的说法，作为官方颁布的教科书。这是经学史上一件大事，对易学的发展起了重大的影响。就易学说，唐代出现了两部总结前人和同时人研究成果的著作：一是孔颖达主编的《周易正义》，一是李鼎祚编的《周易集解》。这两部著作完整地保存下来，可以代表唐代易学发展的倾向。

《周易正义》继承隋朝尊王学的传统，采王弼注和韩康伯注，并对王韩二注逐句加以解释，被称为孔疏。此书虽采王韩二注，推崇玄学派的易学，但并非墨守门户之见，对其它流派的观点一概排斥。孔颖达在此书的《序》中说：“奉敕删定，考察其事，必以仲尼为宗；义理可诠，先以辅嗣为本。去其华而取其实，欲使信而有征。其文简，其理约，寡而制众，变而能通。”“必以仲尼为宗”，指《易传》文和《易纬》中的部分文字。他认为《易传》和《乾凿度》中的孔子曰，皆孔子所作。所谓“去其华而取其实”，是说，对各家的说法，有选择地加以吸收。所以此书，除阐述王韩二注外，从《子夏传》，京房章句，郑玄注，王肃注，到南朝的张讥《周易讲疏》，北朝卢景裕《周易注》等，皆有引述或评论。因此，此书可以说是从王弼派易学的角度，对两汉以来易学发展的成果所作的一次总结。《四库提要》评论此书说：“至颖达等奉诏作疏，始专崇王注，而众说皆废。”又说：“然疏家之体，主于诠解，注文不欲有所出入，故皇侃礼疏，或乖郑义，颖达至斥为狐不首丘，叶不归根。其墨守专门，固通例然也。至于诠释文句多用空言，不能如诸经正义，根据典籍，源委粲然。则由王弼扫弃旧文，无古义之可引，亦非考证之疏矣。”此论认为，孔疏墨守家法，一切唯王弼注是从，“多用空言”，无字义考证。这是一种片面的见解，并不符合孔疏的实际情况。就其对卦爻辞字义的解释的说，并非皆用王弼注。就对义理的理解说，对象数学派和义理学派的观点，皆有吸取和肯定。虽然“先以辅嗣为本”，实际上对王学进行了修正和改造。此书的出现，从易学史上看，具有调和象数和义理两大流派的倾向，是南北朝时期两派易学相互吸收的学风的进一步发展。孔疏不只是引述和罗列各家的说法，而且加以消化，提出自己的易学观，对唐宋时期易学的发展起了深刻的影响，成为汉易转向宋易的桥梁。就哲学发展的历史说，此书通过对《周易》义理的阐发，形成一套世界观的体系，又为魏晋玄学转向宋明理学提供了思想基础。

李鼎祚的《周易集解》是继孔疏之后出现的又一部总结两汉以来易学成果的著作。此书的编辑，出于对孔疏的不满。其在《序》中说：“采群贤之遗言，议三圣之幽蹟，集虞翻、荀爽三十余家，刊辅嗣之野文，补康成之逸象，各列名义，共契元宗。”可以看出，此书的特点，

主要是汇集汉易系统中象数派的注释，以纠孔疏之偏，即所谓“刊辅嗣之野文，补康成之逸象。”此书所收集的各家注，以荀爽、虞翻、干宝等人的注解为最多，表明李氏乃唐代提倡汉易象数之学的代表。荀爽、虞翻等人的易学，通过此书，得以流传下来。但书中所集各家注解，除汉易象数派外，对玄学派的注解，如王弼、何晏、韩康伯等，也有所采纳。值得注意的是，就义理方面说，其对韩伯《系辞注》中宣扬玄学贵无的文字，如对“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”，“非天下之至神，其孰能与于此”，“一致而百虑”，“精义入神以致用”，“几者动之微”，“观其彖辞则思过半矣”，“神者妙万物而为言者也”等文句的注解，都不加评论的收集在《集解》中。这表明李鼎祚对玄学派的易学，亦非一概排斥，对其义理方面的解释，亦有所肯定。其所谓“刊辅嗣之野文”，并未否定玄学派易学的历史地位。清代的汉学家，由于吹捧汉易，注重文字训诂，轻视义理，以象数之学为正统，从而把《周易集解》视为批评晋易老庄虚无之谈和表彰汉学的榜样，这是出于门户之见，同样不符合此书的实际情况。《正义》和《集解》都是对两汉以来易学的总结，不同的是前者偏重玄学派的义理，后者偏重于汉代的象数之学，但从易学史上看，都具有融合两派易学的倾向，李氏《集解》主要是集录各家的注释，自己的论点甚少，基本上是资料性的汇编，其在易学史特别是易学哲学史上的地位还不能同《正义》相比。

在唐代，除《正义》和《集解》两部总结前人易学成果的著作外，还有一些易学家自注《周易》，独立地探讨易学的原理。崔憬的《易探玄》，即其中之一。此书已失传，其佚文见于李氏《周易集解》引。《易探玄》评论了孔疏，此书成于《正义》之后，《集解》之前。就其佚文看，崔憬的易学，不满意孔疏对王弼派易学的阐发，但其对卦爻辞的解释亦不取汉易中的卦变、纳甲等说，抛弃了汉易的烦琐经学学风，亦重视义理，在义理方面，特别在易学哲学的问题上，是同玄学派对立的。他提出一些新的观点，对宋明易学也起了一定的影响。崔憬的易学亦可以说是从汉易转向宋易的先驱。

以上三家的著作，代表儒家阵营中解易的倾向。这三家都宣传了气的学说，其自然观是唯物主义的。唐代易学的发展还有其它的系统，即佛道二教解易的系统。佛教和道教在唐朝非常兴盛，影响也很大。唐王朝在文化思想上采取儒、释、道三教并行的政策。因此，这三大思想流派，既相论争，又互相影响，形成一种融合的倾向。在这种倾向的影响下，佛教徒和道教徒也研究《周易》，或借助易学的理论，宣扬自己的教义。南朝的梁武帝就企图揉合易佛，此种风气到唐代得到发展。唐朝的佛学家讲佛教哲学时也援引易学的观点。如宗密于《原人论》中，引汉易的太极元气说解释器世界形成的过程，以“太极生两仪”的理论为最低级的教门。又如李通玄则以《周易》解说佛教华严宗的教义。唐代的道教徒继承了魏伯阳《参同契》解易的传统，以《周易》讲炼丹术，并且依《周易》的卦象和汉易中的元气说和五行说，泡制一套世界形成的图式，作为道教的理论基础。如《道藏·洞玄部》中的《上方大洞真元妙经图》，以太极为天地之大本，属于道教解易的系统。此系统的易学对宋易中图书学派的形成也起了一定的影响。本章讲的易学哲学限于儒家系统。

## 一、拓展义理的《周易正义》

孔颖达于《周易正义序》中，对《周易》的性质，作者，各家的注释都作了评论。此序可以代表他的易学观。其疏有两部分内容：一是对卦爻辞和传文的注解，一是对王韩二注的



阐发。前一部分为作者自己的观点，后一部分中也提出一些新的见解。孔疏解易，除解释《周易》中的字义和文句外，对义理发挥较多，并且讨论了易学哲学问题。此书的形式，虽然是注解《周易》，实际上也是唐代的一部重要哲学著作，后来许多易学家和哲学家从其中吸取观点和材料。本节所论，限于孔疏自己的观点，其转述各家的说法则从略。

### （一）论《周易》体例

孔疏对《周易》体例的理解，一方面采王弼说，即不讲或很少讲互体、卦变、纳甲等；另一方面又不同于王弼派，即不仅讲取义，而且讲取象，企图将二者结合起来。其对卦爻辞的解释，基本上本于《易传》，特别是《彖》《象》二传的说法。就《彖》《象》二传说，既讲取义，又讲取象，还讲爻位，体例也不一致。孔疏为了调和这些说法，特别是纠正王弼派鄙视取象的偏见，提出“不可一例求之，不可一类取之”，反对将《周易》的体例单一化，绝对化。其解卦名的由来说：

圣人名卦，体例不同。或则以物象而为卦名者，若否、泰、剥、颐、鼎之属是也。或以象之所用而为卦名者，即乾坤之属是也。如此之类多矣。虽取物象乃以人事而为卦名者，即家人、归妹、谦、履之属是也。所以如此不同者，但物有万象，人有万事。若执一事，不可包万物之象。若限局一象，不可总万有之事。故名有隐显，辞有踳驳，不可一例求之，不可一类取之。故系辞云：上下无常，刚柔相易，不可为典要（《正义·乾》）。

此是说，卦名来于取象，但所取之象不一。有取之于物象者，有取物象之作用或性质者，有取于人事者。这是因为易包罗万象万事，不能局限于一象和一事，此即“不可为典要”，“不可一类取之”。又其解释乾卦辞“元亨利贞”四德说：

乾卦象天，故以此四德皆为天德。但阴阳合会，二象相成，皆能有德，非独乾之一卦。是以诸卦之中，亦有四德。但余卦四德，有劣于乾。故乾卦直云四德，更无所言；欲见乾之四德，无所不包。其余四德之下，则更有余事，以四德狭劣，故以余事系之，即坤卦之类是也。……同人云：同人于野亨。坎卦云：有孚维心亨。损卦云：无咎可贞。此等虽有一德，皆连事而言之。故亦不数。所以然者，但易含万象，事义非一，随时曲变，不可为典要故也。

此是说，“元亨利贞”四德，不仅限于乾卦。如坤卦辞“元亨，利牝马之贞”，亦有四德，但此四德联系“牝马”之事而言，比乾卦的四德则低一层次。有些卦如离、咸、萃等，其卦辞，只讲到三德；有些卦如大有、蛊、渐等，只讲到二德；有些卦如蒙、师、小畜等，只讲到一德；讲一德的卦，如同人、坎、损等，又联系事而言。总之，体例并不致。所以不一致，因为“易含万象，事义非一”，随时而变化，同样，“不可一例求之”。又其解履卦《象》文“上天下泽，履”说：

此履卦名合二义。若以爻言之，则在上履践于下，六三履九二也。若以二卦上下之象言之，则履礼也。在下以礼承事于上，此象之所言，取上下二卦卑承尊之义。故云：上天下泽，履。但易合万象，反履取义，不可定为一体故也。

此是说，履卦卦义有二：一是取爻位，即六三爻处于九二爻之上，乃柔履刚之义；一是取上

下两卦之象，上为乾，下为兑，乾为刚，兑为悦，取柔悦刚，卑承尊之义。《象》文乃取上下两卦之象，不取爻位说。履卦所以有二义，这是因为“易合万象，反复取义，不可定为一体”。可以看出，孔疏提出“不可定于一体”，“不可一例求之”，其目的在于调和《易传》中的各种说法，特别是用来调和取义和取象说。

依据上述的原则，孔疏评论了取象的复杂情况。其释乾卦《大象》文，解取象说：“十翼之中，第三翼总象一卦，故谓之大象。但万物之体，自然各有形象，圣人设卦以写万物之象。”此是说，卦象是对万物自然形象的模写。但孔疏认为，《象》文取象，体例亦不一，“六十四卦，说象不同。”有总括六爻，不论象之实体，即不显上下二体，如乾坤两卦象。有直举上下二体，以成一卦之义，如云雷屯，天地交泰，风雷益，兼山艮，丽泽兑等。有上下两体相对称者，如天与水违行，讼，上天下泽，履；上火下泽，睽等。有直指上体而为文者，如云上于天，需；风行于天上，小畜；雷在天上，大壮，等。有先举上体而后明下体者，如地中有水，师；山下有风，蛊；天下雷行，无妄，等。有先举下象，称在上象之下，取下象以立卦者，如雷在地中，复；天在山中，大畜；明入地中，明夷等。不仅如此，孔疏还认为，所取之象，有实象，有假象。它说：

先儒所云，此等象辞，或有实象，或有假象。实象者，若地上有水，比也；地中生木，升也；皆非虚，故言实也。假象者，若天在山中，风自火出，如此之类，实无此象，假而为义，故谓之假也。虽有实象，假象，皆以义示人，总谓之象也。

“实象”，指符合物象实际情况的，如比卦《象》文“地上有水”。“假象”，指虚假之象，并不符合物象之实情，如大畜卦《象》文“天在山中”。但无论是取实象，或假象，都是用来显示一卦之义，所以皆称之为象。关于取象，孔疏还说：

凡易者象也。以物象而明人事，若诗之比喻也。或取天地阴阳之象，以明义者，若乾之潜龙见龙，坤之履霜坚冰，龙战之属是也。或取万物杂象以明义者，若屯之六三即鹿无虞，六四乘马班如之属是也。如此之类，易中多矣。或直以人事，不取物象以明义者，若乾之九三君子终日乾乾，坤之六三含章可贞之例是也。圣人之意，可以取象者则取象也。可以取人事者则取人事也。（《正义·神》）。

此是说，爻所取之象，亦是多方面的，有取天地阴阳之象者，有取万物之杂象者。此外，还有取人事之义者，并非都取物象，如乾卦九三《象》文“终日乾乾，反复道也”。又其解小畜卦《象》文“风行天上，小畜。君子以懿文德”，说：

凡大象君子所取之义，或取二卦之象，而法之者，若地中有水师，君子以容民畜众，取卦象包容之义。若履卦象云上天下泽履，君子以辨上下，取上下尊卑之义。如此之类，皆取二象，君子法以为行也。或直取卦名，因其卦义所有，君子法之，须合卦义行事者，若讼卦云：君子以作事谋始，防其所讼之源，不取天与水违行之象。若小畜君子以懿文德，不取风行天上之象。

此是说，《大象》解说卦义，有取象者，如师卦坤上坎下，表示地中有水，所以“君子以容民畜众”。“容民畜众”取地能包水之象。但亦有不取物象者，如讼卦乾上坎下，表示天道西转，水流东注，即“天与水违行”。可是《象》文“君子以作事谋始”，却取讼卦之卦义，即“凡欲兴作其事，先须谋虑其始。若初始分职分明，不相干涉，即终无讼也”（《正义·讼》），而

未取“天与水违行”之象。《象》文“君子以懿文德”，亦取小畜卦之卦义，不取“风行天上”之象。在孔疏看来，《大象》虽主取象说，并不排斥取义。孔疏所以如此详细地分析和介绍取象，说明他认为取象说是《周易》的重要体例，实际上是对王弼派鄙视取象的一种批评。同时表明取象和取义可以并行，相互补充。

因此，孔疏对《周易》经传的解释，既采取象说，又讲取义说。如其解释大壮卦《象》文“雷在天上，大壮”说：“震雷为威动，乾天主刚健，雷在天上，是刚以动，所以大壮也。”按王弼注此条说：“刚以动也”。只取乾刚震动之义，不谈取象。而孔疏则从天雷之象解说“刚以动”之义。显然，这是对王弼注的补充。又其解涣卦《象》文“利涉大川，乘木有功也”说：“先儒皆以此卦坎下巽上，以为乘木水上，涉川之象，故言乘木有功。王不用象，直取况喻之义，故言此以序之也。”“王不用象”，指王弼注不以乘木水上释卦义，而以“涉难而常用涣道必有功”解之，取其比喻之义。孔疏于其注下特引取象说与王弼说对比，表示取象说不可废，亦是对王弼注的一种补充。又韩注评论《序卦》说：“凡序卦所明，非易之缊也。盖因卦之次，托以明义。”认为卦序是假托六十四卦的次序，说明各卦的卦义，此是以取义说解释卦序的由来，孔疏发挥说：

盖因卦之次，托象以明义，不取深缊之义，故云非易之缊，故以取其人理也。今验六十四卦，二二相耦，非覆即变。覆者表里视之，遂成两卦，屯、蒙、需、讼、师、比之类是也。变者反复唯成一卦，则变以对之，乾、坤、坎、离、大过、颐、中孚小过之类是也。且圣人本定先后，若元用孔子序卦之意，则不应非复即变。然则康伯所云，因卦之次，托象以明义，盖不虚矣。

关于“非复即变”说，第一章第一节中已谈及。这时值得注意的是，孔疏虽同意韩注，但将韩注说的“因卦之次，托以明义”，解释为“托象以明义，增一“象”字，认为卦义是通过卦象来显示的。其所谓复和变就是依据卦象来区分的，将六十四卦分为两类，表示卦象之间存在着对立的转化的关系。这是对韩注的一种修正。因此，其在《系辞》中批评韩伯的取义说说：

案诸儒象卦制器，皆取卦之爻象之体。今韩氏之意，直取卦名，因以制器。案上系云，以制器者尚其象，则取象不取名也。韩氏乃取名不取象，于义未善矣。今既尊韩氏之学，且依此释之也。

韩伯注观象制器章，则主取义说，即孔疏所说“取名不取象”。孔疏认为韩注不符合《系辞》本义，“于义未善”。这种批评，进一步说明孔疏继承汉易的传统，不废取象说。又《系辞》说：“易之为书也，不可远”。韩伯注为不可远离变动之理，主取义说。而孔疏则说“不可远者”，言易书之体，皆仿法阴阳拟议而动，不可远离阴阳物象而妄为也。”由于韩注主取义说，其对《说卦》中论八卦卦象的章节，皆不加注释。而孔疏因采取象说，则详加注释，并且将取象和取义结合起来。如其解释“乾健也，坤顺也，震动也……”说：

此一节说八卦名，训乾象天，天体运转不息，故为健也。坤顺也，坤象地，地顺承于天，故为顺也。震动也，震象雷，雷奋动万物，故为动也。巽入也，巽象风，风行无所不入，故为入也。坎陷也，坎象水，水处险陷，故为陷也。离丽也，离象火，火必著于物，故为丽也。艮止也，艮象山，山体静止，故为止也。兑说也，兑

象泽，泽润万物，故为说出。

按《说卦》此文，只讲取义，未讲取象。可是，孔疏却从取象的角度解释其取义的由来。认为乾为天，天运转不息，所以其义为健。坤为地，地顺承天，所以其义为顺。离为火。火附着在物体上，所以其义为丽。坎为水，水象有险陷，所以其义为陷，等等。按此说法，八卦的卦义或卦德，出于其所取的物象。这便同王弼说的“象之所生，生于义”的观点对立起来。所以孔疏在阐述王弼注乾卦文言上九爻时，对象生于义说不加解释，实际上是对王弼注的一种批评。可以看出，孔疏对《周易》体例的理解，并非如《四库提要》所说“墨守专门”，不想突破王学的家法。其对取象和取义说的论述，表现了综合两大流派的倾向。这正是唐代易学发展的特征之一。

由于孔疏在《周易》体例问题上综合两派观点，在易学哲学问题上，则以物象和义理统一的观点，解释了八卦和六十四卦的形成。其在乾卦卦辞疏中，解释“卦”说：

易纬云：卦者挂也，言县挂物象以示于人，故谓之卦。但二画之体，虽象阴阳之气，未成万物之象，未得成卦。必三画以象三才，写天地雷风水火山泽之象，乃谓之卦也。故系辞云：八卦成列，象在其中矣，是也。但初有三画，虽有万物之象，于万物变通之理，犹有未尽，故更重之而有六画，备万物之形象，穷天下之能事，故六画成卦也。

此是说，奇偶二画取象于阴阳二气，八画取象于八种自然物象，重为六十四卦又用来显示万物变通之理。又其解释《说卦》“天地定位，山泽通气……易逆数也”说：

此一节就卦象明重卦之意。易以乾坤象天地，艮兑象山泽，震巽象雷风，坎离象水火。若使天地不交，水火异处，则庶类无生成之用，品物无变化之理，所以因而重之。今八卦相错，则天地人事莫不备矣。故云天地定位而合德，山泽异体而通气，雷风各动而相薄，水火不相入而相资。既八卦之用，变化如此，故圣人重卦，令八卦相错，乾坤震巽坎离艮兑，莫不交互而相重，以象天地雷风水火山泽莫不交错，则易之爻卦与天地等，成性命之理，吉凶之数，既往之事，将来之几，备在爻卦之中矣。

韩伯注此条说：“易八卦相错，变化理备。於往则顺而知之，於来则逆而数之。”此是以义理解释八卦相错，可以预知未来。而孔疏则以物象解释八卦相错，认为凭借物象可知将来之事。又其解《系辞》文“拟诸其形容，象其物宜”说：

圣人有其神妙以能见天下深赜之至理也，而拟诸其形容者，以此深赜之理，拟度诸物形容也。见此刚理则拟诸乾之形容，见此柔理则拟诸坤之形容也。象其物宜者，圣人又法象其物之所宜，若象阳物，宜于刚也；若象阴物，宜于柔也，是各象其物之所宜。

此是说，八卦和八十四卦乃模仿事物刚柔之理，此即“拟诸其形容”。这是本于韩伯注。但孔疏认为，刚柔之理，又来于阴阳物象的性质，所以圣人又法象其物之所宜，此即“象其物宜”，后一条，则是对韩注的补充或纠正。又其解《系辞》“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣”说：

言八卦各成列位，万物之象在其八卦之中矣。……因此八卦之象而更重之，万物之爻在其所重之中矣。然象亦有爻，爻亦有象，所以象独在卦，爻独在重者，卦

则爻少而象多，重则爻多而象少，故在卦举象，在重论爻也。

此是说，八卦模拟物象，六十四卦各爻亦是模拟万物之象，其不同者，八卦所取之物象多，而爻象所取之物象少。此种观点，同韩注不尽同。韩注以“八卦备天下之理”解释“因而重之，爻在其中。”而孔疏则以取象说解释“爻在其中。”韩注“象在其中”说：“备天下之象。”同时又说：“八卦备天下之理。”孔疏对此解释说：“夫八卦备天下理者，前注云备天下之象，据其体；此云备天下之理，据其用也。言八卦大略有八，以备天下大象大理。大者既备，则小者亦备矣。”此处，孔疏提出体用范畴，解释物象和义理的关系，即以象为体，以理为用。如有天之体，则有刚之用；有地之体，则有柔之用。因为事物有体有用，所以八卦和六十四卦既备事物之体，又备事物之用，即既备事物之象，又备事物之理。总之，认为八卦模拟事物之象和事物之理，以象和理统一的观点解释了八卦的来源。并且以物象为义理的基础，以卦义出于卦象。这种观点，显然是对王弼易学的一种扬弃。

孔疏还讨论了象和数的关系，其解《说卦》“幽赞于神明而生蓍”，“观变于阴阳而立卦”说：

蓍是数也。传称物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。然则数从象生，故可用数求象，於是幽赞於神明而生蓍。用蓍之法，求取卦爻，以定吉凶。系辞曰天生神物，圣人则之。无有远近幽深，遂知来物是也。系辞言伏牺作易之初，不假用蓍成卦，故直言仰观俯察。此则论其既重之后，端策布爻，故先言先蓍，后言立卦。非是圣人幽赞元在观变之前。

此段辩论有两层意思。一层意思是，据《系辞》伏牺观象作卦说，认为八卦来到对物象的模写；又据《左传》文，认为数从象生。另一层意思是，依《说卦》“幽赞于神明而生蓍”，认为先有蓍草数目的变化，方得出八卦之象，判断人事之吉凶。在孔疏看来，前者是讲八卦的起源，后者是讲以蓍求卦，这两个问题不能混同，就八卦的来源说，先有物象，而后方有奇偶之数，即“数从象生”。就占筮过程说，先有蓍草数目的变化方有一卦之象，此即“用数求象”。因此，不能将以蓍求卦看成是讲八卦的起源，此即“非是圣人幽赞元在观变之前”。孔疏的这条辩论，是针对汉易中数生象的观点说的，认为八卦来到圣人对自然物象的模写，不是出于奇偶之数的规定；揲蓍所以求得卦象，那是因为奇偶之数依赖于物象。总之，认为象居第一位，数居第二位。此种观点，既不同于王弼派的易学，又不同于汉易中以数规定气象变化的思想，对宋明易学中的象数之辩起了一定的影响。

以上所述，是孔疏论《周易》体例的部分内容。这部分内容，讨论了象、义（理）、数三者的关系，代表孔疏解易的基本方向。其对《周易》原理的理解，对易学哲学问题的处理，都是基于上述的原则发展起来的。

## （二）论《周易》的原理

孔疏关于《周易》原理的论述，其源有二：一是汉易中的阴阳二气说，一是王弼派的玄学易学观。这两派的观点，就其思维路线说，是对立的。可是，孔疏企图将二者调和起来。有些问题，发挥了汉易的说法；有些问题，则保存了玄学解易的观点和形式，或者对玄学派的论点给予新的解释。但其总的倾向是，力图扬弃王弼派贵无贱有的思想，以阴阳二气解释《周易》原理，标志着从汉易到宋易的过渡。其论《周易》原理时，涉及到的易学哲学问题，

有以下几个方面：

1. 易理备包有无

其在《序》中，论《周易》的性质时，发挥了《易纬·乾凿度》的易有三义说。关于变易，孔疏说：

夫易者，变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，乎萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。然变化运行，在阴阳二气，故圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也；布以三位，象三才也。谓之为易，取变化之义。

这种解释，本于汉易的卦气说，强调《周易》是讲阴阳变易的曲籍，并且认为卦爻象的变化来于阴阳二气的变化；奇偶或刚柔两画，取象于阴阳二气；三画成卦，取象于天地人。因此，孔疏认为，易之三义即简易，变易，不易，都是就“有”说的，所谓“易之三义，唯在于有”。所谓“有”，指有形有象的具体事物。但王弼派以“无”为《周易》的最高原理，又如何解释呢？孔疏说：“然有从无出，理则包无。故乾凿度云：夫有形者生于无形，则乾坤安从生？故有太易，有太初，有太始，有太素……。”此是说，乾坤卦爻象虽然属于“有”，但“有”又出于“无”，所以易之理包括无和有。其所谓“无”，指《易纬》说的“无形”和“太易”。由此，得出结论说：

是知易理备包有无，而易象唯在于有者，盖以圣人作易，本以垂教，教之所备，本备于有。故系辞云：形而上者谓之道。道即无也；形而下者谓之器，器即有也。故以无言之，存乎道体；以有言之，存乎器用。以变化言之，存乎其神；以生成言之，存乎其易。以真言之，存乎其性；以邪言之，存乎其情。以气言之，存乎阴阳；以质言之，存乎爻象。以教言之，存乎精义；以人言之，存乎景行，此等是也。

孔疏认为，易理包括有和无两个方面。“无”指“道”的领域，道是无形的，所以为“无”。“有”指“器”的领域，器是有形象的，所以称为“有”。此是以道器范畴解释易理之有和无。还认为道为体，器为用，又以体用范畴解释有和无的关系。易理中那些问题属于道或无的领域，那些属于有或器的领域？照下文所说，“神”即变化的原因莫测属于“道”，事物的生成过程即“易”属于器；事物的本性，属于“道”其“情”则属于器；阴阳之气属于“道”，爻象体质则属于器；圣人之教精义入神属于“道”，人们效法而实行之属于器。值得注意的是，此处以阴阳之气为道，认为阴阳之气属于形而上的领域。其所以为形而上，因为尚未成形，无形可见，对爻象而言，亦可称之为无。在孔疏看来，易理虽包括道器两方面，但“圣人作易，本以垂教”，即以《周易》之道教化百姓，必须重视器用，不能空谈易理，此即“教之所备，本备于有。”就是说，必须通过卦爻象的变化，使百姓懂得君臣父子之义，各安其性，如《乾凿度》所说“易者所以断天地，理人伦而明王道。”其释《说卦》文“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”说：

著数既生，爻卦又立，易道周备，无理不尽。圣人用之，上以和协顺成圣人之道德，下以治理断人伦之正义，又能穷极万物深妙之理，穷尽生灵所禀之性。物理既穷，生性又尽，至于一期所赋之命，莫不穷其短长，定其吉凶。

此是说，《周易》具备一切事物之理，圣人依据《周易》，不仅可以穷尽万物之理，又可以穷

尽人类的本性，以至于人的生死贵贱等命运。可以看出，孔疏对《周易》原理的理解，偏重于易象即有的领域，认为有虽然来于无，但不能因此而鄙视易象，废弃器用。显然，此种观点是针对玄学派的易学而言的。正如其在《序》中所说的。“江南义疏，十有余家，皆辞尚虚玄，义多浮诞。原夫易理难穷，虽复玄之又玄，至于垂范作则，便是有而教有。”这是依据汉易的说法纠正王弼派易学贵无贱有的偏向。

孔疏提出“易理备包有无”，把“无”作为易理的内容之一，一方面是继承王弼的说法，另一方面也是继承《易纬》，特别是郑玄注的说法，但对“无”作了新的理解。孔疏以道体器用解释有和无，也是一种新的论点。按王弼玄学未以体用范畴解释易理，孔疏以道体为无，器用为有，多半是受了佛学的体用观的影响。关于道和器和关系，孔疏解《系辞》文“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

道是无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立。是先道而后形，是道在形之上，形在道之下。故自形外已上者谓之道也；自形内而下者谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器不在道也。既有形质，可以为器用，故云形而下者谓之器也。

此是说，所谓“形而上”，是说，“自形外已上者”，即无形之谓，凡无形的东西都可以叫做道，此即“形而上者谓之道”。所谓“形而下”，是说，“自形内而下者”，即有形之谓，凡有形的东西都可称之为器，此即“形而下者谓之器”。此说同韩伯注不尽同。韩注本王弼义，以“寂然无体，不可为象”解释“道”，“道”乃虚无实体。而孔疏将“道”解释为无形的东西。按下文所说“既有形质，可以为器用”句，所谓无形，包括尚未成形。所以凡未具备形质的东西都可称为道。按此说法，阴阳二气及其变化的法则没有表现为刚柔两画，成为八卦爻象，亦可称之为道。此即《序》中所说“以气言之，存乎阴阳；以质言之，存乎爻象。”“质”，即形质，指有形而言，同“气”相对文，“气”指无形的道。孔疏将气纳入形而上的领域，使同韩注区别开来。在韩伯看来，气无形而有象，称之为“气象”，属于有的领域，是虚无实体派生的东西，不能称之为“道”。可以看出，孔疏的道器观是对王弼派的一种改造。关于道和器的关系，孔疏同王弼派一样，区别形而上和形而下，认为形而上的道先于形而下的器而存在，所谓“先道而后形”，器依赖于道，有道方有器，所谓“凡有从无而生，形由道而立”。但他以道为体，以器为用，认为体用是相联系的，不能脱离器用，孤立地讲道。其解《系辞》文“举而错之天下之民谓之事业”说：“谓举此理以为变化而置于天下文民，凡民得以营为事业，故云谓之事业也。”又说：“作易者本以立教故也。非是空谈易道，不关人事也。”此是说，讲易道和易理，不能停留在“无”即形而上的领域，要效法阴阳之道，教化天下人，得以经营事业，即《序》中所说“有而教有”，否则便成为崇尚玄虚的空谈了。

孔疏关于“易理备包有无”和道器问题的辩论，在易学史上和哲学史上都有重要的意义。就易学说，孔疏认为，卦画和卦爻象属于形而下的领域，但来于形而上的道，即阴阳二气及其变化的法则，所谓“变化运行，在阴阳二气。故圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也。”这种观点，就气和象的关系说，认为有气则有象，并借玄学派有生于无的命题，论证阴阳之气乃《周易》的根本原理，这是对汉易的阐发，对宋明时期易学中的气学派起了重要的影响。孔疏提出“易象唯在于有”，一方面肯定了取象说，一方面强调《周易》的作用在于“垂教”，解决人类生活中的实际问题，认为不能借《周易》玄谈义理，这对宋易的形成也起了一定影

响。就哲学说，孔疏通过对《周易》原理解释，提出了以气为核心的世界观，认为气无形质，但为一切有形事物的本原。宋明时期的唯物论，正是发展了孔疏的阴阳二气说，抛弃其有生于无的形式，建立起自己的哲学体系。孔疏提出的道体器用说，在唐宋易学哲学中引起了长期的辩论。一派继承孔疏的说法，以道为体，以器为用；一派则不赞成孔疏说，以器为体，以道为用。一派则区分形而上和形而下，一派则不区分形而上和形而下。他们通过孔疏，进而将道器和体用之争，引向实体和功能，本质和现象，一般和个别问题的论争。

由于主张“易理备包有无”，孔疏在言、象、意问题上，同王弼易学也不尽同。其解《系辞》文“圣人立象以尽意”一节说：

此一节是夫子还自释圣人之意，有可见之理也。圣人立象以尽意者，虽言不尽意，立象可以尽之也。设卦以尽情伪者，非唯立象以尽圣人之意，又设卦以尽百姓之情伪也。系辞焉以尽其言者，虽书不尽言，系辞可以尽其言也。变而通之以尽利者，变谓化而裁之，通谓推而行之，故能尽物之利也。鼓之舞之以尽神者，此一句总结立象尽意，系辞尽言之美。圣人立象以尽其意，系辞则尽其言，可以说化百姓之心，百姓之心自然乐顺，若鼓舞然，而天下从之，非尽神其孰能与于此，故曰鼓之舞之以尽神也。

此段文字的意思是，认为易道深奥，所以书不尽言，言不尽意，这是取王弼义。但另一方面又认为，立象可以尽意，系辞可以尽言，甚至可鼓舞百姓之心以尽其神，这又是对王弼的忘言忘象说的一种否定。其论点是，易理无形，语言虽不能完全表现它，但通过卦爻象可以显示出来。无形的易理同有形的卦象并非截然对立，人们通过卦象可以认识易理，所谓“有可见之理”。正因为如此，圣人立象垂教，“可以说化百姓之心”。此种观点，表现在哲学上，就是承认物象同其本质和规律具有统一性，通过现象可以认识本质，肯定了感性认识的必要性，对魏晋以来的象意之辩和言意之辩作了一次总结。

有和无的范畴，是由老庄哲学提出来的，王弼派用来解释《周易》的原理，以“无”代表易理和世界的基本原理，以“有”代表卦象和物象。孔疏对此加以改造，以阴阳二气及其变化之理无有形体，解释“无”的涵义，从而认为“易理备包有无”，这样，便扬弃了玄学派的理论体系，为宋易的形成提供了思想的基础。

## 2. 论乾坤二元

孔疏继承了汉易的说法，认为六十四卦皆来于乾坤两卦。其解《系辞》“乾坤成列而易立乎其中矣”说：“夫易者阴阳变化之谓。阴阳变化，立爻以效之，皆从乾坤而来，故乾生三男，坤生三女而为八卦，变而相重而有六十四卦，三百八十四爻。本之根源，从乾坤而来。故乾坤既成列位，而易道变化建立乎乾坤之中矣。”此是依据乾坤父母卦说，论证乾坤为诸卦之基础。乾坤为什么是父母卦？孔疏依据取象说作了论证。其解释乾卦说：

此乾卦本以象天，天乃积诸阳气而成（天），故此卦六爻皆阳画成卦也。此即象天，何不谓之天而谓之乾者，天者定体之名，乾者体用之称。故说卦云，乾健也，言天之体以健为用。圣人作易，本以教人，欲使人法天之用，不法天之体，故名乾，不名天也。天以健为用者，运行不息，应化无穷，此天之自然之理。故圣人当法此自然之象而施人事，亦当应物成务，云为不已，终日乾乾，无时懈倦，所以因天象以教人事。於物象言之，则纯阳也，天也；於人事言之，则君也，父也。以其居尊，故



在诸卦之首，为易理之初。

此段话的意思是，乾卦取象于天，阳气积聚而为天。天有体有用。就其体说，名之为天；就其用说，名之为乾，乾指刚健，此即“言天之体以健为用”。其刚健的内涵，即“运行不息，应化无穷”，此亦是“天之自然之理”。圣人设立乾卦的目的，就是教导人们于人事活动中，法天之用，依其自然之理，终日奋勉，无时怠懈。天为纯阳之气，为万物之始；君父至尊，为人伦之首；所以乾卦为诸卦之始，易理之初。孔疏以乾为健，是本于王弼义，但又不同于王弼注。王弼注说：“天也者形之名也，健也者用形者也”，以刚健为用形者，即形体的主宰。而孔疏将“用形者”解释为“天之用”，即以天象为体，以刚健为天体的功用，用是依赖于体的。其解《象》文“天行健”说：“天是体名，乾则用名，健是其训，三者并见，最为详细。”是说天体运动不息，其性质为刚健，所以称其为乾。显然，这是将天象置于第一位，从取象说出发，解释乾为刚健之义，是对王弼注的一种改造。其以乾为健，不以乾为天，又是对汉易取象说的发展。总之，孔疏以体用范畴将两派的说法统一起来。“天之体以健为用”这一命题，就其理论思维说，肯定天为实体，刚健为实体的性能，即“自然之理”，认为有实体方有其性能，所谓：“天有纯刚，故有健用”（《正义·乾》），性能依赖于其实体。这在易学哲学史上有重要的意义。孔疏对坤卦的解释亦是如此。其解坤卦卦辞说：“盖乾坤合体之物，故乾后次坤，言地之为体，亦能始生万物，各得亨通，故云元亨，与乾同也。”又说：“坤是阴道，当以柔顺为贞，借柔顺之象，以明柔顺之德也。”其解乾卦《象》文时说：“顺者坤之训也，坤则云地势坤。”按此说法，坤卦取象于地，地亦有体有用，地之体以顺为用，坤即顺义，坤顺为地之德行。同样肯定地为实体，柔顺乃实体之性能。因此，其解《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣”说：“天以刚阳而尊，地以阴柔而卑，则乾坤之体安定矣。乾健与天阳同，坤顺与地阴同，故得乾坤定矣”。是说，天体刚阳，所以乾主健；地体阴柔，所以坤主顺；乾健坤顺乃天地之德行。其解韩注“先明天尊地卑，以定乾坤之体”说：

易含万象，天地最大，若天尊地卑，各得其所，则乾坤之义得定矣。若天之不尊，降在滞溺；地之不卑，进在刚盛，则乾坤之体，何由定矣。案乾坤是天地之用，非天地之体。今云乾坤之体者，是所用之体，乾以健为体，坤以顺为体，故云乾坤之体。

“乾坤之体”，“体”，指体制，非实体义。“天地之体”，此“体”，则指实体。孔疏此说，在于表明，乾坤不能成为天地之实体，只是天地之用，即天地之性能，其实体是天之阳气和地之阴气。以上是孔疏对易学中乾坤范畴所作的哲学的理解。这种理解，就易学说，认为乾坤卦义取象于天健和地顺；就哲学说，认为乾坤乃天地实体之属性。这同王弼易学以乾坤为超越和主宰形体的抽象义理是不同的。

据此，孔疏对《彖》文提出的乾坤二元作出了与王弼注不同的解释。其解“大哉乾元，万物资始，乃统天”说：

乾元者，阳气昊大，乾体广远，又以元大始生万物，故曰大哉乾元。万物资始者，释其乾元称大之义。以万象之物，皆资取乾元而各得始生，不失其宜，所以称大也。乃统天者，以其至健而为物始，以此乃能统领于天。天是有形之物，以其至健，能总领有形，是乾远之德也。

此本于汉易的说法，以阳气始生万物为乾元。其释“统天”为“统领于天”，是说，阳气以其至健的性能始有万物，亦是天之属性，因为天体由阳气积聚而成。天体虽是有形之物，但具有纯阳至健之性，所以又能统率一切有形之物。孔疏不以“至健”为乾元，而以阳气之始为乾元；以至健之性领属于天，不以至健之性统率天，这是对王弼注的改造。又其解“时乘六龙以御天”说：

申明乾元乃统天之义。言乾之为德，以依时乘驾六爻之阳气，以控御于天体。六龙即六位之龙也。以所居上下言之，谓之六位也。阳气升降谓之六龙也。上文以至健元始，总明乾德，故云乃统天也。此各乘驾六龙，各分其事，故云以御天也。

此是说，阳气升降于六位，为天所驾御，即“御天”之义。“统天”，是就阳气的总体具有至健德性说的；“御天”，是就阳气的德性分别表现为升降说的。其对“御天”的解释，同王弼注“乘变化而御大器”，即以至健主宰天体亦不同。接着孔疏解“乾道变化，各正性命”说：

道体无形，自然使物开通，谓之为道，言乾卦之德，自然通物，故云乾道也。变谓后来改前，以渐移改谓之变也。化谓一有一无，忽然而改谓之化。言乾之为道，使物渐变者，使物卒化者，各能正定物之性命。性者天生之质，若刚柔迟速之别；命者人所禀受，若贵贱夭寿之属是也。

所谓“道体无形”，按其文义，指阳气变化的性能，自然而然无有形迹，又能使万物开通，故称乾卦之德为“乾道”。“道”指开通的品德。其品德有变有化。变：指渐变；化，指突变。其在《系辞》疏中称变为“渐变”，化为“顿变”，此是取汉易的说法。万物皆依乾道的变化获得自己的规定性，此即“各正性命”。即是说，万物的性命来于阳气变化的德性。所以乾元之气，始有万物。其解“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆”说：

至哉坤元者，叹美坤德，故云至哉。至谓至极也，言地能生养，至极与天同也。但天亦至极，包笼于地，非但至极，又大于地，故乾言大哉，坤言至哉。万物资生者，言万物资地而生，初禀其气谓之始，成形谓之生。乾本气初，故云资始。坤据成形，故云资生。乃顺承天者，乾是刚健，能统领于天；坤是阴柔，以和顺承平于天。坤厚载物，德合无疆者，以其广厚，故能载物，有此生长之德，合会无疆。凡言无疆乾，其有二义：一是广博无疆，二是长久无疆也。自此已上，论坤元之气也。

“承平于天”，一本，“平”作“奉”。此是说，乾元作为阳气之始，使万物始有，此即“初禀其气谓之始”。但万物禀受阳气后，成为有形之物体，要靠坤元的资助，此即“至哉坤元，万物资生”，“成形谓之生”。坤元完成天以刚阳始有万物的事业，所以说“乃顺承天”。此文结尾，以坤元为气。按上文“万物资地而生”句，此气是指地气，不明言其为阴气。这是因为《彖》文以坤为地德，取地顺承天之义。此问题，于第二章已评论过。但就孔疏的易学体系说，所谓“设刚柔两画，象二气”，“坤元之气”实指阴气。其释乾卦《文言》“乾元者，始而亨者也”说：

乾之元气，其德广大，故能遍通诸物之始。若余卦元德，虽能使生万物，德不周普，故云不为乾元何能通物之始。其实，坤元亦能通诸物之始。以此文言论乾元之德，故注连言乾元也。

“注”，指王弼注“不为乾元何能通物之始”。王弼以至健为乾元，统率天之形体。而孔疏则以“乾之元气”解释“乾元”。此处的“元气”，指阳气之始，能“遍通诸物之始”。下文说：“坤元亦能通诸物之始”。“坤元”，当指阴气之始，不同于地气。又其释《系辞》“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤其静也翕，其动也辟，是以广生焉”说：

上经既论易道资阴阳而成，故此经明乾复兼明坤也。乾是纯阳，德能普备，无所偏主，唯专一而已。若气不发动，则静而专一，故云其静也专。若其运转，则四时不忒，寒暑无差，则而得正，故云其动也直。以其动静如此，故能大生焉。……坤是阴柔，闭藏翕敛，故其静也翕，动则开生万物，故其动也辟。以其如此，故能广生于物焉。

这里说的乾和坤，实际上是指乾坤二元，一为大生万物，一为广生万物，即“万物资始”，“万物资生”义。其既以乾为纯阳之气，坤则为阴柔之气，这是清楚的。据此，其在《彖》文疏中说的“坤元之气”，当指阴气。其以地气释之，是受到《彖》文辞句的局限。总之，孔疏以阴阳二气解释乾坤二元，既不同于《彖》文，也不同于王弼注，而是对汉易说的发展。

孔疏在解释乾卦时，对元亨利贞四德亦作了不同于王弼注的解释。王弼注“元亨利贞”句，取《文言》义，所谓“夫乾者统行四事者也。君子以自强不息，行此四者，故首不论乾，而下曰乾元亨利贞。”此是以元亨利贞为道德生活中的四德。而孔疏释此四德，取南北朝时期易学家的说法，如庄氏说，即以元亨利贞为天之四德。其引庄氏义说：“元者善之长者，谓天之体性，生养万物。善之大者，莫善施生，元为施生之宗，故言元者善之长也。亨者嘉之会者，嘉美也，言天能通畅万物，使物嘉美之会聚，故云嘉之会也。利者义之和者，言天能利益庶物，使物各得其宜而和同也。贞者事之干者，言天能以中正之气，成就万物，使物皆得干济。庄氏已佚名，孔疏多引其义。此是以元亨利贞为天生成万物的四种德行：元为使万物初生，亨为使万物通畅成长，利为使万物各得其宜，贞为使万物皆得中正。庄氏此说，同前章所介绍的周弘正的说法是一致的。周氏以元亨利贞配春夏秋冬四时，说明植物生长收成的过程。而庄氏则推广为天道生长万物的过程。孔疏据庄氏义，解释乾卦卦辞“元亨利贞”说：

言此卦之德，有纯阳之性，自然能以阳气始生，万物而得元始亨通，能使物性和谐，各有其利，又能使物坚固贞正得终。此卦自然令物有此四种使得其所，故谓之四德。言圣人亦当法此卦而行善道以长万物，物得生存而为元也。又当以嘉美之事，会合万物，令使开通而为亨也。又当以义协和万物，使物各得其理而为利也。又当以贞固干事，使物各得其正而为贞也。是以圣人法乾而行此四德，故曰元亨利贞。

孔疏此说，不仅用来解释天道，也用来说明人类的活动亦应以天道为法，辅助万物成长。值得注意的是，其以阳气生化万物的性能，解释天道的内容，将元亨利贞看成是阳气使万物生存、和谐、具有条理和坚固完善的四种德行，并且以元为万物生长之始，以贞为万物成长之终，总之，以元亨利贞为阳气生长万物的四个阶段，此是对庄氏义的阐发。因此，孔疏对《彖》文“大哉乾元，万物资始”一段话，亦以元亨利贞四德释之。其释“万物资始，乃统天”说：“天是有形之物，以其至健能总统有形，是乾元之德也。”其释“云行雨施，品物流行”说：“言乾能用天之德，使云气流行，雨泽施布，故品类之物，流布成形，各得亨通，无气壅蔽，是其亨也。”其释“保合太和，乃利贞”说：“纯阳刚暴，若无和顺，则物不得利，又

失其正。以能保安合会大和之道，乃能利贞于万物，言万物得利而贞正也”。这些都是用天以刚阳之气生长万物的过程解释元亨利贞四德，同上文所说是一致的。

以上是孔疏对乾坤二元的解释。这些解释在易学史和哲学史上都有其意义。就易学说，此说是用来论证奇偶两画，坤乾两卦以及六十四卦，其形成和变化体现了阴阳二气变化的法则，以阴阳二气为《周易》的基本原理。如其对乾卦各爻，凡具有龙象者，皆以阳气释之。其释初九爻辞说：“阳气潜在地下，故言初九潜龙也”。释九二爻辞说：“阳气发见，故曰见龙。”释九四爻辞说：“阳气渐进，似若龙体，欲飞犹疑或也。”释九五爻辞说：“阳气盛至于天，故云飞龙在天，此自然之象。犹若圣人有龙德，飞腾而居天位，德备天下，为万物所瞻睹。”释上九爻辞说：“亢阳之至大而极盛，故曰亢龙，此自然之象。以人事言之，似圣人有龙德，上居天位，久而亢极，物极则反，故有悔也”。这样，乾卦六爻，实际上体现了阳气由潜藏到盛而衰的过程，此即“阳气升降，谓之六龙也。”又如其释坤卦初六爻辞说：“初六阴气之微，似若初寒之始，但履践其霜微而积渐，故坚冰乃至。”此是以阴气的变化解释坤卦爻象。对其它各卦的爻象，也经常以阴阳二气释之。如其释屯卦《彖》文“刚柔始交而难生”说：“以刚柔二气始欲相交，未相通感，情意未得，故难生也。”按其释《系辞》“刚柔相推，变在其中”说：“刚柔即阴阳也。谓其气即谓之阴阳；语其体，即谓之刚柔也。”实际上是以阴阳二气解释刚柔两爻。可以看出，孔疏此说亦是对汉易卦气说的发展。

就其哲学意义说，孔疏通过对乾坤二元的解释，宣传了以阴阳二气为核心的世界观。认为天地万物和人类生活都为阴阳二气变化的法则所支配，并由阴阳二气所构成。其对乾坤两卦《彖》文的解释，这一思想表现得十分清楚。这里再作一些补充。其释《说卦》文“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理”说：“其天地生成万物之理，须在阴阳必备。是以造化辟设之时，其立天之道有二种之气，曰成物之阴与施生之阳也。其立地之道有二种之形，曰顺承之柔与持载之刚也。”又说：“天地既立，人在其间，立人之道有二种之性，曰爱惠之仁与断刮（一本作割）之义也。”此是说，天地人三才之道，各有其对立面，其对立面体现了阴阳二气相辅相成的法则，所谓“须在阴阳必备”，才有自然界和人类社会生活。又其释“精气为物，游魂为变”说：“精气为物者，谓阴阳精灵之气，氤氲积聚而为万物也。游魂为变者，物既积聚，极则分散，将散之时，浮游精魂，去离物形而为改变，则生变为死，成变为败，或未死之间，变为异类也。”这里以阴阳二气解释精气，认为气聚而万物生成，气散则死去而改变其形态，万物之成毁由于阴阳二气的聚散。可以看出，孔疏将阴阳二气看成是天地万物形成和变化的本原，此亦是对汉易特别是《易纬》中二气说的发展。纬书经过隋朝的禁毁，在思想界已丧失其影响。而孔疏则吸取了其中合理的因素，并加以发展。汉代的元气说和阴阳二气说，在唐代得到广泛地传播，孔疏起了重要的作用。唐代的许多哲学家，以“元气阴阳”解释天，甚至用来解释世界，是受了孔疏解易的影响。宋明时期的易学家，如以张载为代表的气学派，就是从孔疏的乾坤二元说中吸取养料，建立起自己的哲学体系。其对元亨利贞四德的论述，对宋明时期理学派的宇宙观也起了一定的影响。

### 3. 无阴无阳谓之道

孔疏把阴阳二气及其变化看成是《周易》的基本原理，进而对《系辞》“一阴一阳之谓道”作了一种新的解释。韩康伯本王弼义，注此条时，以道为无，把无看成是阴阳二气的根本。孔疏依此讨论了道和阴阳的关系。它将道解释为自然无为。其释《系辞》“乾道成男，坤道成女……乾以易知，坤以简能”说：

道谓自然而生，故乾得自然而为男，坤得自然而成女，必云成者有故。以乾因阴而得成男，坤因阳而得成女，故云成也。乾知大始者，以乾是天阳之气，万物皆始生于气，故云知其大始也。坤作成物者，坤是地阴之形，坤能造作以成物也。初始无形，未有营作，故但云知也。已成之物，事可营为，故云作也。乾以易知者，易谓易略，无所造为，以此为知，故曰乾以易知也。坤以简能者，简谓简省，凝静不须繁劳，以此为能，故曰坤以简能也。

此以“自然而生”为“道”。“乾道成男”，是说，乾同阴配合，自然而得男。“乾知大始”，是说，阳气为生物之始，其生物“未有营作”，即无为而自然，故称为“知”。乾易坤简，“易”和“简”，亦是自然无为之义。所以下文又说：“若据乾坤相合，皆无为自然养物之始也，是自然成物之终也。”按此说法，阴阳二气和天地生成万物都是自然而然，无有造作，这种品德，称之为“道”。此是对韩伯注“天地之道，不为而善始”的发挥。据此，其释“一阴一阳之谓道”说：

一谓无也。无阴无阳乃谓之道。一得为无者，无是虚无，虚无是太虚不可分别，唯一而已，故以一为无也。若其有境，则彼此相形有二，有〔二〕不得为一。故在阴之时而不见为阴之功，在阳之时而不见为阳之力。自然而有阴阳，自然无所营为，此则道之谓也，故以言之谓之道。以数言之谓之一，以体言之谓之无，以物得开通谓之道，以微妙不测谓之神，以应机变化谓之易。总而言之，皆虚无之谓也。圣人以人事名之，随其义理，立其称号。

此段解释，从表面的辞句看，本于韩注的说法，但内容却不相同。韩注以“无阴无阳”解释“一阴一阳”，认为无阴无阳就是道，以此注解“一阴一阳之谓道”。而孔疏解释为“无阴无阳乃谓之道”，即无阴无阳叫做道。“之谓道”和“谓之道”，意义不同。后者表示“道”并非某种客体，而是无阴无阳的称谓。孔疏还认为，一所以称为无，因为无乃虚无，虚无表示太虚不能分割为二，没有彼此的境地，故称其为一。此是以一为无区分，不会造作，自然而然，解释王弼派说的无和一，其目的在于说明无不是某种实体。因此，其在阴之时，不能造作阴，此即“不见为阴之功”；在阳之时，亦不能造作阳，此即“不见为阳之力”。总之，没有造作阴阳的功能，所以称其为无。阴阳如何产生的呢？下文说：“自然而有阴阳，自然无所营为”，是说阴阳自然而有，其开通万物亦无造作，孔疏认为这种品德或法则，则称之为道。因此，所谓一，无，道，神，易，都是虚无即自然无为的不同的称号。按此说法，“无阴无阳”，即阴阳二气自然而有，不被创造，亦无作为。此种解释，并不符合《系辞》文原意，但肯定了阴阳二气的永恒性，实际上是对王弼派玄学的一种扬弃。其解说韩注时，亦表现了这种观点。其释韩注“必有之用极而无之功显”说：

犹若风雨是有之所用，当用之时，以无为心；风雨既极之后，万物赖此风雨而得生育，是生育之功，由风雨无心而成。

此是以风雨变化为有之用。风雨所以能化育万物，由于“以无为心”，即“无心”，即自然无为之义。又其释韩注“阴阳虽殊，无一以待之”一段话说：

言阴之与阳，虽有两气，恒用虚无之一以拟待之。言在阳之时，亦以为虚无不此阳也；在阴之时，亦以为虚无不此阴也。云在阴为无阴，阴以之生者，谓道虽在

于阴而无于阴，言道所生者无阴也；虽无于阴，阴终由道而生，故言阴以之生也。在阳为无阳，阳以之成者，谓道虽在阳，阳中必无道也；虽无于阳，阳必由道而成，故言阳以成之也。道虽无于阴阳，然亦不离于阴阳。阴阳虽由道成，即阴阳亦非道，故曰一阴一阳也。

“无此阳”和“无此阴”，按下文意，即“无于阳”和“无于阴”义，指无心为此阴阳。此段文意是说，阴阳二气虽有差别，皆凭据虚无之一而生成。所谓“恒用虚无之一”，是说，其在阳时，无心于为阳；在阴时，亦无心于为阴。虽无心为阴阳，但阴阳由是而生成。此虚无之一，即是“道”，“道”既不生阴阳，也不作为实体存在于阴阳之中，此即“阳中必无道”。但此虚无之道亦不脱离阴阳，阴阳自身亦非道，这就叫一阴一阳。孔疏的论点有二：一是道或无并非实体，不是某种东西，所以不生阴阳，亦不居于阴阳之中；二是道或无即无为而自然，乃阴阳二气存在和生成万物的属性，所以又不离开阴阳二气，但亦不等于阴阳二气。这同前面所说的“自然而有阴阳，自然无所营为”的思想是一致的。

总之，孔疏以自然无为解释王弼派的道或无。在王弼和韩伯的易学哲学的体系中，道为虚无实体，其性质为无为而自然。而孔疏则扬弃了其实体性，归结为阴阳二气自生自化和无所营为的德性。此种对道和无解释，实际上来自魏晋玄学中郭象的观点。郭象解庄，视道或无为数学上的零，以“物之自然，非有使然”（《庄子·知北游》注）解释“无”；以“物各自生，而无所出焉”（《庄子·齐物论》注），解释“道”和“天道”。郭象哲学为崇有论，其同王弼贵无论的区别之一，在于是否以道或无为实体。孔疏对两派的区分是有认识的。其释睽卦上九爻辞王弼注“至睽将合，至殊将通，恢诡谲怪，道将为一”时，引郭象注后评论说：“庄子所言，以明齐物，故举恢诡谲怪，至异之物，道通为一，得性则同。王辅嗣用此文而改通为将字者，明物极则反，睽极则通。”“庄子所言”，指郭象义。孔疏认为，“道通为一”和“道将为一”是有区别的。前者是说“形虽万殊，而性本得同”，即万物各有其所可，不否认万有之间的差别。后者是沟通万有的差别，而归之于单一的本体，即返本归无。孔疏赞成郭象义。郭象说属于崇有论，王弼改“通”字为“将”字，则转向贵无论。可以看出，孔疏将道或无解释为天地阴阳自生自化，无为而自然，属于郭象所说“造物者无主而物各自造”的崇有论的思维路线，是对王弼派玄学贵无论的改造。

依据自然无为说，孔疏又解释了“阴阳不测之谓神”。其对神的解释，取韩康伯义，但又不尽同。其释《说卦》“神也者妙万物而为言者也”说：

此一节别明八卦生成之用。八卦运动，万物变化，应时不失，无所不成，莫有使之然者，而求其真宰，无有远近，了无晦迹，不知所以然而然，况之曰神也。

此本于韩伯注，认为八卦爻象和万物的变化，其原因神妙莫测，没有主宰者使之然，不知其所以然而然，即自然而然，故称其为神。因此，其释《系辞》“知变化之道者，其知神所为乎”说：“言易既知变化之道理，不为而自然也，则知神化之所为，言神化亦不为而自然也。”“神化”指事物变化的道理，不为而自然，神妙莫测，所以称为神化。此亦取韩伯义。据此其释“阴阳不测之谓神”说：

天下万物，皆由阴阳或生或成。本其所由之理，不可测量之谓也。

这是说，阴阳二气生成万物，其生成万物的原因，不可推测，就是神。其释韩注“言变化而

称极乎神。说：“欲言论变化之理，不知涯际，唯称极乎神，神则不可知也”。为什么阴阳变易之理神妙莫测呢？孔疏解释说：

神则阴阳不测者，既幽微不可测度，不可测则何有处所，是神无方也。云易则唯变所适者，既是变易，唯变之适，不有定往，何可有体，是易无体也。云不可以一方一体明者，解无方无体也。凡无方无体各有二义：一者神则不见其处所云为，是无方也；二则周游运动，不常在一处，亦是无方也。无体者，一是自然而变而不知变之所由，是无形体也；二则随变而往，无定在一体，亦是无体也。

此是说，阴阳变易，既无固定处所，又无云为，自然而变，亦无定体，所以神妙莫测。此即其释《说卦》韩注时所说：“神之为道，阴阳不测，妙而无方，生成变化，不知所以然而然者也。”因此，孔疏又阴阳不测之神称之为“虚无之神”。其释神易无方体说：“神则寂然虚无，阴阳深远，不可求难，是无一方可明也。”在孔疏看来，神和道是阴阳变易的两个方面，就其开通万物说，称其为道；就其发作运动说，称其为神。其释韩注“至乎神无方而易无体而道可见矣”说：

神之发作动用，以生万物，其功成就，乃在于无形。应机变化，虽有功用，本其用之所以，亦在于无也。故至乎神无方而易无体，自然无为之道，可显见矣。

此是以阴阳二气生成万物的作用无有营为，无形迹可见为虚无之神。认为“自然无为之道”即显现于不测之神中。其释韩注“穷变以尽神，因神以明道”说：

神则杳然不测，千变万化，圣人则穷此千变万化，以尽神之妙理，故云穷变化以尽神。因神以明道者，谓尽神之理，唯在虚无，因此虚无之神，以明道之所在，道亦虚无，故云因神以明道也。

这也是说，变化之理神妙莫测，无为而自然。圣人凭此虚无之神，便能明瞭道之所在。这里说的虚无，都是指不见形迹，无为而自然说的。又其解《系辞》“易无思也，无为也”一章说：

易无思无为也者，任运自然，不关心虑，是无思也。任运自动，不须营造，是无为也。寂然不动，感而遂通天下之故者，既无思无为，故寂然不动，有感必应，万事皆通，是感而遂通天下之故也。故谓事故，言通天下万事也。非天下之至神，其孰能与于此者，言易理神功不测，非天下万事之中，至极神妙；其孰能与于此也。

“易”指《周易》中的象和数，“易理”指象数变易之理。孔疏认为，卦象的变化取之于阴阳二气的变化。此段论述，亦适用于阴阳二气变易之理。所谓“无思”，“无为”，“寂然不动”，在孔疏看来，都是表示变易之理，虚无而神妙莫测。因为其变化，任运自然，不关思虑，所以“无思”；其变化任运自动，不须营造，所以“无为”。总之，以无为而自然解释阴阳变易之理，至极神妙。因此，人们对神化的认识，亦应无思不虑，顺其自然。其释韩注“夫唯知天之所为者，穷理体化，坐忘遗照”说：“会能穷其物理，体其变化，静坐而忘其事及遗弃所照之物，任其自然之理，不以他事系心，端然玄寂如此者，乃能知天之所为也”。所谓“天之所为”，即不为而自然。认为人能无思无虑，不被外物所干扰，任其自然变化，方能懂得“天之所为”。据此，其释《系辞》“精义入神以致用”说：“亦言先静而后动。此言人事之用。言圣人用精粹微妙之义，入于神化，寂然不动，乃能致其所用。精义入神，是先静也；以致用，

是后动也，是动因静而来也。”此是说，精神保持安静，与神化合一，方能精通易理之微妙，而后方能达到致用的目的。此即“先静而后动”。

以上所述孔疏对“阴阳不测之谓神”的解释，基本上是对韩注的阐发，但与韩注又有区别。其不同者有二。其一，乾注认为“神”来于太极虚无实体的本性，所谓“明两仪以太极为始，言变化而称极乎神。”而孔疏则不以虚无为实体，而归之于阴阳二气的变化不为而自然的性能或作用。因此，其将韩注“两仪以太极为始”，解释为“不知所以然将何为始也”。其二，韩注“易无思也，无为也”时，以神超越于象数之上，为“功用之母，象数所由立”，即象数之根本。而孔疏则认为神并不脱离象数。其释韩注“象数所由立”说：

言象之所以立有象者，岂由象而来，由太虚自然而有象也。数之所以有数者，岂由数而来，由太虚自然而有数也。是太虚之象，太虚之数，是其至精至变也。由其至精，故能制数；由其至变，故能制象。若非至精至变至神，则不得参与妙极之玄理也。

此处说的“太虚”，据下文“太虚之象”，“太虚之数”，不是韩伯说的虚无实体，因为虚无实体无象数可言。此处的“太虚”，当指阴阳之气，气无形体，无造作，故称其为太虚。其释《系辞》“显道神德行”说：“言易理备尽天下之能事，故可以显明无为之道。而神灵其德行之事，言太虚以养万物为德行。今易道以其神灵助太虚而养物，是神其德行也。”“神灵”指变化神妙莫测。“太虚以养万物为德行”，“太虚”亦指阴阳二气，无形体，其化育万物，不为而自然，故称为太虚。易道以其神妙莫测赞助太虚化育万物，此即“神其德行”。阴阳之气，虽无形体，但有刚健柔顺之象，此即“太虚之象”；其合而未分，其数为一，此即“太虚之数”。有此“太虚之象”和“太虚之数”，自然有筮法中的象数和具体事物的象数。此即“由太虚自然而有象也”，“由太虚自然而有数也”。由于其为一般象数之根本，所以称其为“至精，至变，至神”。总之，孔疏将王弼派玄学讲的无、虚无、道、神等观念，解释为阴阳之气的德行及其变化的作用，即不为而自然，或者说，不知其所以然而然。此种解释，使王弼派的易学观逐渐从玄学贵无论中摆脱出来，对后来易学和哲学的发展起了很大影响。

孔疏依其自然无为说，还解释了天地的德行。其释乾卦《文言》说：

乾之为体，是天之用。凡天地运化，自然而尔，因无而生有也，无为而自为。天本无心，岂造元亨利贞之德也。天本无名，岂造元亨利贞之名也。但圣人以人事托之，谓此自然之功，为天有四德，垂教于下，使后代圣人法天之所为，故立天四德以设教也。

此是说，天地的运动变化，无使之然者，乃自然而然，“天为而自为”。此处，他以不为而自然，万物自生，解释“因无而生有”。“天本无心”，是说，天没有人的意识，不会造作，元亨利贞乃天本来就有的德行；《文言》称其有四种道德，是假托人事，为了教化百姓。又韩伯注《系辞》“吉凶者，贞胜者也”说：“老子曰：王侯得一以为天下贞。万变虽殊，可以执一御也。”其以贞为一，并以王弼文释之。孔疏借此解释“一”说：

万变虽殊，可以执一御也者，犹若寒变为暑，暑变为寒，少变为壮，壮变为老，老变为死，祸变为福，盛变为衰，变改不同，是万变殊也。其变虽异，皆自然而有。若能知其自然，不造不为，无喜无感，而乘御于此，是可以执一御也。



此是说，从自然现象到人事遭遇，虽千变万化，各有不同，但都是“自然而有”。懂得这一道理，不因其变化而忧喜，此即“执一”以御万变。此是以自然而然，解释“一”。接着其解“天地之道，贞观者也”说：“谓天覆地载之道，以贞正得一，故其功可为物之所观也。”此处说的“一”，亦指不为而自然。又其释乾易坤简说：“由其得一无为，物由以生，是示人易也”；“以其得一，故坤隤然而柔顺，自然无为，以成万物，是示人简矣。”此同样是以自然无为解释乾坤简易之理。又其释《系辞》“天地絪縕，万物化醇”说：

絪縕相附著之义。言天地无心，自然得一。唯二气絪縕，共相和会，万物感之，变化而精醇也。天地若有心为二，则不能使万物化醇也。

此是说，天地并没有意识，其相附著，相会和，乃不为而自然，即“自然得一”，所以万物生化归于精醇。据此，其解释复卦《彖》文“复其见天地之心乎”说：

此赞明复卦之义。天地养万物，以静为心，不为而物自为，不生而物自生，寂然不动，此天地之心也。此复卦之象，动息地中，雷在地下，息而不动，静寂之义，与天地之心相似。观此复象，乃见天地之心也。天地非有主宰，何得有心？以人事之心，托天地以示法尔。

按王弼注，以绝对静止为天地之心，所谓“寂然至无，是其本矣”。而孔疏则以“不为而物自为，不生而物自生”，解释天地以静为心，亦即将王弼的“以无为心”或“以无为本”解释为无心而为，或自然无为，即万物自生自化。显然，这是取郭象义，以寂然至无为数学上的零，讲造物者无主而物各自造。其释王弼注“寂然至无是其本”说：

凡有二义：一者万物虽运动于外，而天地寂然至无于其内也。外是其末，内是其本，言天地无心也。二者虽雷动风行，千化万变，若其风雷止息，运化停住之后，亦寂然至无也。

其第一义，是以“无心”解释“寂然至无”，即上文所说的“不为而物自为，不生而物自生”的意思，可以看出，孔疏对天地生养万物的解释，同其“无阴无阳乃谓之道”的思想是一致的。总之，在生成和变化的问题上，不承认有任何形式的造物主。

孔疏对“一阴一阳之谓道”和“阴阳不测之谓神”的论述，在易学史和哲学史上也很有影响。宋时时期的易学家认为卦爻的变化以及天地阴阳之变化，都是无心而成，不体现造物主的意志，即本于孔疏的自然无为说。唐代的哲学家，如柳宗元、韩愈、刘禹锡，围绕天是否有意志的问题，展开了一场大辩论。柳刘皆认为元气阴阳没有意志，不能干预人事祸福。柳宗元于《非国语》中，提出阴阳二气“自动自休，自峙自流”；其在《天对》中提出“冥凝玄厘，无功无作”，当是受孔疏“自然而有阴阳”以及“天地无心”说的影响。孔疏在讨论这些问题时，是披着王弼派的玄学外衣，使用玄学家的术语，有些观点亦未摆脱玄学的影响。如其关于人道自然无为的观点，不仅为柳刘所抛弃，亦为后来的易学家所不取。其以阴阳变易之理为不可理解，所谓“不知其所以然而然”，亦为后来的易学家和哲学家所扬弃。宋易的任务之一，就是扬弃孔疏解易中玄学的形式和观点，吸取和发展对自己有益的东西而建立其体系。

#### 4. 太极说

孔疏也讨论了大衍之数，天地之数以及太极的性质等问题。关于大衍之数的解释，孔疏

认为“义有多家，各有其说，未知孰是”。其释王弼义说：

万物之策，凡有万一千五百二十。其用此策，推演天地之数，唯用五十策也。一谓自然，所须策者唯用五十。就五十策中，其所用揲著者，唯用四十有九。其一不用，以其虚无非所用也，故不数之。

“万物之策”，指六十四卦三百八十四爻阴阳之数的总合。是说，以此数推演天地之数，只用其中之五十，故“所赖者五十也”。其一不用的“一”，表示自然而然，此即“一谓自然”。其释王弼注“所赖者五十也”说：“但赖五十者，自然如此，不知其所以然。云则其一不用者，经既云五十，又云其用四十九也。既称其用，明知五十之内，其一是不用者也”。此是说，五十之数，乃自然而有，其一不用的“一”，是用来表示五十之数，自然而有，此即“一谓自然”。因为表示自然而有，所以揲著时，不以其为数而数之，此即“以其虚无，非所用也”。此种说法，与王弼不尽同。王弼以四十有九为数之极，一居于数之外，而孔疏认为此不用之一，居于五十数之内，其作用表示五十之数“自然如此”。此种对“一”的解释，同前面所引“可以执一御”的“一”，即“自然而有”，“自然不造不作”的说法是一致的。看来，孔疏不以其一不用的“一”为居于四十九之上的实体。关于王弼说的太极，孔疏解释说：

著所堪用者，从造化虚无而生也。若无造化之生，此著何由得用也。言非数而数之以之成者，太一虚无，无形无数，是非可数也。然有形之数，由非数而得成也。即四十九是有形之数，原从非数而来，故将非数之一，总为五十，故云非数而数之以之成也。言斯易之太极者，斯此也。言此其一不用者，是易之太极之虚无也。无形即无数也。凡有皆从无而来，故易从太一为始也。

此处以“太一虚无”解释王弼的太极虚无。其所谓“太一虚无”，即上文所说的不用之“一”。因为此一乃“自然”之意，故称之为“非数之一”，又称为“太一虚无”。由于自然而然，方有五十之数 and 四十九之用，故说“有形之数，由非数而得成也。”因为四十九之数，自然而有，也可以说是从虚无而来，此即“有皆从无而来，故易从太一为始也”。这样，王弼说的太极，被解释为五十数之内的“一”，表示四十九之数自然而有，所以称其为“太一”，或“太一虚无”，或“虚无自然”。其释王弼注“必明其所由之宗”说：“若易由太一，有由于无，变化由于神，皆是所由之宗也。言有且何因如此，皆由于虚无自然而来也。”这里说的“太一”，“无”，“神”，“虚无自然”，皆指自然而有，不知其所以然而然。以上是孔疏对王弼大衍义的解释。此种解释，同样不以太极为居于四十九之上的单一实体。因此，其释《系辞》文“分而为二，以象两”说：

分而为二以象两者，五十之内，去其一，余有四十九，合同未分，是象太一也。

今以四十九，分而为二，以象两仪也。

如果说，前面对王弼太极说的解释，尚未完全摆脱王弼的影响，那么，此条对太一即太极的解释，便同王弼义完全不同了。就筮法说，此是以四十九根蓍草合而未分为太极，而不是以其一不用的“一”为太极。四十九根蓍草分为两堆，此即“分而为二，以象两仪”，两仪指天地。孔疏这一说法，就筮法说，是对王弼大衍义的扬弃。上文将王弼说的“一”解释为“自然”，取消了其单一实体的涵义，实际上归为数学上的零，此种理论思维逻辑地发展下去，便得出以四十九之数合而未分为太一的结论。孔疏此说在易学史上是一大发展。此种解释不仅

符合《系辞》文的原意，而且扬弃了从汉易到王弼易学以其一不用的“一”为太极的观点，对后来易学的发展起了很大影响。唐代的崔憬，宋代的胡瑗、朱震和朱熹，都吸取这种观点，解释大衍之义。

以上所述，是孔疏围绕大衍义问题，对太极的解释。其太极说还有另一方面的内容，即对《系辞》文“易有太极”一节的解释。孔疏说：

太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初、太一也。故老子云：道生一，即此太极是也。又谓混元既分，即有天地，故曰太极生两仪，即老子云：一生二也。不言天地而言两仪者，指其物体，下与四象相对，故曰两仪，谓两体容仪也。两仪生四象者，谓金木水火禀天地而有，故云两仪生四象。土则分王四季，又地中之别，故唯云四象也。四象生八卦者，若谓震木离火兑金坎水各主一时，又巽同震木。乾同兑金，加以坤艮之土，为八卦也。

孔疏认为，大衍义章是讲揲蓍求卦的过程，此章是讲八卦的起源。前章疏说：“四十九合同未分，是象太一也。”就画卦取象说，太一取于何物之象？对此问题的解释，孔疏则抛弃了王弼派的太极虚无说，继承和发挥了汉易的元气说，而以“元气混而为一”为太极。认为此混而未分的元气，即《易纬》说的“太初”和“太一”。其分而为两仪，两仪即天地。“易有太极”即老子说的“道生一”。“是生两仪”，即老子说的“一生二”。“四象”即金木水火，因为其由天地而来，所以说“两仪生四象”。四时与五行相配，主管一年四季，配以八卦，即“四象生八卦”。这是以取象说，解释画卦的过程。又其释《系辞》文“易有四象，所以示也”说：“象为卦爻之象也，则上两仪生四象七八九六之谓也。”按此说法，卦爻之象从奇偶两画到四象和八卦，都是取法于天地生成之象，所以孔疏将“易有太极”一章，按汉易的说法，解释为世界形成的过程。并同老子说的“道生一，一生二”命题揉合在一起，以老子说的“一”为元气混而未分，“二”为天地。按孔疏的理解，老子说“道”，即《系辞》说的“易有太极”的“易”。“道”和“易”的内容，孔疏未作解释，按其易学哲学的体系，当指事物的变易自然而然。孔疏将此章同大衍之数章区分开来，未必符合《系辞》文原义。此问题，于第二章已讨论过。但孔疏据取象说，将太极释为“元气混而为一”，显然是不赞成韩注以虚无实体解释太极。如果说，汉易提出了太极元气说，王弼又以虚无实体为太极，否定了元气说，孔疏又以太极元气说否定了虚无实体说。但孔疏的太极元气说，并非简单恢复汉易的说法，而是通过王弼派的易学，抛弃了《易纬》中的太易说和太一神说，使汉人讲的太极元气具有明显的原初物质的涵义。此是孔疏解易在哲学史上的一人贡献。其太极元气说：对唐宋时期的唯物主义自然观的发展起了重要的影响。

但孔疏的太极说，有一个问题，即大衍义中的太极说同此章中太极说的关系，并没有解决。其释大衍义时，以四十九之数合同未分为太极，就其理论思维说，是以太极为四十九之数的总合。“分而为二以象两”，此“分”字有展开之义。“易有太极”章中的“是生两仪”，按其引老子文“一生二”说，此“生”字谓生出，即母生子之义。认为太极元气在时间上先于天地而存在，此是继承汉易的传统，讲宇宙生成的问题。而其大衍义中的太极和两仪的关系，则为整体和部分的关系。此种理论思维，推广到哲学上，会导出本体论的结论。孔疏并没有意识到这一点。因此，孔疏以后，围绕对大衍之数的解释，易学和哲学界展开了长期的争论。有的取其“易有太极”说，借《系辞》文讲宇宙形成论，如宋代周敦颐的《太极图说》。有的

取其大衍义中的太极说，解释《系辞》的“易有太极”章，讲本体论，如朱熹的太极说。

总起来说，孔疏对《周易》原理的理解，就其对卦爻辞的解释说，既采取义说，又采取象说，而以取象说为主。从而对王弼派的易学理论，作了新的解释，扬弃了王弼派的贵无贱有的思想，将王弼派讲的虚无实体解释为自然有，自然无为或不知其所以然而然，将玄学中的贵无论引向崇有论。通过崇有论，又将汉易中的元气说，阴阳二气说重新肯定下来，并向前发展了，此是孔疏在汉唐哲学史上的一大贡献。其对《周易》原理解释，尚披着玄学的外衣，但就其对世界的解释，对易学哲学问题的回答说，基本上属于唯物主义的路线，虽然在一些问题上，还没有摆脱玄学唯心主义的影响。在唐朝前期，佛教唯心主义哲学广泛流行的时期，《周易正义》宣传了气的学说，肯定了世界的物质性，又具有批判佛学唯心主义的意义。其在《序》中评论说：“原夫易理难穷，虽复玄之又玄，至于垂范作则，便是有而教有。若论住内住外之空，就能就所之说，斯乃义涉于释氏，非为教于孔门也。既背其本，又违于注。”此不仅批评了玄学派贵无贱有说，而且斥责了佛教的空观和能所之说，其在唐代哲学史上的地位是不容忽视的。

## 二、象数余绪之《周易集解》

汉代《易》家倡扬的象数之学，历魏晋南北朝，逐渐衰亡，罕有传者。至唐代，由于孔颖达的《周易正义》在当时《易》学研究领域占据绝对权威的地位，遂使本已罕传的汉《易》象数学益见冷落，几乎成为无人问津“绝学”。

值得庆幸的是，生当孔颖达之后不久的李鼎祚，则不苟合于当世之好，热心研讨汉魏以来的象数《易》学，广辑各家之说，撰为《周易集解》。其书宗旨，如李氏《自序》所言，在于“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”，即明确表示崇象数、黜义理的《易》学主张。全书所采摭《易》说，凡有子夏、孟喜、焦延寿、京房、马融、郑玄、荀爽、刘表、宋衷、王肃、王弼、何晏、虞翻、陆绩、姚信、翟玄、韩康伯、向秀、王廙、张璠、干宝、蜀才、刘瓛、沈麟士、伏曼容、姚规、崔觐、卢氏、何妥、王凯冲、侯果、朱仰之、蔡景君、孔颖达、崔憬等三十五家，又引有《九家易》一书。所辑辑的内容，多属象数之说。且于六十四卦三百八十四爻的立象本旨，所引录者往往不止一家之学，时常是两说或数说并存。如《否》卦九五爻辞“系于包桑”一句，《周易集解》先引荀爽曰：

包者，乾坤相包也；桑者，上玄下黄以象乾坤也。乾职在上，坤体在下，虽欲消乾，系其本体，不能亡也。

此取上下卦乾坤之象为说。又引京房曰：

桑有衣食人之功，圣人亦有天覆地载之德，故以喻。

此取乾坤覆载之象为说。又引陆绩曰：

包，本也，言其坚固不亡，如以巽绳系也。

此取互卦巽为绳之象为说。又引郑玄曰：

犹紂囚文王于羑里之狱，四臣献珍异之物而终免于难，系于包桑之谓。

此引周文王之事为喻。以上凡录四说而并存，足见汉儒解说此爻之大略。

李鼎祚在其《集解》中，除集前人注解外，其本人亦有一些注释和评论，表现在案语中。但其所案甚少，多因袭前人，并无新义。如其注乾卦辞，系抄录孔疏，但又未注明出处。其注乾卦《文言》，则以五行配四德，本于汉易。注复卦辞“七日来复”则取郑玄义。注旅卦九四《象》文，则取互体说。其评崔憬释大衍义说：“病诸先达，及乎自料，未免小疵。”所谓“小疵”，指天一地四，其数不用说。李氏则取郑玄五行说和姚信、董遇说。从易学哲学的角度看，其对《周易》经传的按语实无可观者。其《集解》有序文，此《序》，论述《周易》的性质时，除摘录《易传》文外，也有一些新意，可以代表他的易学观。其评论郑王两家说：

郑则多参天象，王乃全释人事。且易之为道，岂偏滞于天人者哉！致使后学之迷，纷然淆乱，各脩局见，莫辨源流。天象远而难寻，人事近而易习，则折扬黄华嗑然而笔，方以类聚，其在兹乎！

“折扬黄华”，语本《庄子·天地》，指俗中小曲，意谓低级的歌曲反而赢得人们的喜欢。李氏认为郑学“多参天象”，王学“全释人事”，看到了郑王解易的区别。但他推崇郑学，认为易学应讲天象，指汉易中的卦气说，斥王弼后学不谈天象乃世俗小曲。这表明他对《周易》体例的理解，主取象说。因此，其论《周易》的性质和意义说：

元气絪縕，三才成象；神功浹洽，八索成形。在天则日月运行，润之以风雨；在地则山泽通气，鼓之以雷霆。至若近取诸身，四支百体合其度；远取诸物，森罗万象备其工。阴阳不测之谓神，一阴一阳之谓道，范围天地而不过，曲成万物而不遗。仁者见之以为仁，知者见之以为知，百姓日用而不知，君子之道鲜矣。斯乃显诸仁而藏诸用，神无方而易无体。巍巍荡荡，难可名焉。逮乎天尊地卑，君臣位列，五运相继，父子道彰。震巽索而男女分，咸恒设而夫妇睦，人伦之义既闡，家国之教郁兴。故系辞云：古者庖牺氏王天下也，始画八卦，以通神明之德，以类万物之情。

“元气絪縕”本于孔疏“二气絪縕，共相合会。”此段论述是说，《周易》既讲天道，又讲人事。就天道说，元气分为阴阳二气，二气絪縕，便形成天象。其注《系辞》“成象谓之乾”说：“道生一，一生二，二生三，三才既备，以成乾象也。”“三才”，指二气相交为三。”二气的神化妙用，使八索而成形。”“八索”指八方之所系，成形谓在地成形，天地形成后，日月运行，山泽通气，润之以风雨，鼓之以雷霆，万物也就产生了。从万物到人身，皆符合天地阴阳变化的法则，都受其法则支配。这就是“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”，“范围天地而不过，曲成万物而不遗”。元气生化天地万物，不见其营为，此即“显诸仁，藏诸用，神无方而易无体”，所以人们难以形容其伟大。就人事说，天地形成后，天高地下，也就有了尊卑之分，人类生活因而也就有了君臣、父子、男子、夫妇之道，家国之教也就兴起了。伏牺氏就是依据天道和人事，画八卦，“以通神明之德，以类万物之情。”此是取圣人观象说，解释八卦的起源。值得注意的是，李氏提出“元气絪縕”说解释天地万物之形成，并以“元气絪縕”解释“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”这是对汉唐的元气阴阳说的发挥，亦是对王弼派以玄学贵无论解易的否定。在唐代佛教哲学盛行的时期，李氏此说同样有对抗佛教唯心主义世界观的意义。其称赞《周易》原理说：

原夫权輿三教，铃键九流，实开国承家、修身之正术也。

认为《周易》乃儒释道三教之始基，九流之锁钥，治国、齐家和修身之正术。“权與三教”的说法，是对佛道二教世界观的一种打击。可以看出，李氏表扬汉易的目的，不仅是纠孔疏之偏，也是为了在唐代三教斗争中，树立《周易》的权威，统一各流派的思想。宋代的哲学家正是继承和发扬了这种传统，以《周易》为依据，同佛道两家的学说展开了斗争。

李鼎祚《周易集解》的最重要价值，乃在于博采旧说，保存了自两汉以迄唐代近千年间较为丰富的以研讨象数学为主的各家《易》说，使王弼《易》学盛行之后渐趋衰亡的汉代《周易》象数学说的一脉余绪赖以维持而不绝。故《四库全书提要》盛称云：“盖王学既盛，汉《易》遂亡，千百年后学者，得考见画卦之本旨者，惟赖此书之存耳。是真可宝之古笈也。”

当然，除了保存汉《易》象数学的众多资料之外，李鼎祚《周易集解》尚有两方面内容值得重视：

其一，李氏虽以采摭象数《易》说为主，但偶或兼采义理之说为辅。如《家人》卦《彖传》“家人有严君焉，父母之谓也”，《周易集解》引王肃曰：“凡男女所以能各得其正者，由家人有严君也。家人有严君，故父子、夫妇各得其正；家家咸正，而天下之治大定矣。”此即纯以义理为说，不涉象数。这一现象，说明《周易》义理学渐起而取代象数学。是汉魏以后《易》学发展的必然趋势；故李鼎祚虽力主采辑象数《易》说，也难免兼取某些义理之说以相佐证。

其二，李氏于采录诸儒旧说之余，间亦阐发己论，加“案”字以别之，以充实所录旧说分析象数之不足。如《蹇》卦上六爻辞“利见大人”，《周易集解》既引虞翻、侯果之说，又自加案语曰：“三互体离，离为明、目；五为大人，‘利见大人’之象也。”这是取《蹇》九三至九五为互卦离之象，结合上六与九三相应为旨，以明“利见大人”的卦象所在。此类案语虽为数不多，但也在一定程度上反映了李鼎祚的《周易》象数学思想。

李鼎祚《周易集解》问世之后，并未象孔缝达的《周易正义》那样对学术界产生了巨大影响，相反，自唐、宋、元、明以降，其书不甚见重于世。只是到了清代，不少学者务求征实，推崇汉学，《周易集解》才获得较普遍的重视，至道光间，李道平为撰《周易集解纂疏》，其书益显。

由李鼎祚《周易集解》仅仅采录汉以来《易》家之旧说，未作疏通证明，故后人读之不易明了。既经李道平纂释疏证，《集解》之义遂能为较多的读者所知晓，汉《易》象数学之梗概也因之昭显。李道平所作疏语，以采择惠栋父子及张惠言的成说为多，参合成文，唯不详著姓氏。《集解》所采古人《易》说，不拘宗派，兼收并诸，多两存其说，道平之《纂疏》亦两释之，以重家法，间有注义未协经旨者必详加辨正；《集解》采录旧义偶有不详不确，道平或兼引诸家、另申一说以备参考者，均加“案”字，而自摭己见则加“愚案”以别之。视《纂疏》全书，义例谨严，条理秩然。但书中内容也难免有不善者，清光绪十七年（1891）思贤书局刊《周易集解纂疏》卷首所载陈宝彝《重校纂疏识略》已列兴五事：一曰擅改古书；二曰勘所发明，复究佐证；三曰援引多误；四曰袭诸家之说以为己见；五曰用汉儒《易》义以释王弼、韩康伯、孔颖达三家之说。除陈氏所举之外，书中疏义不甚了彻妥切者尚有之。先师黄寿祺先生《六庵易话》（载《福建师大学报》1981年第4期）曾指出两例加以驳正。柯劭忞亦谓：道平此书之名物训诂有未尽翔实之处，“盖考订之事非其所尚也”（《续修四库全书提要》）。然此书为《周易集解》进世千余载以来的首部疏证性专著，其对《易》学研究，尤其是汉《易》象数学研究的贡献，还是应当予以充分肯定的。故黄寿祺先生又云：“要之，道

平于《集解》疏通证明，厥功已多，虽有一眚，固不足以掩其大德矣。”（《易学群书平议》）

综言之，中国《易》学史上两部至为重要的代表作——孔颖达的《周易正义》和李鼎祚的《周易集解》，均产生于唐代。前者为《周易》义理学著述，为官修御颁的作品；后者辑存了汉《易》象数学的诸家遗说，为私人编纂的作品。《周易正义》的学术价值，在于继承并拓展了魏代王弼所开倡的《周易》义理学之先河，扩充了义理学说的研讨领域，为宋代《周易》义理学的全面发展充当了不可或缺的“桥梁”的作用。而《周易集解》的重大贡献，则体现于广搜博采，为后人保存了诸多弥足珍贵的汉《易》象数学之遗说，其资料价值不仅体现于当时，更体现于后世。因此，今天的研《易》者，只要对《周易》的象数学与义理学有足够的重视，必然要将《周易正义》与《周易集解》奉为两部务必精读深研的重要作品。

### 三、以无为本，通亦适时

王弼发挥“取义说”解释八卦、六十四卦及其卦爻辞，有意识地排斥汉易中的象数之学。认为卦象及其所取之物象是用来表现卦义即一卦蕴涵的义理的，卦爻辞是用来说明卦象的。因此，通过卦爻辞得到了卦象的内容，便可以忘掉卦爻辞；通过卦象得到了卦爻之义，便可以忘掉卦象，如同捕鱼捉兔，需要用筌和蹄一样，既已捕到了鱼兔，答蹄便可以弃置不用了。这就是所谓“得意而忘象”。只要掌握了真理，就可以舍掉卦象。相反，如果执着在卦爻象上，反而有碍于得意；执着在卦爻辞上，反而有碍于得象。所以，要想求得对卦义的真正理解，必须忘言、忘象，此即“得意在忘象，得象在忘言”只有忘言忘象，才能把握一卦的义理，也就是说，学习《周易》，最根本的是要掌握其中所包含的真理，而不应该受到卦象和卦爻辞的约束。表现了一种理性主义的特色。

韩康伯从易理的高度对王弼此说加以概括，认为《周易》一书是“托象以明义”，八卦和六十四卦及其卦爻辞即具备天下之理，所谓“八卦备天下之理”。但仅有八卦，还不能穷尽事物的变化，所以又重为六十四卦，每卦六爻用来象征事物变动之理，借以说明人事治乱之义以及因时而动的功效。因此，通过《周易》就可以把握天下之理和变易之道，人们应在事象的背后探求所隐藏的义理。

追求事象深处的义理，是义理学派易学的一大特色。但韩康伯并不否认筮法中的象和数，而认为理是象数的根本。认为蓍数和爻象都是有形之物，属于形器的领域，是用来显示易理的，乃易理之用。只有超越于象数之外的无形的易理，才是象数赖以形成的基础。理自身非象非数，却又是象数的主体，所以能驾驭象数预知未来，此即“非忘象者，则无以制象；非遗数者，则无以极数”（《系辞注》）。因此，人们对易理的把握，既不能凭借物象，也不能依靠思虑，而只能依靠神秘的智慧去体验，这就是所谓“体神以明之，不假物象”（《系辞注》），又将王弼的唯理论引向了直觉主义。

就理论思维的意义说，王韩此论涉及到物象同义理即现象与本质的关系问题。他们认为，本质的东西隐藏在现象之后，现象只是本质的表现形式，只有抛弃物象才能认识本质。割裂本质与现象的联系，要求舍弃物象去把握其本质，在理论上是错误的，在事实上也是不可能的。但他们看到了本质与现象的区别，认为探讨本质的东西，重要的在于不能被现象所迷惑，则反映了人类认识的深化和智慧的提高。

展现在人们面前的往往是千变万化、异彩纷呈的现象世界：风雨雷电，山川草木，鸟兽

虫鱼，舟车器用；春暖秋凉，冬寒夏暑，日月出没，地裂山崩；父慈子孝，君惠臣忠，贫富不均，贵贱殊等；邻里不睦，两国交兵，王朝变迁，人寿年丰。如此等等，都是极易了解，一望便知的。然而，仅仅了解了这种种现象，知道它是什么，并不能使五谷丰登，人丁兴旺，上下和谐，福寿康宁。只有透过这些纷繁变化的现象，认识了事物的本质，把握了现象之间的内在联系，知道了为什么会有这些现象，这些现象又是怎么来的，人们才能掌握自己的命运，自由自在地生活。王、韩将本质与现象区分为不同的层次，强调“忘象求意”，即启发引导人们去不断追求、探索事物的本质，从而驾御纷乱杂陈的现象，以达到自由的目的。

呈现在人们面前的现象，有时还会是一些假象，虚幻的现象。例如第二次世界大战中有名的“珍珠港事件”，日本军国主义者在轰炸美国在太平洋最大的海、空军基地——珍珠港前夕，又是发表声明，又是派驻美国大使与美国人进行谈判，大讲“友好”、“亲善”，散布“和平”烟幕，而暗地里却在加紧准备对美军进行偷袭。1941年12月7日，日本不宣而战，突然袭击珍珠港，使美国太平洋舰队遭到毁灭性打击。中国有句古话，叫做“兵不厌诈”。如果不透过现象把握本质，往往会被一些假象或片面的现象所蒙蔽，上当受骗，遭大难，吃大亏。宋代著名文学家、思想家苏东坡（1036—1101）有诗云：“横看成岭侧成峰，远近高低各不同。不识庐山真面目，只缘身在此山中。”讲的就是这种情况。只有“拨开迷雾万千重，方识庐山真面目”。王、韩告诫人们不要拘泥于物象，不要受现象所迷惑，确实是相当高明的。

王弼主张抛弃卦爻象，探讨其中所蕴含的义理，但是一卦六爻，各爻都有其意义，那么全卦的意义究竟如何确定？王弼提出了“一爻为主说”，即全卦的意义主要由其中的一爻之义决定。王弼在《周易略例》中，写了《明象》一文，对“一爻为主说”作了理论上的阐述。认为卦爻辞和《彖辞传》是通论一卦之义，并说明其由来即来于一爻为主的。《彖》的性质就是“指明一卦之美，以统一卦之义”。为什么“必由一爻为主”？这是因为，一卦之爻，虽然所处的时位不同，变化多端，似乎杂乱无章，但实际上有一个中心观念，统率六爻的变化，规定其意义。只要把握了这个简约的中心观念，即可统率全局，做到“乱而不能惑，变而不能渝”。根据这种观点，他作常《周易注》，常依《彖》传文义，解释一卦的卦义主于一爻，并在哲学上导出了“众不能治众，治众者治寡”的“一以统众”说。

韩康伯进一步发挥了王弼的一爻为主说，认为卦象和事物都是以一为宗。阳卦二阴爻一阳爻，阴卦二阳卦一阴爻，皆以其一爻者称之为或阴或阳，因为“一者众之所归”。君主所以能以无为统众，是因为“无为则一”。“天下之动，必归乎一”，“万变虽殊，可以执一御也”（《系辞注》）。一虽简约，却可以存博、兼众，执一则可以应万变，这就是“众之所归者一”。

王、韩此说，反映了一种理论思维，即承认繁多而又变动的事物中，存在着统一性、规律性。其所谓“一”，就哲学意义说，指统率万象使其繁而不乱的最高原则，实际上是指作为世界本体的“道”或“理”，所以说“形之所宗者道，众之所归者一”（《系辞注》），“物无妄然，必由其理”（《明象》）。有形的事物总是受无形的理支配的。在他们看来，宇宙万物变化多端，但都是受一根本的原则所支配，所以其变动并非妄动，而是有其规律性；其存在虽然千差万别，并非杂乱无章，而是有其统一性。人们掌握了这一根本原则，就不会被复杂多端、纷繁变化的事物所迷惑。

茫茫宇宙，光怪陆离，千变万化，没有一个观测的仪器，就不能认识天象；车辐贯轴，四周伸展，不向中心会集，就不能轮转；千条江河，奔腾万里，最终总要归入大海。行军作战，没有统一的指挥，各行其事，互不协调，就有全军覆没的危险；铁路运输，没有统一的调度，



就不能畅通无阻；即使一个家庭，没有统一的意志，也不能长期维持。中国几千年的历史，何时分裂，就兵戈四起，社会动乱，停滞不前；何时统一，就社会稳定，经济繁荣，文化发展。就是现代美国这样的所谓“民主国家”，三权分立，多党竞争，其重大决策也还是总统一个人最后说了算。王弼揭示了事物具有统一性这一客观规律，对于人们认识世界，处理日常生活以及社会事务，具有重要的指导意义。

风雨博施，阴阳大化；高岸为谷，深谷为陵；四时更迭，社会变迁。从自然界到人类社会，无时无刻不在运动变化。但运动有其规律性所支配，“统之有宗，会之有元”，“众之所以得咸运者，原必无二”（《明彖》），所以繁而不乱。人们掌握了天时变化和良种培育、作物生长的规律，可以大面积提高粮食产量，丰衣足食；掌握了天体运动及其力学规律，则可以发射卫星上天，开始征服宇宙；掌握了国际风云变幻和经济发展的规律，就可以为世界的和与发展作出更大贡献。总之，掌握了事物发展变化的规律，就可以不被复杂多变的现象所迷惑，执一以应万变，获得更大的自由。这是王弼、韩康伯“一以统众”说为人类提供的又一智慧。

王弼此说，在易学史和哲学史上也有重要意义。由于他们从事物存在的角度，寻求其所以存在的根据。所谓“众之所以得咸存者，主必致一也”（《明彖》），这就把两汉以来的易学哲学问题，从宇宙发展论引向了本体论即存在论的探讨。这是玄学派易学的一大贡献。

卦爻象与卦爻辞之间本来没有逻辑上的必然联系，可是王弼追求卦爻的统一性，提出“一爻为主”、“一以统众”说，认为一卦之义主于一爻。那么，其中相矛盾的说法又如何解释？王弼写了《明爻通变》一文，提出爻变说，认为爻的性质在于变通，其变动没有固定的形式，所以爻义也变动不居，神妙莫测。其中作了三个方面的说明：说明之一叫做“合散屈伸，与体相乖”，即爻义的变化有合有散，有屈有伸，有时与卦义相违背。如归妹卦震上兑下，震为动，兑为悦，其卦体即卦义为“悦而动”。可是九四爻辞却说：“归妹愆期，迟归有时”。嫁妹推迟了时间，要静待婚期的到来。此即“体与情反，质与愿违”。说明之二叫做“睽而知其类，异而知其通”，即刚柔二爻虽异，但有时又相通互济。如恒卦震上巽下，震刚巽柔，刚柔相应，合为一体。阴阳虽异类，却可以相辅相成。此即“同舟而济。则胡越何患乎二心”。说明之三叫做“相感相追，相攻相推”，刚柔二爻既相吸引又相排斥。如睽卦六三爻与上九爻相应，虽远而互相追求；同人卦六二爻与九五爻有应，可是九三和九四爻也都追求六二，结果相互攻击。此即“远近相追，爱恶相攻”。总之，由于刚柔二爻变化多端，所以《周易》的法则可以范围天地之化而不遗，贯通昼夜，包含阴阳。

爻义为什么变动不居，难以推度？王弼继承了《易传》的趋时说，认为是由于卦爻适时而变，所处的时机各异，因而其吉凶之义也就不同。他又写了《明卦适变通爻》一文，说明这一思想。爻的特点在于变，而变又总是同时、位联系在一起的。卦辞因时而异，爻辞也依时而变，适时则吉，失时则凶。所以说“卦者时也，爻者适时之变者也”。所谓适时，即某卦的某爻所处的分位，分位不同，所遇的时间也就有异。如阳居阴位，即处不当位之时；刚柔各据初、四之位，即处有应之时；刚居于柔上，即处于承乘之时；或居中位，或居初上终始之位，或居内卦、外卦上下之体，其适时的情况也各不相同。总之，卦因时推移，其义无常；爻亦随时而异，处事并无定轨，此即“动静屈伸，唯变所适。”卦爻之义因时而变，人们的活动也应因时位而不同，采取不同的措施。

此种通变适时说，主张刚柔二爻变易无常，卦爻之义也因时位而变，不固守某种既定的格式，进一步阐发了《易传》中的辩证思维。但他以此为《周易》的体例，解释卦爻辞的吉

凶，有时并不能自圆其说，便加以牵强附会。这些说法或解释，与其说是深刻的，不如说是机智的。这又一次证明，卦爻象与卦爻辞之间本无必然的联系。

王弼以义理解《易》，追求卦爻辞背后的义理，进而又以老庄玄学观点解《易》，认为“自然无为”是《周易》最高的美德。

自然无为的原则之一是因循自然，不妄加损益。天地万物，各有其性。火向高处烧，水往低处流；草木土中长，鱼鳞水里游；两翼者高飞，四足者决骤；车在陆上行，船在江中走。顺之则成功，逆之则败伤。短者不为不足，长者不为有余；兔足虽短，续之则忧，鹤颈虽长，截之则悲。所以说：“万物皆以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。”（《老子注》二十九章）必须因循自然，不能妄加损益。这种观点，启迪人们要新尊重客观环境、客观条件、客观规律，避免根据主观意愿行事。

传说南海之帝名叫“倏”，北海之帝名叫“忽”，中央之帝名叫“浑沌”。倏和忽关系很密切，经常往来。每次经过浑沌那里，浑沌总是热情款待。有一天倏与忽在一起商量怎样好好报答浑沌一番。倏说：“送最名贵的礼物，也不足以报答的他恩德啊！”他们感到很为难。过了好半天，忽高兴地叫道：“有了！你不见人人身上都有七窍吗？这七窍是看书、听唱、呼吸、吃饭少不了的，独独浑沌身上没有，一定很不舒服，我们帮他凿出来吧！”倏听了，也拍手叫好。于是，他们第二天带着铁锤、钢凿，又来到中央之地，道谢一番，就按着浑沌的头，开始认真地敲打起来。两人干得气喘吁吁，汗流浹背，每天凿出一个孔。一连干了七天，总算大功告成了，谁知低头仔细一看，浑沌早就死了。

这同宋人拔苗助长一样，是不按照客观规律办事，凭借主观愿望妄加损益，破坏自然的可怕后果。

其原则之二是任贤使能，少加干预。君王处于尊位，“不忌刚长而能任之，委物以能而不犯焉，则聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣”（《周易注·临卦》）。就可以收到无为而无不为效果。“不犯”，就是不加干预。联系到现在转变政府职能、转换经营机制的实际情况，这个原则似乎更具有现实意义。

其原则之三是任其自然发展，少去折腾。“改革创新，变道已成，功成则事损，事损则无为，故居则正而吉，征则躁扰而凶也。”（《周易注·革卦》）创业改制之后，应该无为而治，不再躁扰，“任其自然而物自生，不假修营而功自成”（《周易注·坤卦》）。《老子》有句千古名言，叫做“治大国若烹小鲜”。静则全物之真，躁则犯物之性。烹煮小鱼，不能乱搅乱翻，翻搅则鱼碎烂；治理国家，不能胡乱折腾，折腾则国乱民伤。这就是所谓“躁扰而凶”。在这方面，我们的教训已经够惨痛了。

韩康伯引王弼的自然无为说，解释卦爻的变化和事物变化的原因，提出了“言变化则称乎神”的神化学说。认为八卦的运动、变化、推移，以及雷疾风行、火炎水润的变化，没有使之然者，即自然而然，“莫不自然相与为变化，故能既成万物”（《说卦注》）。“变化之道，不为而自然”，不知其所以然而然，所以称为“神”。“神”即万物的变化的根源，万物有形有象，神无形象可言，所以又叫做“阴阳不测”。天地万物变化的原因和动力神妙莫测，所以说，“言变化则称乎神”。那么，天地万物又是如何产生，如何变化的？韩康伯则引西晋玄学名士郭象（？—312）《庄子注》的独化学说加以解释，所谓“莫不独化于太虚，歟尔而自造矣”。万物都是在那里突然自生，突然自化，既不依人的主观意志为转移，也不受任何造物主的支配，此即“造之非我”、“化之无主”；而是按照自身固有的本性运动变化，此即“理自玄应”，

“数自冥运（以上见《系辞注》）。懂得了“独化”道理的人，无思无虑，不去追求什么所以然。其精神境界就可以坐忘遗照，淡然自若，与万物的变化合为一体。此神化学说，企图将郭象的崇有论中的某些观点，与王弼贵无论结合起来，解释《周易》中的“神”范畴，又将易学进一步玄学化了。

“自然无为”说反映在动静观上，王弼则提出了“动息则静”的命题，以“寂然大静”为天地之心，万物运动变化的根本。他在注《彖辞传》“复卦”时说：复卦的卦义，是讲天地万物的运动变化复归于静止。之所以如此，是因为“动息则静”，运动总有静止的时候，说话总有沉默的时候，静止并不是来于运动，沉默也不是来于说话，有静止方有运动，运动终归于静止。天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其根本。寂然大静，方是天地之心。天地万物复归于虚静，即以至无或寂然大静为心，彼此就可以相安无事。否则，“以有为心”，即不能归于虚静，结果在运动变化之中相互争夺，便不能共存了，此即“异类未获得俱存矣。”

此种学说，借《周易》宣扬《老子》“归根曰静”的观点，把静止看成是绝对的，是一种错误的理论。但认为运动总有静止之时，把运动和静止相互联系起来加以考察，重视静止在运动中的作用，则具有启发意义。运动和静止总是相互依存的，没有运动，就没有静止，没有静止，也就无所谓运动。相对静止是运动的一种特殊状态。没有相对的静止，事物就不成其为事物，人们也不可能认识事物的性质，从而把握事物，就什么事情也做不成。

一个人如果心不宁静，争名逐利，欲壑难填，那么，他心理上就总是感到不平衡，就不可能有愉快和幸福可言，更不能做出一番事业，对人类有所贡献。所以蜀相诸葛亮（181—234）临死前给他的儿子写了一幅对联，叫做“非淡泊无以明志，非宁静无以致远”。这与王弼所论是何等的相似。

一个君王或国家的领导者，如果不以虚静为心，总想扩张国土，囤积财物，贪得无厌，享乐无度，那么，就势必造成兵戈不断，连年征战，民不聊生，国无宁日，最后落得个国破家亡，死有余辜的下场。秦始皇扫六合，并天下，可谓称雄一世。但他统一天下之后，不知以虚静为心，安定天下，却发民戍边筑城，造陵墓，修皇宫，严刑峻罚，暴虐成性，焚书坑儒，寻药求仙，结果二世而亡。汉代秦立，清静无为，肖规曹随，与民生息，出现了“文景之治”的繁荣局面，为四百年大业奠定了根基。所以王弼鼓吹：“圣王虽大，以虚为主”，“息乱以静，守静以候”。

一个国家如果没有一个安定团结的局面，上下相恶，朋党相残，你争我夺，奸诈不断，今天一个运动，明天一个斗争，那么，就不能集中精力发展生产，搞好经济建设，使百姓安居乐业，达到国富民强。所以王弼以虚静为恒久的治国之道，所谓“静者，可久之道者也”（《周易注·恒卦》）。

通过对《周易》太极观的解释，王弼最终引出了他玄学哲学的世界观，完成了“以无为本”的思想体系。他提倡“忘象以求意”，追求现象深处的义理。而在他看来，最高的义理不是别的什么东西，正是“无”。他主张“一以统众”，而万物何以归一？由于一就是“无”。所谓“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也？”（《老子注》四十二章）。他推崇的“自然无为”、“动息则静”说，也无一不体现着“以无为本”的思想。

前面说到，王弼在强调超越动静、语默的绝对静止的时候，已经把“无”作为“天地之心”，万物之本了。“天地万物，运化万变，寂然至无，是其本矣。”因其无，才有万象的存在，

无是现象世界的根本。

王弼解释《系辞传》“大衍之数五十，其用四十有九”说：

演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数之以成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有。故常于有物之极，而必明其所由之宗也。

这是以其一不用之“一”为太极。太极的内容是“不用”、“非数”，所以又叫做“无”。但它又是四十九之所以成为数并发挥作用，从而得出七、八、九、六之数的根据，此即“不用而用以之通，非数而数之以成”。“数之极”，指揲蓍求卦只能以四十九数为其极限。数有形象，所以称为“有”，象征天地间一个个的具体事物。“无”作为世界的本原，不能用“无”来说明，必须凭借有形象的具体事物显示其成就万有的功用，如同筮法中的“一”，总是通过四十九根蓍草及其数目的变化来显示自己的作用一样，这就是“无不可以无明，必因于有”。所以，要在个体事物的极限处，指明个体事物的由来及其赖以存在的根据。后来，韩康伯对此又加以发挥，明确肯定“太极”为无，所谓“太极乾，无之称”，而天地万物是有，有生于无，有依赖于无。这样，通过其太极观，就建立起了玄学派易学“天地万物以无为本”的本体论思想体系。

韩康伯在《系辞传》注中，还通过对“一阴一阳之谓道”的解释，进一步阐发了这种理论。他认为，道无形无象，寂然无体，乃“无”的一种称谓，却是有形有象的器物（包括阴阳卦爻和阴阳之气在内）的根源。因为道无形象，处于阴阳的领域而无阴象，处于阳的领域亦无阳象，可是阴阳依靠道而形成象，这就是他所说的“在阴为无阴，阴以之生；在阳为无阳，阳以之成”。也就是《系辞传》所谓“一阴一阳之谓道。”照此说法，“一阴一阳”并非又阴又阳，而是既无阴，又无阳，这就是道。道作为虚无实体，不仅是一切有形之物的根本，也是阴阳二气赖以存在的根据。这就进一步宣扬了王弼“无也者，开物成务，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形”（《晋书·王衍传》）的玄学理论，从而完成了易学中“以无为本的思想体系”。

## 第四章 新义迭呈的宋代易学

宋代是中国思想史、哲学史、文化史、学术史发展的一个极为重要的时期，也是古代易学发展的鼎盛时期。当时的学术主流理学，与易学结下了不解之缘。著名理学家都精通易学。当时学术界掀起研《易》高潮，在“因经以明道，明道以知经”的思想指导下，建立了具有鲜明特色的理学易。

理学易的最基本特征，是以探求《易经》中所蕴含的哲理为目的，以阐明《易经》的义理为宗旨，把《周易》的原理高度哲理化。

理学易兴起的直接原因，是当时儒学与释、老之学对抗的需要。因为在儒家的传统经典中，只有《周易》才可能为理学家提供一个反映儒家思想学说特点的完整的哲学体系。

宋代易学繁荣，流派众多，名人荟萃，但仍可分为象数、义理两大派别。他们解易的侧重点不同，方法也不同，但都注重《周易》哲理的阐释。

在宋代首先发展起来的是象数派的图书易学。华山道士陈抟是此派开山之祖，经种放传给穆修和李溉。穆修再传给李之才，进而发展为周敦颐、邵雍的易学。李溉一支，一传许坚，再传范谔昌，发展为刘牧的易学。象数派以图形书象名于世，声称是陈抟得到了老子出关时秘传的图象，朱熹则认为这图象渊源于东汉魏伯阳。据史载，流传于世的有三种图象：先天八卦图、河图洛书、太极图。邵雍著《皇极经世》，即渊源于先天八卦；刘牧著《易数钩隐图》，即渊源于河图洛书；周敦颐著《太极图说》，也与道教的《无极图》有密切关系。邵雍、刘牧、周敦颐这三个支派，代表了北宋图书学派的发展状况。图书派以图式解易，来说明《周易》的原理，这是宋代易学象数派的突出特征。南宋时，朱震和蔡元定、蔡沉父子继承邵雍易学，但前者主张先有象后有数，后者主张先有数而后有象，分别形成唯物主义和唯心主义两种易学体系。

宋代的义理学是理学易发展的主流。李觏在反对象数图书派的过程中，首先把阴阳二气作为解说易理的核心，为后来气学一派的形成开了端绪。欧阳修的《易童子问》则对南宋功利学派产生了很深的影响。

义理派的首倡者是胡瑗，其著《周易口义》，重在解释卦爻辞文意，并以阴阳二气解释易理。他既反对象数之学，又反对玄学易以虚无观念解释太极。

程颢、程颐为义理派最重要的代表人物，同时又都是宋明理学的宗师。程颐所著的《伊川易传》，被视为义理派最有代表性和权威性的易说著作。二程以“天理”作为其哲学的最高范畴，理论来源正是王弼等人玄学易中的易理。但不同的是，玄学的易理神秘莫测，令人难以知其所以然；“天理”则强调吉凶变化之理的客观规律性、规范性和可知性，它不仅排斥了象数占算，也把《周易》从占卜之术中解放出来。“天理”既代替了玄学易的“无”，又代替了象数易的“数”。从而建立了理学解易的体系，形成了宋明的理学易。

与二程同时的张载，是理学易的又一重要代表人物。张载以气解易，以阴阳二气变易法则作为易学的最高范畴，创立了气说派。他反对佛、老，抛弃河洛之学，形成了气学派唯物

主义的易学哲学。他的学说被认为是自汉唐以来以元气、或阴阳二气解释《周易》的批判总结，在易学史上具有划时代意义。其易学著作主要有《横渠易说》等，也是理学易的奠基之作。

南宋时，随着理学派的分化，理学易也分化为以朱熹为代表的一派和以陆九渊为代表的另一派。

朱熹以程颐的易学为主，兼收博取，不株守一家之言，集周敦颐、邵雍、张载等易学家之大成，独立发挥，形成了自己的易学体系。他还吸收欧阳修易说的某些观点，提出“易本卜筮之书”之说；他阐发程颐的“假象显义说”，提出“易只是个空底事物”，三百八十四爻为三百八十四公式，可代入一切有关事物；他吸收了图书派的“五行说”和朱震的“大衍之数说”，认为卦爻符号为太极之数自身的展开，从而丰富发展了“体用一源说”，将《周易》的内容更加抽象化、逻辑化；他还吸取了张载的“阴阳二气说”，并用来解释物质世界变化的规律，以体用一源说的观点解释了周敦颐的太极图说，将汉唐以来易学哲学中的宇宙生成论转化为本体论的体系。朱熹的本体论不只是涉及自然，并贯彻到认识论、人性论和道德修养等领域。总之，朱熹的易学是有宋一代的集大成之作，对后世的理学和易学都产生了广泛而深刻的影响。

陆九渊继承二程易学，又有重大发展。他认为理学易的“天理”即是心，他以心来构成万物的本源，断言“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”。所以他对易的解说，也以心为主，即以人们的精神和道德意识来解释宇宙的原理，从而成为宋代理学易心学派的主要代表人物。其弟子杨简用心学派的观点，全面解释了六十四卦的卦爻象和卦爻辞，以及《彖》、《象》、《文言》等易传，建立了以自我意识为核心的本体论和心学一派的易学体系。这一派由明代的王守仁（阳明）继承和发展，世称“陆王学派”。

南宋除朱、陆两家易学外，还有以叶适为代表的反映功利学派观点的易学体系。他们反对《周易》起源的“人更三圣说”，认为伏羲未画卦，《周易》非文王作，《十翼》中除《彖》、《象》外皆非孔子作。他们提出“乾坤不并言”，“独阳无阴”说，推崇阳刚之德，目的在于提倡刚毅精神，以抗击金兵，反对苟且偷安，萎靡不振。他们对《周易》的研究，以八卦和五行来解释世界，以阴阳二气为八卦的根源，认为天地阴阳以外的世界，实难测验，这是功利学派注重实用，反对空谈义理的学风在易学研究中的表现。当然，其学说也不免有狭隘经验主义和功利主义的偏见。

总之，宋代易学的基本特征是和宋代理学相结合，以探求《周易》所蕴含的哲理为主要目的，因而义理派易学是这一时期易学的主流。象数派易学虽以图书象数研究为主，但也十分注重阐发《易经》和八卦符号系统中的哲理和逻辑。因此，理学易的形成与发展，把《周易》的基本原理高度哲学化、理论化、系统化，这在易学发展史和中国学术思想史上，都具有划时代意义。理学易对于中华民族思维模式、伦理观念、价值观念的形成都产生了深刻的影响。

## 第一节 图书之学

——陈抟、刘牧、周敦颐之象数论

图书学是清代学者对宋易中象数之学的总称，乃汉易中象数之学的一种形式，也是对汉易象数之学的发展。它来源于道教的解易系统。魏伯阳《参同契》的易学，被唐朝和五代的道教继承下来，并以种种图式，表示其炼丹的理论。此种解易的学风，到宋代演变为图书学派。此派推崇河图和洛书，并依此解释《周易》的原理。《系辞》曾说：“河出图，洛出书，圣人则之。”图书学派就是依据这句话，来宣扬自己的易学体系。

“河图”一辞，最早见于《尚书·顾命》：“赤刀，大训，宠宏，琬琰在西序；大玉，夷玉，天球，河图在东序。”郑玄注说：“图出于河，帝王者之所受。一有洛书二字。”按郑玄说法，汉人看到的《尚书》本子，有的于“河图”下，有“洛书”二字。据此，河洛两辞，最初皆见于《尚书·顾命》。又《论语·子罕》说：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”孔子以河图为祥瑞现象，其慨叹“河不出图”，表示其学说已不能推行了。《系辞》说的“河出图，洛出书，圣人则之”，即本于此。先秦典籍中说的河图、洛书，究为何物？后人有种种解释。郑玄取《论语》义，以河洛为受命为王的象征，如同后来所说的符命之类的东西。刘勰于《文心雕龙·正纬》中，亦采此说。元朝俞琰解释《尚书》文，认为东序中的河图，同玉器并列，乃宝器之一。天球为玉器，河图为玉器之有文者，如同西序中所藏的赤刀，乃金器，刻上文字，则为大训。俞氏此说，见于其《周易集说·系辞》。刘宝楠采此说，录于《论语正义》中。此外，还有一说，认为河洛乃上古时代的地图。南宋薛季宣于《河图洛书辨》中，认为“图载江河山川州界之分野”。同《禹贡》、《山海经》为一类的图书。黄宗羲亦执此说。以上三说，接近《尚书》文的原意。所谓河洛大概是古代帝王受命为王的象征，或为记载当时的疆土，国界，山川的文物，作为传受王位的宝器。看来，上古时代的河洛，同《周易》并无关系。将河洛同《周易》联系起来，始于《系辞》文。但《系辞》并未说明河洛为何物。直到西汉刘歆，方以八卦解释河图，以《洪范》解释洛书，所谓“伏羲氏继天而王，受河图，则而画之，八卦是也。禹治洪水，赐洛书，法而陈之，洪范是也。”（《汉书·五行志》）后伪孔传，亦采此说。西汉扬雄则进一步视河洛为《周易》的来源。他说：“大易之始，河序龙马，洛贡龟书。”（《核灵赋》，李善《文选》注引）此是以黄河龙马所负之图为河图，洛水神龟背上之书为洛书，以河洛为《周易》之本源。刘、扬的说法，后被纬书所吸收，大讲河图、洛书。郑玄注《春秋纬》说：“河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。河龙图发，洛龟书成。河图有九篇，洛书有六篇。”（《周易集解》）此又将河洛发展为两种著作，并取《周易》中九六之数，说明河洛同《周易》的关系。但汉人说的河洛，同《周易》究竟有何种关系，龙马所负之图是什么图式，同卦象又有什么联系？汉魏晋唐的易学家皆无具体的说明，更无图式加以解说。宋初的象数学派，在道教易学的影响下，为了探讨这一奥秘，将《系辞》中的大衍之数，天地之数同河洛联系起来，并为河图和洛书制定了不同的图式，用来说明《周易》的原理，这样，便形成了图书学派。

北宋的图书学派有一个发展的过程。朱震说的北宋易学传授的系统，基本上属于图书学派。此派的创始人陈抟，陈抟又传于种放。种放以后，分为三支：一是传授陈抟的先天图，

到邵雍；一是传授河图、洛书，到刘牧；一是传授太极图到周敦颐。朱震说的传授的谱系，未必皆为事实。但这三支易学，大体符合北宋时期图书学派发展的情况。此三支易学有一个共同点，即都以图式解说《周易》的原理，此亦图书学派的易学特征之一。在北宋时期，图书学派十分流行，成为学术界的一大思潮。宋中期的道学家周敦颐和邵雍都是从图书学派中分化出来的哲学家。宋明的哲学史也可以说是从图书学派开始的。本节所论，以陈抟、刘牧、李之才等人的易学哲学为主。关于周敦颐和邵雍的易学哲学，另节讨论。

## 一、陈抟的华山象数

陈抟，字图南，宋太宗赐号为希夷先生，居华山四十年，被称为华山道士。此人乃神仙家，《宋史》为之立传，是五代末和宋初的道教大师。《宋史》说：“抟好读易，手不释卷，常自号扶摇子，著指元篇八十一章，言导养及还丹之事。”其易学继承了汉易中《参同契》的传统。朱熹说：“魏伯阳参同契，恐是希夷之学，有些是其源流。”（《朱子语类》六十五）又说：“先天图传自希夷，希夷又自有所传。盖方士技术用以修炼，参同契所言是也。”（《语类》一百）但陈抟讲炼丹，主张炼内丹。其在《指玄》中说：“访师求友学烧丹，精选朱砂作大还。将谓外丹化内药，元来金石不相关。”此是说，炼外丹的说法，只是一种比喻，目的是教人炼内丹。又说：“求仙不识真铅汞，闲读书千百万篇。内里明来是至真，外边入者即非亲。”这是主张炼内丹，不赞成炼外丹。关于炼内丹，《指玄》说：“邈元踪迹归玄武，潜有机关结圣胎。”“圣胎”，即仙胎。看来，陈抟是从炼内丹的角度研究或解释《参同契》中的炼丹术的。他研究《周易》，是借用卦爻象和阴阳之数来说明炼内丹的过程。道教的典籍用各种图式，特别是用《周易》的卦象解释炼丹术，在唐朝便有了。五代彭晓所注《周易参同契》，有《明镜图》、《水火匡廓图》、《三五至精图》等。以图式解释《周易》原理，说明炼丹的过程，五代以来，已成为一种风气。陈抟正是继承这种解易的学风，以图式代替文字，解说《周易》。邵伯温在《经世辨惑》中说：“希夷易学，不烦文字解说，止有图以寓阴阳之数，与卦之生变。”以图式解易乃陈抟易学的一大特征。陈抟所提出的易学图式，包括象和数两方面的内容。宋王儒于《东都事略·儒学传》中说：“陈抟读易，以数学授穆修，以象学授种放，放授许坚，坚授范谔昌。”是说其图式有的是讲阴阳奇偶之数，有的是讲乾坤坎离等卦爻象，前者为数学，后者为象学。据此，陈抟可以说是宋代象数之学和图书学派的创始人。

陈抟易学提出那些图式？是一个值得探讨的问题。照宋元明人的记载，有三类图式流传下来。一是先天太极图，二是龙图，三是无极图。分别评介于下：

### （一）先天太极图

朱震说“陈抟以先天图传种放”。此为宋明学者共同的看法。但陈所传之先天图，究为何种图式？据清胡渭于《易图明辨》中考证，宋末元初袁桷于《谢仲直易三图序》中说，朱熹曾嘱其友蔡季通入四川，寻找陈抟的图式，蔡氏得三图，秘而不传，后为谢仲直所获。三图之一为先天太极图，保存在明初赵撝谦《六书本义》中。赵说：“此图世传蔡元定得于蜀之隐者，秘而不传，虽朱子亦莫之见。今得之陈伯敷氏，尝熟玩之，有太极含阴阳，阴阳含八卦之妙。”其图式，赵氏称之为天地自然之图，即先天太极图。按赵氏的领会，此图式是对《系辞》文“易有太极，是生两仪”的解释。图中黑白两条鱼形，乃阴阳二气环抱之状。阴气盛



于北方，为纯阴，居坤卦之位；阳气盛于南方，纯阳，居乾卦之位。阴气极于北，阳气始生，居东北震卦位，卦象为一阳二阴，表示阳气尚微弱。其后，经过东方离卦，东南兑卦位，至乾卦位，阳气极盛，卦象为三阳。阳气极于南，同时一阴生起，迎接阳气。阴气初生，居西南巽卦位，卦象为一阴二阳，表示阴气尚薄弱。其后，经过西方坎，西北艮，至坤卦位，卦象为三阴，阴气极盛。如是，循环不已。图中左白部分，居东方，与右白部分相呼应，环抱黑的部分，表示二阳中挟一阴，为离卦象，此即“对过阴在中”。右黑部分，居西方，与左黑部分相呼应，环抱白的部分，表示二阴中挟一阳，为坎卦象，此即“对过阳在中”。图中左白部分，从震卦三一阳生，到离卦二二阳挟一阴，再到兑卦三二阳增长，最后到乾卦三三阳极盛，为阳息的过程。右黑部分，从巽三一阴生，经过坎艮两卦，二阴增长，到坤卦三三阴全盛，为阴息的过程。图中黑白两鱼尾，表示阴阳二气初起；黑白两鱼头，左方表示阳起而迫阴，阴避阳，回入中宫；右方表示阴起迎阳，阳避阴，回入中宫。总之，此图式，用来表示阴阳二气消息的过程，以阴阳环抱为太极，以八卦之象表示二气之消长。此即赵氏所说“有太极含阴阳，阴阳含八卦之妙。”

此先天太极图式，看来，脱胎于《周易参同契》。其一，此图式以乾南坤北，离东坎西为四正卦，本于《参同契》：“天地设位而易行乎其中矣。天地者乾坤之象也。设位者列阴阳配合之位也。易谓坎离。”《参同契》以乾坤为天地之象，坎离为日月之象，乾坤居上下，坎离居左右，用来说明炼丹药取法于天地日月之象。此图式，以乾坤居南北，坎离居东西，再配以其它四卦，说明阴阳二气的消长，即本于《参同契》的四正卦说。此图式亦可称之为卦气图，但同汉易的八卦方位说并不相同。京房和《易纬》皆以坎离为南北，不以乾坤为南北。先天图则以乾坤为南北，坎离为东西，看来，是同炼丹术有关的。俞琰于《周易参同契发挥》说，乾坤为人身之象，乾为首，坤为腹，坎离为身中之药物，即水火或阴阳二气。按此说法，此先天太极图，是用来表示炼内丹的过程，从而采取了汉易中卦气说的形式。其二，此图式，阴阳环抱，又是本于《参同契》月体纳甲说。阳气生于东北，经震、离、兑，至乾卦之位，表示望月前三侯，（初三，初八，十五），月光增长即阳息的过程；阴气生于西南，经巽、坎、艮，至坤卦之位，表示望月后三侯（十六，二十三，三十），月光亏损即阳消阴息的过程。图中黑白两条鱼形，东离为日，西坎为月。其中黑白两点，白点为阳精，黑点为阴魄。白中有黑点，意味着日中原有阴魄；黑中有白点，意味着月中亦含有阳精。日月运行时，此黑白二点，平时不显露，含蕴不出。当望夕之时，月出东方，坎离易位，盛阳将变革，日中阴魄方发挥其作用，与对方之阴相感应，流出而为生阴之本，此即白中显露其黑点。当晦朔之间，此时盛阴将变革，月中原有之阳精发挥其作用，与对方之阳相感应，发泄而出，为生阳之本，此即黑中显露其白点。此黑白两点，本于《参同契》所说：“蟾蜍与兔魄，日月气双明。蟾蜍视卦节，兔者吐生光”。其居于图之中心，即《参同契》月体纳甲所说，坎为月精纳戊，离为日光纳己，居于中宫。以上的解释，参考胡渭的说法。俞琰于《周易参同契发挥》中，解释月体纳甲说，初三月生光，应震卦而纳庚，“以吾身之火侯言之，则所谓河车不敢暂留停之时也”；初八，月至上弦，应兑纳丁，“以喻吾身阳火上升之半也”；十五月望，应乾纳甲，“以喻吾身阳火盛满之候也”；十六，应巽纳辛，“则阴受阳禅，峰回路转之时也”；二十三日，月下弦，应艮纳丙，“以喻吾身阳符下降之半也”；三十日，月晦，应坤纳乙，“以喻吾身阴符穷尽之候也”。此是以炼内丹，即炼身体内阴阳二气，解释月体纳甲。又说：“晦朔弦望，一月之盈虚消息也。昼夜晨昏，一日之盈虚消息也。人身法天象地，其气血之盈虚消息，悉与天地造化

同途。”还说：“修丹于月望，则气血满而药力全；望后则气血减而药力少。所以翠虚篇谓月夜望中能采取天魂地魄结灵丹。”俞琰的这些说法，可以帮助我们理解先天太极图的意义。

此图式是否就是陈抟先天太极图的原图，已不可考，元明以来，相传如此。即使此图式，与陈抟之原图有出入，其中所表达的思想，如八卦方位说，以阴阳消息讲炼内丹，当出于陈抟。周敦颐有赞陈抟诗说：“始见丹诀信希夷，盖得阴阳造化几。”认为陈抟以阴阳消息讲炼丹术。前引邵伯温论陈抟易学，“止有图以寓阴阳之数，与卦之生变”，亦认为其图式是讲阴阳消息。又朱熹论邵雍天地定位说，亦认为来于陈抟的先天图（见《周易本义》）。照宋人的说法，此图式确实与陈抟易学有关，或为陈抟所传。此图式所以称为先天图，亦同炼丹术有关。“先天”一辞，出于乾卦《文言》：“先天而天弗违，后天而奉天时。”炼丹家将“先天”引申为生来固有，“后天”引申为人为的修炼。俞琰于《易外别传》中，认为《参同契》说的乾上坤下，天上地下，比喻“人之一身首乾腹坤”，具有水火二气，火气上升，水气下润，此乃人生来就有的自然的体质，故称其图式为“先天卦乾上坤下图”。通过内炼之法，使火气下降，水气上升，“降心火于气海”，所谓逆而成丹，此乃后天人为之事，故称离上坎下为“后天卦”之图式。按此说法，道教所说的“先天”指炼内丹时，人身生来具有的气质。所以上面相传的图式，称为先天图，又称为“天地自然之图”。这个图式，后来影响颇大。邵雍的先天八卦方位图，即来于此。

## （二）龙图

《宋文鉴》有陈抟《龙图序》一文，《宋史·艺文志》著录陈抟《龙图易》一卷。据此，陈抟又有龙图易。“龙图”即龙马负图，指河洛一类的图式。朱熹以《龙图易》为“假书”，其后，亦有人认为河洛图式非出于陈抟。然而《宋文鉴》的编者吕伯恭则认为《龙图易》乃陈抟所作，明初宋濂亦执此说。按《东部事略》和朱震所记，皆认为河洛之学来于陈抟。王儒称陈抟“以象学授种放”。后传之范谔昌，与朱震所说“放以河图、洛书传李溉”的谱系相同。王儒所说的“象学”，包括河洛之学。《龙图易》，乃河洛之学的前身，当出于陈抟。至于《宋文鉴》中的《龙图序》是陈抟所作，还是其门徒所述，已不可考。但其思想出于陈抟，是可以肯定的。《龙图序》说：

且夫龙马始负图，出于牺皇之代，在太古之先也。今存已合之序尚疑之，况更陈其未合之数邪？然则何以知之？答曰：于夫子三陈九卦之义，探其旨，所以知之也。况夫天之垂象，的如贯珠，少有差，则不成其次序矣。故自一至于盈万，皆累累然，如系之于缕也。且若龙图便合，则圣人不得见其象，所以天意先未合而形其象，圣人观象而明其用。是龙图者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之。

“三陈九卦之义”，本于《系辞》明九卦之德章，此章对履、谦等九卦之德，讲了三次，所以说“三陈九卦之义”。《龙图序》的作者，据此，提出龙图三变说，即一变天地未合之数，二变天地已合之位，三变龙马负图之形。天地之数即《系辞》所说“天地之数五十有五”。龙图三变也是对《系辞》“天地之数”章所作的解释。元朝张理所著《易象图说》，载有龙图三变图式，现结合《序》文，评述于下：

关于第一变，《序》说：

始龙图之未合也，惟五十五数。上二十五，天数也。中贯三五九，外包之十五，

尽天三天五天九并十五之位，后形一六无位，又显二十四之为用也。兹所谓天垂象矣。下三十，地数也，亦分五位，皆明五之用也。十分而为六，形地之象焉。

此为第一变，即天地未合之数。

其图以白圈代表天数，以黑圈代表地数。天数在上，地数在下，像天地之象。天数之总合为二十五，地数之总合为三十，此本于《系辞》文。此图式，天地之数各自分开，即《序》所说“始龙图之未合也，惟五十五数。”天数排列的次序是，五个数为一组，共分为五组，此即“天五”。每组的纵横之数皆为三，五个组的纵横排列亦为三，此即“天三”。五个组合在一起，其纵横之数皆为九，此即“天九”。横的总数为十五，纵的总数亦为十五。此即“中贯三五九，外包之十五。”天数中的一，地数中的六，在以后的变化中，皆不配位。所以天数二十五，起作用的是二十四，此即“后形一六无位，又显二十四之为用也。”关于地数三十，其排列的次序是，每六个数为一组，共分五个组，此即“亦分五位，皆明五之用也。”五个组纵横排列，每组之数为六，此即“十分而为六，形地之象焉。”“十”指地数三十。总之，认为天数以五为单位而组成，地数以六为单位而组成。五为奇数，六为偶数，此本于《汉书·律历志》：“天之中数五，地之中数六。”

关于第二变，《序》说：

六分而成四象，地六不配。在上则一不配，形二十四。

在下则六不用，亦形二十四。

此是说，天数中之五组，共去十个数，成为奇偶之数相配合之状；地数中之五组，分开后，另行组合，亦成为奇偶之数配合之状；此即天地已合之位。

其图为天数所变。天数上五一组，其上一之数不动，去四个数，此即《序》所说“在上则一不配，形而二十四。”其左五一组，去一为四；右五一组，去二为三；下五一组，去三为二；中五一组不动；则成为上面的图式。此图式，上中右，即一五三，共三个奇数；下左，即二四，共两个偶数，据说，此乃参天两地之象。所去掉的十个数，则隐藏在下图中十之中。下图为地数所变。地数中间六一组，去一加于上六一组为七；去二加于左六一组为八；去三加于右六一组为九。下六一组不加任何数，保持原状，即自为六。此即《序》所说：“六分而成四象（七、八、九、六），地六不配。”此图式，偶数组为六、八，奇数组为七、九，各居四方；中十亦为偶数组，来于天数去掉之十；亦体现天地已合之位。上图中的五个组，即一二三四五之数，表示五行之生数；下图中的五个组，即六七八九十之数，表示五行之成数。一说，谓上图天象中的五个数，各加以五数，则成下图地象之数，即天一加五为地六，地二加五为天七，天三加五为地八，地四加五为天九，天五加五为地十。两图之数之总合为五十有五，即天地之数。第一变，天象皆为奇数组，地象皆为偶数组，奇偶之组分开，此为“未合之数”。第二变，天象和地象中各有奇偶之组，相配合，此即“已合之序”。

关于第三变，《序》说：

后既合也，天一居上为道之宗，地六居下为地之本，三千地二地四为之用。三若在阳则避孤阴，在阴则避寡阳。大矣哉！龙图之变，歧分万途。今略述其梗概焉。

此是说，第二变中的上下两个图合在一起，则为第三变，成为龙马负图。相合的结果是，上图天一居于下图地六之上，此即“天一居上为道之字，地六居下为地之本”，即天一和地六

为一组。上图天三，地二，地四，也效法此规则，与下图七八九之数相配合，此即“三千地二地四为之用”。“三若在阳”，“三”指天数中的一三五和地数中的六八十，即天数中之三奇和地数中之三偶。孤阴，指天数中之二四；“寡阳”指地数中之七九。两图相合时，一三五不与二四同处，六八十亦不与七九同处。此即“三若在阳则避孤阴，在阴则避寡阳。”关于两图相合，照张理的说法，有两种情况。一是两图相重，即《序》所说，天一同地六相重叠，天一居上，地六居下。按此规则，则地二与天七相重，天三与地八相重，地四与天九相重，天五与地十相重。其图式，按汉易的说法，乃五行之生数同五行之成数合在一起；配以五行，则下北方，为天一生水，地六成之；上南方，为地二生火，天七成之；左东方，为天三生木，地八成之；右西方，为地四生金，天九成之；中央为天五生土，地十成之。此图式，可称为五行生成图，后来刘牧称为洛书。另一种情况是，两图相交，上图中五不动，下图中十隐藏起来；凡奇数即一三七九，分别居于四正位；凡偶数即二四六八，分别居于四隅之位，成为九宫之图。其图式如下：此图式，纵、横、斜相加皆十五，后来刘牧称之为河图。上述两个图式即五行生成图和九宫图，乃元人张理依南宋蔡元定所画的图式而作的图解，未必就是陈氏龙图易三变的原图。但图中的逻辑思维结构，当出于陈抟。此二图式皆可以生出八卦之象，即除去中宫五或十五，余为一二三四，六七八九，居于八位，分别成为八卦之象。如何配以八卦，《序》未明言，图书学派中的人，后有种种解释。以上为龙图三变说的内容。

龙图易的中心思想是，天地之数，经过三次变化，成为龙图，用来说明八卦卦象起于龙图。陈抟作为道教的大师，为什么要解释“天地之数五十有五”？看来，这同道教解易的系统也是相关的。《参同契》说：“刚施而退，柔化以滋。九还七返，八归六居。”此是以七八九六之数表示阴阳消长循环。又说：“七八数十五，九六亦相应。四者合三十，阳气索灭藏。”亦是以七八九六之数表示一月之中月亮盈亏的四个阶段。为了说明七八九六之数和老阳老阴，少阴少阳之象的来源，道教易学则研究了天地之数演变的过程，最后导出龙图易。其五行生成图来于郑玄的五行说，九宫图来于《易纬》的九宫说。不同的是，将两说中的思想画为图式，并且以黑白圈表达奇偶之数或天地之数，此即《序》所说“的如贯珠，少有差，则不成其次序。”以黑白色表示阴阳奇偶，出于道教解易系统，如彭晓的《水火匡廓图》。龙图易中的黑白圈，无非是道教以图式解易的发展而已。

关于陈抟的龙图易，有一个问题是值得研究的。按《龙图序》，只提到“龙图”一辞，并未言及“洛书”一辞，也未提到九宫之数的配合程序。前面说的九宫图，是张理的解释。宋末元初道士雷思齐著有《易图通变》，其在《河图辨征》和《河图遗论》中，辩论了这一问题。他说，他看到《龙图》全书，“于本图之外，就以五十有五之数，别出一图，自标之以为形洛书者，已是其初之失也。”认为陈抟所传的《龙图》一书，其中除本图之外，还附加一图，此图之数为五十五，并标名“洛书”，这是陈抟的失误。雷氏所见到的本图，指九宫图。他认为，陈抟所说的龙图，即九宫图，五十五之数在九宫图中，其中五，即是十，所差之五，分散于其它宫中。所以无需另附一图，其总数为五十五，称之为“洛书”。

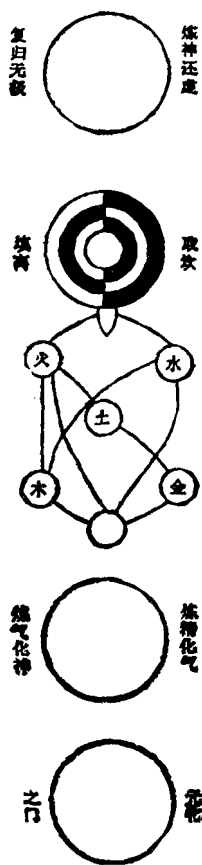


图 57

他所以肯定九宫图为龙图，本于汉易说的河图八卦说。认为九宫图中，除中宫五外，其它八宫，各居一方，乃八卦之本源。故不以五行生成图为河图，并排斥“洛书”的说法。雷氏此说，是否《龙图》之本义，不得而知。他排斥五行生成图，与今传《龙图序》中天一居地六之上的说法，并不相符。但他提出一个问题，即龙图乃指龙马所负之图，不应该有洛书。此与《龙图序》文相合。看来，龙图三变之图，当初皆称为龙图。范谔昌著有《太易源流》，其中说：“龙马负图出河，牺皇穷天人之际，重定五行生成之数，定地上八卦之体。故老子自西周传授孔子。造易之原，天一正北，地二正南，天三正东，地四正西，天五中央。地六配子，天七配午，地八配卯，天九配酉，地十配中，寄于未，乃天地之数五十有五矣。”（《易图变通》引）范谔昌则以五行生成图为河图，亦未用“洛书”一辞。据此，区别河图和洛书，当出于范氏弟子刘牧之手。胡渭于《易图明辨》中，依据河图，洛书的说法不一，否认河洛之学与陈抟有关，认为陈抟所传之图，只有天地自然之图，即先天太极图，河洛图式乃刘牧之学。此说与《东都事略》和朱震所说不符，亦同范谔昌所说龙图易不合，出于其排斥河洛之学的偏见。

### （三）无极图

明末黄宗炎著有《图学辨惑》，指出，陈抟所传之图式，还有无极图。他说：“太极图者始于河上公，传自陈图南，名为无极图，乃方士修炼之术，与老庄之长生久视又其旁门岐路也。”认为陈抟曾刻无极图于华山石壁，后传于穆修，修又以无极图授周敦颐。周的太极图即来于陈抟的无极图。黄氏所见到的图式如后。黄氏解释此图式说：乃方士修炼之术，其义自下而上，以明逆则成丹之法。其大较重在水火，火性炎上，逆之使下，则火不燥烈。唯温养而和燠；水性润下，逆之使上，则水不卑湿，唯滋养而泽。滋养之至，接续不已；温养之至，坚固而不败；律以老氏虚无之道已为有意。其最下圈名为玄牝之门，玄牝即谷神。牝者窍也，谷者虚也，指人身命门两肾空隙之处，气之所由以生，是为祖气。凡人五官百骸之运用知觉，皆根于此。于是提其祖气上升为稍上一圈，名为炼精化气，炼气化神。炼有形之精，化为微芒之气。炼依希呼吸之气，化为出入有无之神。使贯彻于五脏六腑，而为中层之左木火，右金水，中土相联络之一圈，名为五气朝元。行之而得也，则水火交媾而为孕。又其上之中分黑白而相间杂之一圈，名为取坎填离，乃成圣胎。又使复还于无始，而为最上之一圈，名为炼神还虚，复归无极，而功用至矣。

黄宗炎认为，此无极图是讲炼内丹的过程，所谓“方士修炼之术”，“明逆则成丹之法”。所谓“逆则成丹”。是说，从提炼身体下部之祖气开始，然后贯于五脏，上行则结为仙胎，最后脱胎换骨，成为神仙，此即“自下而上”，故称为“逆”，取《说卦》“易逆数也”之义。按黄宗炎的解釋，此图式最下一圈即元牝之门，指人身两肾间空虚之处，乃祖气即丹田之气所由出。第二圈为祖气上升，加以提炼，炼有形之精化为微芒之气，炼依希呼吸之气化为出入有无之神，即化精气为呼吸之气，化呼吸之气为精神，此即“炼精化气，炼气化神。”第三圈，表示所炼之气贯穿于五脏之中，统率水火木金土五气，凝聚在一起，此即“五气朝元”。其中水（肾）火（心）二气最为重要，居于上位。炼到火气下降，水气上升，火不燥热，水不卑湿，温养之至，则进入第四圈取坎填离，即水火相交，形成圣胎。此圈中的小白圈指圣胎。此圣胎加以修炼，则进入最上圈，即神仙的境地。此境地虚无飘渺，无有极限，

同祖气所出之元牝之门相呼应，故称之为“炼神还虚，复归无极。”最下一圈和最上一圈，皆为虚无，当中一段为有，表示从无到有，又反归于虚无，虚无为万有之根本，此即“律以老子虚无之道已为有意”，所以此图式名为无极图。

照黄宗炎的解说，此图式所表示的炼内丹的过程，同陈抟《指玄》和俞琰《参同契发挥》中所说的炼内丹的方术是一致的。此图式是对《参同契》炼丹术的发展，即将炼外丹引向炼内丹。其中的五气朝元图，本于《参同契》的三五至精图；取坎填离图本于《参同契》的水火匡廓图。不同的是，无极图将坎离水火解释为身体的心火和肾水二气，而《参同契》则为铅汞药物和炉中水火二气。又《参同契》说：“四者混沌，径入虚无”，谓水火药物在鼎中混而为一，“虚无”指鼎中之空间。而无极图则将虚无解释为两肾之间空虚处和成仙得道的境地。其最上一圈名为“复归无极”，亦出于《参同契》。陈抟的无极图表明，宋初的道教已用《周易》的范畴解释炼内丹的方术，对后来道教易学的发展起了很大的影响。此无极图后被周敦颐发展为太极图。

以上三类图式，可以代表陈抟的象数之学。照王儒关于陈抟易学传授的说法，其以数学传穆修后传至邵雍，其先天太极图当属于数学；以象学传种放，后传至刘牧，其龙图易当属于象学。但就今传下来的三类图式看，其龙图易，讲天地之数的变化和组合，由此而形成的河洛之学应属于数学。其无极图，讲坎离卦象和五行之象，当属于象学。其先天太极图，既讲八卦之象，又讲阴阳变易的度数，象和数兼而有之。但三类图式的共同点都讲阴阳变易的法则，就这一点说，陈抟的易学可以说是宋代易学哲学的先驱。

## 二、刘牧的河洛之学

刘牧是北宋中期人，以讲河图、洛书闻名于当时。照宋人所说，其河洛之学出于陈抟。朱震说：“范谔昌传刘牧。牧陈天地五十有五之数”，刘牧所陈之数，即龙图易的天地之数。元初雷思齐于《易图通变》中说：“龙图流传未远，知者不鲜。至刘牧乃增至五十五图，名以钩隐。师友自相推许，更为倡述。”刘牧著有《周易新注》，已佚。其所著《易数钩隐图》保存在《道藏·洞真类·灵图类》中。朱震于《易卦图说》中，对刘牧河洛之学，亦有评介。前面讲过，陈抟的龙图易，其第三变，可变出两个图式，即五行生成图和九宫图，皆称之为龙图。而刘牧则加以区别，称五行生成图为洛书，九宫图为河图，提出图九书十说，并对这两个图式作了理论上的解说，在宋易哲学史上影响颇大。《四库总目提要》说：“汉儒言易多主象数，至宋而象数之中复岐出图书一派。牧在邵子之前，其首倡者也。……其学盛行于仁宗时，黄黎献作略例隐诀，吴秘作通神，程大昌作易原，皆发明牧说。而叶昌龄则作图义以驳之。宋咸则作王刘易辨以攻之，李觏复有删定易图论。”宋咸所著《刘牧王弼易辨》，将刘王易学对比，辨其是非，说明刘牧所创图书之学，是同王弼派的义理之学相对立的。就其所著《易数钩隐图》的内容看，他一方面从孔疏中吸取了汉易中的象数之学；另一方面又评论了孔疏，特别是王弼易学的贵无论。其易学可以说是北宋象数学派批评玄学派易学的代表。本节所引刘牧的论点，除注明出处者外，皆见道藏本《易数钩隐图》，包括其中《遗论九事》部分。

### （一）图九书十说

所谓图九，指九宫图，刘牧以其为河图，故其说被称为图九。所谓书十，指五行生成图，

其中天奇之数五个，地偶之数五个，共十个数，刘牧以其为洛书，故其说被称为书十。刘牧的河图和洛书说，是对陈抟龙图易的进一步发展。其论洛书说：

书之九畴，惟五行是包天地自然之数，余八法皆是禹参酌天时人事类之耳，非龟所负之文也。今详洪范五行传，凡言灾异，必推五行为之宗。又若鲧无圣德，汨陈五行，是以彝伦攸斁。则知五行是天垂自然之数，其余负于神龟，余八法皆大禹引而伸之。

此是以《尚书·洪范》为洛书，本于汉刘歆说。并认为《洪范》中的第一畴，即论五行的文字，为洛水神龟所负之文，其它八畴乃大禹之所增。刘牧说的《洪范》中的五行文字，包括“天地自然之数”，即《系辞》中说的五十有五。他采郑玄说，认为《系辞》说的天地之数，有生数和成数，一二三四五为五行之生数，六七八九十为五行之成数。此生数即《洪范》所说的“一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”他说：“夫洛书九畴惟出于五行之数，故陈其已交之生数，然后以土数足之，乃可见其成数也。”“已交之生数”，指一二三四五，即《洪范》中五行之顺序。“以土数足之”，指生数各加以土数五，为六七八九十，即五行之成数。按此说法，《洪范》中的五行之数，既陈生数，又包括成数，其总数为五十有五，所以说“包天地自然之数”。这样，其洛书说便将《洪范》中的五行同《系辞》中的天地之数联系起来，这是对郑玄说的发展。据此，他解释了龙图易中第二变的图式，认为天象图式乃洛书五行生数；地象图式乃洛书五行成数，二图合起来，即是牺皇重定五行生成之数，此图式便是洛书。《易数钩隐图》中只列五行之生数和五行之成数图式，其图式与陈抟龙图易二变的图式相同。二图相合的图式，即洛书图，见于《汉上易卦图说》，图式如下：原图式无黑线。此图式即前面讲到的张理说的龙图易三变中的五行生成图，十和五的排列稍有不同。朱震解释说：

右洛书，刘牧传之。一与五合而为六，二与五合而为七，三与五合而为八，四与五合而为九，五与五合而为十。一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，五十为土，十即五五也。

此是说，中宫之五数与下一数相加为地六之数，与左三相合得地八之数，与右四相合得天九之数，与五相合得地十之数。“五与五合”，指中宫五的倍数为十。按《洪范》说法，一为水，二为火，三为木，四为金，五为土，配以成数，所以一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，五十为土。此说来于《汉书·五行志》：“天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土”；“水之大数六，火七，木八，金九，土十”。此说亦本于郑玄注“天地之数五十有五”说。刘牧解释说：

此乃五行生成之数也。天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，天五生土，此其生数也。如此，则阳无匹，阴无偶，故地六成水，天七成火，地八成木，天九成金，地十成土。于是阴阳各有匹偶，而物得成矣，故谓之成数也。

意思是，其洛书图式体现了天地之数中阳奇和阴偶相配合的法则，即天一配地六为水，天七配地二为火，天三配地八为木，天九配地四为金，天五配地十为土，此即“阴阳各有匹偶，而物得成矣。”如此相匹配，其总数为五十有五。可以看出，刘牧此图式在于解释《系辞》文“凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”他以《洪范》中五行的顺序为五行之生数，认为此五行之数按阴阳相配的法则各寻找其配偶，必然导出六七八九十即五行之成数，此

即“成变化而行鬼神”。按此说法，天地之数五十有五乃《洪范》五行之数自身演变的结果，故称此图式为洛书。他依《江范》五行文，解释天地之数的由来，也是对孔疏的发展。

其论河图说：

昔者伏羲氏之有天下，感龙马之瑞，负天地之数，出于河，是为龙图者也。戴九履一，左三右七，二与四为肩，六与八为足，五为腹心，纵横数之，皆十五。盖易系所谓参伍以变，错综其数者也。太皞乃则而象之，遂因四正，定五行之数。以阳气肇于建子，为发生之源；阴气萌于建午，为肃杀之基。二气交通，然后变化，所以生万物焉，杀万物焉。

此是以河图为龙马所负之图，即龙图，认为此图式亦负有天地自然之数。其排列是，龙马之头戴九，其足履一，其左部为三，其右部为七，其肩为二与四，其膝为六与八，其腹心为五（又作“以五为主”）。此龙马所表现的数，纵横数之，皆为十五，此即《系辞》所说：“参伍以变，错综其数。”道藏本《易数钩隐图》，载其图式如下（图 58）：

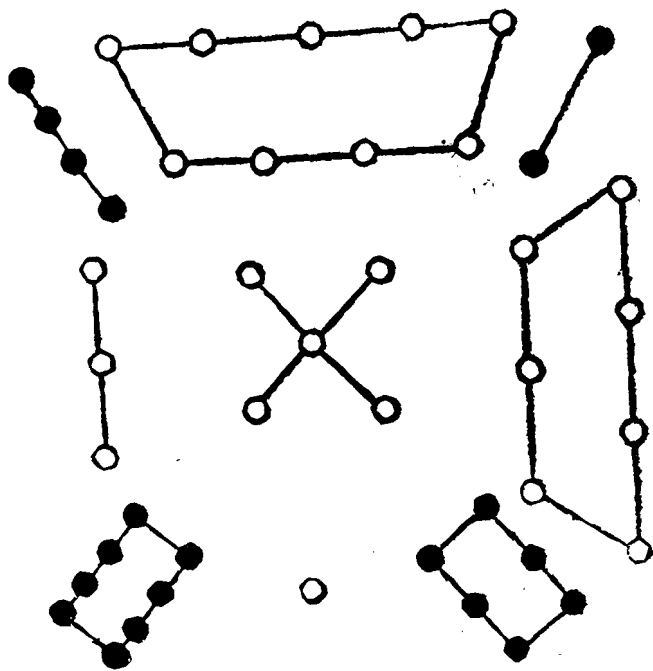


图 58

朱震《易卦图说》所载的图式与此图同。朱震解释说：“右河图，刘牧传于范谔昌，谔昌传于许坚，许坚传于李溉，溉传于种放，放传于希夷陈抟”，认为此图式来于陈图南。此图即张理所说陈抟龙图易第三变中的九宫图，七、九、四的排列图式，稍有不同。刘牧对此图的解释，其来源有二。一是来于汉唐的九宫说。《易纬》的九宫说，到南北朝时期，被佛学家兼数学家甄鸾解释为神的形象。其于《数术记遗》中注九宫说：“二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央。”唐希明于《太乙金镜式经》中说：“九宫之义，法以灵龟，以二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一。”南北朝以来的学者以龟形解释九宫之义，大概是为九宫之九与《洪范》中九畴之九有关，汉人已称《洪范》为书，乃神龟所负之文，故以神龟



之形象解说九宫之数。而刘牧将汉唐的九宫说，称为河图，将龟形改为龙马之形，并按陈抟龙图易，以黑白小圈表示奇偶之数，此即他所说的“感龙马之瑞，负天地之数，出于河，是为龙图也。”二是来于汉易的卦气说五行说。其所说的“阳气肇于建子”，指龙图中下一白圈，按气说，居北方坎位，配干支子，表示阳气始萌；所说的“阴气于建午”，指龙图中上九白圈，按卦气说，居南方离位，配干午，表示阴气始萌。所以其河图之数又体现一年之中阴阳二气消长的过程，此即所谓“所以生万物焉，杀万物焉。”这是引卦说，即以坎离震兑四正卦之位，解释九宫所处的方位。他认为，此方位也是五行之生数和成数所处的方位，即一三七九阳数，分居于四正位，一北九南，三东七西；三四六八阴数，分于四隅之位，二居西南，六居西北，八居东北，四居东南；五居中央。四正之数与四隅之数相配，即六一为水，二七为火，三八为木，四九为金，其中五配十为土。此即“遂因四正，定五行数。”这又是以五行生成之数解释此图式的结构。可以看出，牧的河图说乃汉唐以来的九宫说、卦气说和五行说相结合的产物，唐的九宫说并无五行说的内容。刘牧通过卦气说将九宫说和五说结合起来，此乃刘牧对九宫说的发展。

照刘歆和伪孔传的说法，河图为八卦之源。刘牧依此将汉唐的九宫说解释为河图，其目的在于说明八卦之象来于河图。他论述八卦卦象的起源说：

且天一生坎，地二生离，天三生震，地四居兑，天五由中，此五行之生数也。且孤阴不生，独阳不发，故子配地六，午配天七，卯配地八，酉配天九，中配地十。既极五行之成数，遂定八卦之象，因而重之，以成六十四卦三百八十四爻，此圣人设卦观象之奥旨也。

子指天一，午指地二，卯指天三，酉指地四。此是以一二三四即五行之生数为坎离震兑四正卦所依据之数；以六七八九即五行之成数和生数一二三四相配，即“子配地六，午配天七”等便导出另外四卦即乾坤巽艮。其配合的规则是，天一，其数为一，其时为子，其位为水，其卦为坎，配以地六则为乾卦；地二，其数为二，其时为午，其位为火，其卦为离，配以天七，则为巽卦；天三，其数为三，其时为卯，其位为木，其卦为震，配以地八，则成艮卦；地四，其数为四，其时为酉，其位为金，其卦为兑，配以天九，则成坤卦。五居中央，不参与配卦象。此即“极五行之成数，遂定八卦之象。”亦即他所说的：“水居坎而生乾，金居兑而生坤，火居离而生巽，木居震而生艮。已居四正，而生乾坤艮巽，共成八卦也。”按此说法，坎离震兑则居四正之位，乾坤艮巽四卦，居于四隅之位。九宫之位配以八卦象，南方上九为离，北方下一为坎，东方左三为震，西方右七为兑，西南隅二为坤，西北隅六为乾，东南隅四为巽，东北隅八为艮。以图示之如下：

《易数钩隐图》中并无此图式，依其义而图之。从此图式中可以看出，刘牧此说在于说明卦象的来源，但逻辑上不能自圆其说。他一方面以坎离震兑为四正卦，取汉易的卦气说，即以坎居北方，离居南方。可是另一方面又以离卦之数为二，所谓“地二生离”，按九宫说，地二应居西南隅，南方应为天九。显然，关于离卦所处的方位，其说并不一致。九宫配八卦，始于郑玄《易纬》注，即坤二，离九，巽四，兑七，震三，乾六，坎一，艮八，中五不配卦象。上图式是同郑玄说一致的，亦是刘牧河图配八卦说之所本。但是刘牧又吸收了汉易中的五行说，即以天一为水，地二为火，于是造成了其理论思维自身的矛盾。这说明五行生成说同九宫说是两个逻辑系统。刘牧企图将二者调和起来，结果是失败了。刘牧于《易数钩隐图》中

进一步讨论了河图和洛书的关系。按陈抟的龙图易，企图将九宫说和五行生成说纳于天地之数五十有五之中。刘牧依此，认为河洛二图式皆出“天地自然之数”。但其洛书之数为五十有五，河图之数则为四十有五，相差十，又如何解释？刘牧则引《系辞》“大衍之数五十”的说法作了回答。认为大衍之数乃天地之用数，就这一点说，二图的总数都是五十。河图之数表现为四十五，减了五，但其功用并未减少，只是隐而不现，此即他所说的“兼其用而不显其成数也”。洛书之数表现为五十五，增了五，但所增之五处于虚位，此即他所说的“虚五以成五行藏用之道”。总之，二图中起作用的数都是五十。朱震于《易卦图说》中解释说：

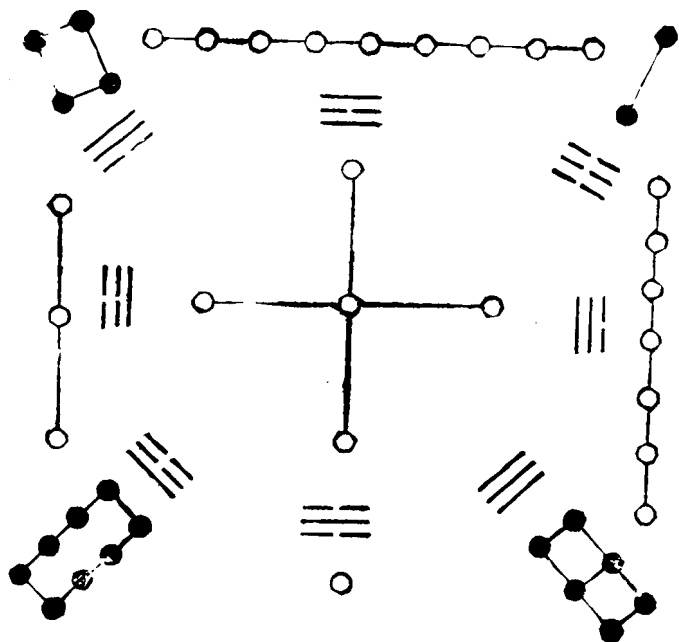


图 59

一三五七九奇数二十有五，所谓天数；二四六八十偶数，所谓地数；故曰天地之数五十有五。数五即十也，故河图之数四十有五，而五十之数具。洛书之数五十有五，而五十之数在焉，惟十即五也。

是说，图中之数四十有五，其五即是十，即五当十计，总数为五十。书中之数五十有五，其中的十即是五，即当五计，总数亦为五十。按此说法，五和十，可以互训。这些解释，无非企图将天地之数，大衍之数以及河洛之数统一起来，说明河洛二图式本质上并无差别。但这两个图式为什么形式上又有不同？刘牧解释说：

且夫河图之数惟四十有五，盖不言土数也。不显土数者，以河图陈八卦之象，若其土数则入乎形数矣，是兼其用而不显其成数也。洛书则五十五数，所以成变化而著形器者也。故河图陈四象而不言五行，洛书演五行而不述四象，然则四象亦金木水火之成数也。在河图则为老阳老阴少阳少阴之数是也，在洛书则金木水火之数也。所以异者，由四象附土数而成质，故四象异于五行矣。

此是说，河图即九宫图在于说明八卦之象，八卦生于四象，故河图讲四象而不言五行，即中五不配土数，其数为四十五。洛书即五行生成图在于说明五行，不明讲成卦之象，所谓“演五行而不述四象”，故中五配土数，即五与十相合，其数为五十有五。河图四象之数为六七八九，此数表现在洛书图式中，即金木水火之数。二图式的区别在于河图四象不附以土数，这是由于四象非有形之物，而五行为有形之物，四象附以土数方成为五行。刘牧认为，四象和五行，虽然都来于五行生成之数，但二者有微著之不同。因为万物的形成都是从微到著，即从无形到有形，如其所说：“必以微著为渐”或“以微著为次”。从四象到五行，意味着“有生于无，著生于微，即从道到器，从象到形。以往诸家解《易》，不明此理，皆不能解释五行之数所以能生和能成的原因，所谓“盖由于象与形不析有无之义也，道与器未分上下之理也。”据此，他进而解释河图和洛书的区别说：

易曰形而上者谓之道，形而下者谓之器。则地六而上谓之道也，地六而下谓之器也。谓天一地二天三地四，止有四象，未著乎形体，故曰形而上者谓之道也。天五运乎变化，上驾天一，下生地六，水之数也。下驾地二，上生天七，火之数也。……地十应五而居中土之数也。此则已著乎形数，故曰形而下者谓之器。所谓象之与形者，易云见乃谓之象，河图所以示其象也。形乃谓之器，洛书所以陈其形也。

是说，河图所以陈四象而不言五行，因为四象属于形而上的道，还未成为形体，故不言土数。洛书所以演五行而不述四象，因为五行属于形而下的器，已成形体，故附以土数十。总之，河图示其象，洛书陈其形，意味着万物的形成，从微而著，从象到形。因此，这两个图式，缺一不可。他说：“易者韞道与器，所以圣人兼之而作易。”是说，河图讲道，洛书讲器，圣人兼而有之。又说：

（龙图）虽兼五行，有中位而无土数，唯四十有五，是有其象而未著其形也，唯四象八卦之义耳。龟书乃具五行生成之数，五十有五矣。易者包象与器，故圣人资图书而作之也。

此是说，河图和洛书都基于天地自然之数即五行生成之数，其中宫之数皆为五，但河图无土十之数，表示有其象而未成形；洛书具土十之数，表示已成其形。象与形，道与器不可偏废，故圣人既为图，又为书。此是刘牧对“图书”所作的界说，故其易学被称为图书学派。

刘牧的河九洛十说，虽出于陈抟的象数之学，但不同于道教的易学系统，不是用来论证道教的教义，而是以五行生成论说明《周易》的原理，从而提出一个世界图式，用来解释世界的形成和结构。他以河图中的四象解释形而上的道，认为形而上的东西不是虚无的观念，而是尚未成为形器的象和数，从而打击了玄学派的道体虚无说，对宋易哲学的形成和发展起了积极的作用。

## （二）太极说

刘牧为了讨论其河图、洛书之数的根源问题，又解释了《系辞》文“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”句。他于《易数钩隐图》中提出四个图式，解释这四句话，录之于下。（图见 37、38 页）

其解释说：“太极无数与象，今以二仪之气，混而为一以画之，盖欲明二仪所从而生也。”

此是依孔疏中的元气说解释太极为混而为一，乃两仪之根源。其白圈表示奇数，黑圈表示偶数，意谓此混一未分之气具有数的规定性，但未显现出来，所以说“无数与象”，由于其混一未分，故以圆图示之。

其解释“太极生两仪”图式说：

太极者一气也。天地未分之前，元气混而为一，一气所判，是曰两仪。不云乎天地而云乎两仪者，何也？盖以两仪则二气始分，天地则形象斯著，以其始分两体之仪，故谓之两仪也。

此是以阴阳或清浊二气解释两仪，认为两仪乃元气之所分，但尚未成形体，故不称其为天地。但此两仪，同样具有数的规定性。他解释说：“今画天左旋者，取天一天三之位也。画地右动者取地二地四之位也。分而各其处者，盖明上下火交之象也。”“火”，当为“未”字。是说，图中白圈一和三为奇数，黑圈二和四为偶数，奇数组取之于天圆之数一而为一，偶数组取之于地方之数二而为四，其分处于左右，表示两仪尚未相交。“天左旋”，“地右动”，本于《易纬》。太极生两仪，又意谓太极奇偶未分之数为十，分为天奇之数一和三，地偶之数二和四。

此处的四象，刘牧取孔疏中的七八九六说，不赞成金木水火说，认为此数即老阳老阴少阳少阴之数，故称其为四象。他解释两仪生四象说：

夫五上驾天一而下生地六。下驾地二而生天七，右驾天三而左生地八，左驾地四而右生天九，此河图四十有五之数耳。斯两仪所生之四象。

此是说，天一天三和地二地四即两仪各加天五之数，其上为七，其下为六，其左为八，其右为九，九为老阳，六为老阴，七为少阳，八为少阴，此即四象，连同中五之数，总数为四十五，即河图之数。图中无中五之象数，是因为天五散在四象之中，所谓“不云五象者，以五无定位，举其四，则五可知矣。”他还解释说：“且天一地二天三地四，四象之生数也。天五所以斡四象生数而成七九六八之四象，是四象之中皆有五也，则知五能包四象，四象皆五之用也，举其四则五在其中矣。”此又是以五行生成之数解释两仪生四象，四象和中五互相涵蕴。

最后是以其河图图式解释四象生八卦。原图无卦名，依其义补之。他解释此图式说：

五行成数者，水数六，金数九，火数七，木数八也。水居坎而生乾，金居兑而生坤，火居离而生巽，木居震而生艮。已居四正而生乾坤艮巽，共成八卦也。

此是以水六，金九，火七，木八为四象之成数，配以四正卦为水坎，金兑，火离，木震。此四卦又分别生出乾坤艮巽四隅之卦。四正卦如何生出四隅卦？他进一步解释说：

原夫八卦之宗，起于四象。四象者五行之成数也。水数六除三画为坎，余三画布于亥上成乾。金数九除三画为兑，余六画布于申上成坤。火数七除三画为离，余四画布于巳上成巽。木数八除三画为震，余五画布于寅上成艮。此所谓四象生八卦也。

此是说，北水六去掉三为坎卦象，其余数三置西北隅则成乾卦象，亥指西北隅。西金九去三为兑卦象，余数六置于西南隅即申位，成为坤卦象。南火七去三为离卦象，余数四置于东南隅即巳位，成为巽卦象。东木八去三为震卦象，余数五置于东北隅即寅位，则成艮卦象。此图式表示四象即七八九六，自身分化为八卦，此即“四象生八卦”。此图式中八卦分布的方位，同京房的八卦方位说是一致的。从其解释中可以看出，此图式同样是汉易中的卦气说、九宫说和五行说相结合的产物。以上是刘牧对“易有太极”章的解释。

刘牧的“易有太极”说，其义有二。其一，就筮法说，认为八卦之象，出于天地之数自身的演变。此数由奇偶两类组成，当其混而未分之时，则为太极，此即“易有太极”。其后分出奇数一三和偶数二四，各居一方，此即“是生两仪”。又其后，奇数一三各加中五，则为偶数六八；偶数二四各加中五，则为奇数七九，此即“两仪生四象”。此七八九六之数，六去三为坎，其余数为乾；七去四余三，三为离，四为巽；八去三余五，三为震，五为艮；九去三余六，三为兑，六为坤。此即“四象生八卦”。可以看出，其所提出的由太极一八卦的图式，即太极分出一二三四，各加中五而为六七八九的演变的过程，亦即天地之数自身演变的过程。他说：“今龙图其位九，四象八卦皆所包蕴，且其图纵横合天地自然之数，则非后人能假伪而设也。”是说，两仪、四象和八卦皆蕴涵于天地之数五十五之中，此数自身推演则为四象和八卦。此种演变基于数学的法则，有其逻辑的必然性，故说“非后人能假伪而设”。刘牧对“易有太极”一章的解释，就筮法说，不取揲蓍成卦说，亦不取画卦说，而是取五行之数生成说，此是河洛之学的特征之一。

其二，由太极到八卦的图式，就世界观说，表示天地万物乃太极元气自身分化和演变的产物。认为元气混而为一，即“易有太极”。其后分而为阴阳或清浊二气，此即“是生两仪”。二气一升一降，形成天和地；二气相交则生五行，五行具备，万物也就产生了。他说：

夫气之上者轻清，气之下者重浊。轻清而圆者天之象也，重浊而方者地之象也。  
兹乃上下未交之时，但分其仪象耳。若二气交，则天一下而生水，地二上而生火，此  
则形之始也。五行既备而生动植焉，所谓在天成象，在地成形也。

此种生成的过程，亦即“两仪生四象，四象生八卦”的过程。按筮法说，两仪之数各加中五则为五行之成数。就世界观说，阴阳二气又怎样演变为五行？刘牧说：“至于天五则居中而主乎变化，不知何物也，强名之曰中和之气，不知其所以然而然也。”他提出“中和之气”作为阴阳二气生五行的中间环节，如阳气下降，遇中和之气则为水；阴气上升，遇中和之气则为火等。按此说法，五行乃气化的产物。刘牧认为，阴阳二气属于两仪，无形而有象，其相互配合，方能生万物，此即“一阴一阳之谓道。”他说：“夫且一阴一阳者，独阴独阳之谓也。独阴独阳且不能生物，必俟一阴一阳合，然后运其妙用而成变化，四象因之而有，万物由之而生，故曰无不由之谓道也。”此是对韩康伯注的批评，认为“一阴一阳”，并非“无阴无阳”，而是“独阴独阳”，即阴阳各自独立，万物由其配合而生，故称其为道。关于五行，刘牧认为，属于有形之物，万物赖其而成形体，凡天地所生之个体事物，包括人类，都由五行构成，阴阳二气即寓于五行之中。他说：

若夫独阴独阳者，天地所禀（天独阳、地独阴），至于五行之物则各含一阴一阳  
之气而生也。所以天一与地六合而生水，……此五行之质各禀一阴一阳之气耳。至  
于动植物又含五行之气而生也。

是说，阴阳二气所生之五行，各含有阴阳二气，一切生物皆含有阴阳五行之气。关于人类，他说：

至于人之生也，外济五行之利，内具五行之性，五行者木火土金水也，木性仁，  
火性礼，土性信，金性义，水性智，是故圆首方足最灵于天地之间者，蕴是性也。

“外济五行之利”，谓靠木火土金水五种物质而生存。其论五常之性，本于汉易中的五行说。总

之，刘牧又以宇宙生成论解释了“易有太极”说，其生成论可以说是对汉唐易学哲学中的太极元气说的阐发。

刘牧依其太极说，进而批评了玄学派的贵无论。他论王弼大衍义说：

韩氏注以虚一为太极，则未详其所由之宗也。何者？夫太极生两仪，两仪既分，天始生一，肇其有数也，而后生四象，五行之数，合而为五十有五，此天地之数也。今若以太极为虚一之数，则是大衍之数当五十有四也。不然，则余五之数无所设耳。况乎大衍，衍天地之数也，则明乎后天地之数矣。大衍既后天地之数，则太极不可配虚其一之位也，明矣。

刘牧认为，大衍之数所以少五，由于天五不直接显现在两仪生四象的图式中，如其所说：“且夫五十有五，天地之极数也。大衍之数，天地之用数也。盖由天五不用，所以大衍之数少天地之数也。”按此说法，大衍之数亦是五十有五。其中天五不用，故为五十。据此，他认为，韩注引所谓王弼义，以其一不用为太极，解释大衍之数其用四十有九，是没有根据的。因为从太极生两仪到两仪生四象和五行之数，其所生之总数为五十有五，此数即天地之数，亦是大衍之数。其中天一之数，乃此数之开端，属于有的领域，并非“非数”。如果，以其虚一不用为太极，不参与大衍之数，等于说大衍之数为五十有四，或者以所多之五数为虚设，皆与天地之数不合，况且所谓大衍，是说推衍天地之数，于出天地之数之后，更不应以其一不用为太极。意思是，太极乃天地之数的总根源，不能以其中的不用之一为太极。关于不用之一，刘牧解释说：

盖由天五为变化之始，散在五行之位，故中无定象。又天一居尊而不动，以用天德出（天德九也）。天一者象之始也，有生之宗也，为造化之主，故居尊而不动也。

此是说，大衍之数即天地之数五十有五，《系辞》所说的大衍之数五十，其所少之五，表示散在五行之数中，无固定之象，如土德分居于四季之中。至于其用四十有九，其不用之一，乃天一之数，此数为象数之开端，居尊位而不动，从而天三地二地四之数合而为九阳之数，故为万有之宗，造化之主。就其为造化之主说，此一可以说取象于太极，他说：“四十九者虚天一而不用，象乎太极而神功不测也。”刘牧此说亦在于否认王弼派以“非数”解释不用之一。据此，他进而批评玄学派的太极虚无说道：

又无不可以无明，必因于有，是则以太极为无之称。且太极者，元气混而为一之时也。其气已兆，非无之谓，则韩氏之注，义亦迂矣。

此是说，太极乃元气未分的状态，并非虚无。他解释《系辞》“易有太极”说：“易既言有，则非无之谓也。”是说，《周易》讲有，而不言无。他认为，所谓无和有，只意味着无形和有形之别，即象和形，道和器的区别，如上文所引其评诸家五行生成说所说：“盖由于象与形不析有无之义也”。他以气象无形解释无，也是对玄学派的虚无实体说的否定。

刘牧的太极说，就筮法说，以奇偶两类数未分为太极；就世界观说，以阴阳二气混而为一为太极；认为卦象和世界的形成乃太极自身分化的过程，并且以五行生成说解释这一分化的过程；从而打击了晋唐以来王弼派的太极虚无说，同时抛弃了孔疏的有生于无的形式，成为晋唐易学哲学向宋易转化的标志之一。他驳斥了玄学家的贵无贱有论，但他将王弼的大衍义，看成是韩康伯所伪托，所谓“此必韩氏之寓言，非辅嗣之意也”，还不敢公开否定王弼易

学的历史地位。从宋易发展的历史看，刘牧的太极说，就其论卦象和世界的本原说，仍属于汉唐易学哲学中生成论和宇宙论的体系，但由于他以五行的生数和成数即天地之数自身的演变解释太极生两仪，以及生八卦的过程，认为天地之数自身涵蕴两仪、四象和八卦，此种观点对后来理学派和气学派易学哲学中本体论的发展却起了一定的影响。

### （三）象由数设

刘牧的河洛之学属于宋易中的象数学派，其对河洛图式的解释都是从象和数的观点出发的。但就象和数的关系说，谁是第一性的？对此问题，刘牧则主张象由数设，或极数以定象。其所说的象，包括卦象和物象。其论卦象和奇偶之数的关系说：

夫卦者，天垂自然之象也。圣人始得之于河图洛书，遂观天地奇偶之数，从而画之，是成八卦，则非率意以画其数也。

是说，其河图、洛书显示天奇地偶之数，圣人观天地之数而画八卦之象，卦象出于天地之数演变的法则，非圣人任意而为。他将圣人观象说解释为观天地之数，将圣人画卦说成是“画其数”，所谓“圣人观象画卦，盖案龙图错综之数也”，此即主张象由数设，或极其数以定其象。在刘牧看来，在天奇地偶之数，方有五行生成之数，而后方有八卦之象，卦象的不同出于天奇地偶之数的不同。如其所说：“夫三画所以成卦者，取天地自然奇偶之数也。”又如其所说“四象者五行之成数也。水数六除三画为坎。”他还说：“虽云四象生八卦，然须三五之变易，备七八九六之成数而后能生八卦而定位矣。”“三五之变易”，本于《系辞》文“参伍以变，错综其数。”刘牧将其解释为天五之数与一二三四之数相合配而成七八九六之数，有此数方能生八卦之象。他认为，此即《系辞》所说：“极其数遂定天下之象”。按《系辞》此句，是就撰著求卦说的，而刘牧却用来论证八卦之象来于其河图之数或天地之数。此种观点，就象和数的关系说，是主张有数而后有象。又其论物象同奇偶之数的关系说：

天地之极数五十有五之谓也。遂定天地之象者，天地之数既设，则象从而定也。

此又是从世界观的角度解释《系辞》文“极其数遂定天下之象”。认为“极其数”即“天地之极数五十有五”，有此天奇地偶之数，方有天地万物之象。进而认为，有七八九六之数方有水火木金土五行之物，万物之生成又出于五行之数，如其所说：“生万物者，木火之数也；成万物者，金水之数也。”这又是主张天地万物之形象出于奇偶之数和五行之数。关于阴阳二气和奇偶之数的关系，谁决定谁，刘牧没有明言。但就其极数以定象的理论思维说，阴阳二气既属于象的领域，其阴阳之象亦当出于奇偶之数的规定。

总之，在刘牧看来，天地之数，大衍之数 and 五行生成之数都表现在其河洛的图式中，其数目的排列和组合，便得出四象和八卦，数的变化决定卦象的形式。由此认为，其河洛图式，不仅包括阴阳二气变化的法则，也包括五行生成的法则，不仅包括空间的方位，还包括时间的过程，天地万物的变化都具备于此图式中，所谓“生万物焉，杀万物焉。”这样，其河图、洛书则成了世界形成和变化的模式。由于这一世界模式的结构出于天奇地偶之数的排列和组合，其在哲学上必然导出数为天地万物本原的结论。

道藏本《易数钩隐图》前有一序文，署名欧阳永叔。欧阳永叔与刘牧同时，其易学为义理学派，以河图、洛书为怪妄，并怀疑《系辞》为孔子所作，显然，不会为刘牧的书作序，赞

扬其河洛之学。但就此《序》的内容看，同刘牧《易数钩隐图》中的观点完全一致。此《序》或为刘牧所作，其后学易之以欧阳修之名，以张河洛之学。或出于时人及刘牧后学之手，假托欧阳修之名，以申河洛之义。《宋元学案·泰山学案》评刘牧易学说：“其门人则吴秘、黄黎献也。秘上其书于朝，黎献序之。卦德通论一卷，钩隐图三卷。”此《序》亦可能出于刘牧门人黄黎献之手。《四库》本所收《易数钩隐图》，据俞琰等人的意见，以其文意浅薄，非欧阳修所作，视为伪序，将其删去，未免过于武断。即使此《序》非刘牧所作，但其对《易数钩隐图》一书的内容作了扼要的概括，道出了刘牧河洛之学的宗旨，有其历史价值，不容抹煞。此《序》论述刘牧易学的精神说：

夫易者阴阳气交之谓也。若夫阴阳未交，则四象未立，八卦未分，则万物安从而生哉？是故两仪变易而生四象，四象变易而生八卦，重卦六十四卦，於是乎天下之能事毕矣。夫卦者圣人设之，观于象也。象者形而上之应。原其本则形由象生，象由数设。舍其数则无以见四象所由之宗矣。是故仲尼之赞易也，必举天地之极数，以明成变化而行鬼神之道。则知易之为书，必极数以知其本也。

此是说，万物来于卦象，所谓“八卦未分，则万物安从生”，而卦象又来自于阴阳二气相交，即按天奇一三和地偶二四，各与天五相配合而生七八九六之数，遂定老阳老阴少阳少阴之象，此即“两仪变易而生四象”。此七八九六之数居于四正位而为四正卦，其余数居四隅之位则为四隅卦，此即“四象变易而生八卦”。八卦相重则为六十四卦。此即圣人观阴阳变易之象而设卦。但阴阳之象属于形而上的领域，此即“象者形而上之应”。五行和万物是有形的，来于无形之象，此即“原其本则形由象生”。但阴阳之象或四象又来自于奇偶之数的组合，此即“象由数设”。数是象的宗主，此即“舍其数则无以见四象所由之宗”。所以孔子赞易，必举天地之极数即五十有五之数，说明事物变易之道。人们对《周易》一书的理解，必推极其数，方知其本。按此说法，万物生于卦象，卦象又生于奇偶之数，数则成为天地万物之宗。总之，认为数先于万象万物而存在，规定事物的变易过程，以数为构成事物的基本要素。这是宣扬以数的观念为本的唯心主义世界观。其所以是唯心主义的，因为主张有数而后有象，即将数看成脱离物质现象而存在的观念体，并决定物质现象的变化。

可以看出，以刘牧为代表的河洛之学，就其理论思维说，是从抽象的数的概念出发，以数目自身的排列组合构造其河洛的图式，进而用来解释世界。此种易学，由于以数为核心，解释卦象和物象，实际上属于象数学派中的数学派。《郡斋读书志》评刘长民易学说：“仁宗时，言数者皆宗之。庆历初吴秘献其书于朝，优诏奖之。”（卷一）所以其解易的著述称为《易数钩隐图》。刘牧的数学，是针对玄学家韩康伯注所说“非忘象者则无以制象，非遗数者无以极数”而发的，反对以虚无为象数之母，在当时的历史条件下，有其积极的意义。其同后来邵雍的数学不同之处，在于以五行生成之数为中心，推衍出一个世界模式，着重发展了汉易中的五行说。河洛之学也可以说是宋易中的五行学派。刘牧的河洛之学还表明，易学中的象数学派，虽然以阴阳五行学说解释易理，并提出太极元气说，说明宇宙的形成，具有唯物主义的内容，但在象和数的关系上，如果将数置于第一位，主张有数而后有象，其易学哲学体系终于陷入唯心主义。宋易中的数学一派属于象数之学中的唯心主义流派。



### 三、周敦颐的太极图说

周敦颐作为理学的开山人物，他的著作《太极图说》和《通书》都是对《周易》的解释。在《太极图说》中，周敦颐依据阴阳哲学的原理，立足于儒家的文化价值理想，提出了一个与佛教相抗衡的宇宙生成论。在《通书》中，周敦颐结合《中庸》论诚的思想，把《周易》推崇为“性命之源”，为理学建立道德本体论、重新解释《四书》奠定了一个以易学为依据的理论基础。朱熹编订周敦颐的著作，为了突出《太极图说》的地位，把它置于《通书》之前。朱熹认为，“盖先生之学之奥，其可以象告者，莫备于太极之一图。若《通书》之言，盖皆所以发明其蕴，而《诚》、《动静》、《理性命》等章为尤著。……然诸本皆附于《通书》之后，而读者遂误以为《书》之卒章，使先生立象之微旨，暗而不明，骤而语夫《通书》者，亦不知其纲领之在是也”。（见《周敦颐集》卷二）后来黄百家编订《濂溪学案》，又根据黄宗羲、黄宗炎的说法，改变了朱熹所排的次序。黄百家在案语中指出：“《性理》首《太极图说》，兹首《通书》者，以《太极图说》后儒有尊之者，亦有议之者，不若《通书》之纯粹无疵也”。（见《宋元学案》卷十一）这两种看法，着眼点不同，各有所见。就《太极图说》来源于道教的传授系统、混杂了老氏的虚无之旨而言，诚然比不上《通书》那样完全站在儒家的立场，纯粹无疵。但是，周敦颐的《太极图说》借助于易象所建构的一套宇宙论也确实是《通书》的纲领所在，无论是就周敦颐本人的思想体系还是就理学运动的理论发展而言，都应该是《太极图说》在前而《通书》在后。

《太极图说》由图和说两部分构成，图是以易象对易理的图解，说是以文字对易理的解说。后世学者围绕着图和说产生了一系列的争论。比如朱震认为，此图之传，自陈抟、种放、穆修而来，朱熹则认为乃周敦颐之所自作。陆象山认为，《太极图说》以“无极”加于“太极”之上，“无极”二字“出于《老子》知其雄章，吾圣人之书所无有也”。所谓“无极而太极”正是老氏有生于无之学，而非儒学正宗。朱熹则曲意辩解，极力维护，证明周子是个纯儒，认为老氏之言有无，以有无为二，周子之言有无，以有无为一，无极二字乃是周子灼见道体之言，得千圣以来不传之秘。朱陆之争是理学史上的一大公案，这场争论涉及到两个不同性质的问题，其一是义理问题，即如何理解《太极图说》的哲学意义，评价其在理学史上的地位，其二是考据问题，即此图之传是否来自道教，其说是否混杂有佛老二氏的思想成分。前者可以见仁见智，依据各人的哲学主张作出不同的理解和评价，后者则只是一个单纯的澄清史实的问题，弄清这个问题，有助于确定理学在开创时期与佛老二氏的关系，无论作出什么回答，都不影响对义理的理解和评价。但是，在当时的历史条件下，朱陆二人都以继承儒家的道统自命，视佛老为异己，双方都力图站稳儒家的立场，与佛老划清界限，于是关于《太极图说》的考据压倒了对义理的研究，攻之者见其有，辩之者言其无，把一场学术上的是非之争转化为一场以考据来检验意识形态的是否纯洁之争。后来黄宗羲评价这场争论指出：“朱陆往复，几近万言，亦可谓无余蕴矣。然所争只在字义先后之间，究竟无以大相异也”。所谓“无以大相异”，是说朱陆二人维护道统的儒家立场并无差别，“然所争只在字义先后之间”，则是对这场争论停留于文字考据的范围表示不满。为了推进对《太极图说》的理解，转换人们的思路，黄宗羲提出了一个至关重要的义理问题，企图引发人们去重新研究。黄宗羲认为，朱子解“无极而太极”，是以理先气后之说解周子，未得周子之意，而周子所说“无极之真，二五之精，妙

合而凝”三语，正明理气不可相离，故加“妙合”以形容之，犹《中庸》言“体物而不可遗”也。（见《宋元学案》卷十二）但是，到了清代，考据之学大盛，人们对义理问题不感兴趣，黄宗羲的努力失败了。如果说自南宋以迄于明末，这场争论在宋学内部是朱陆两大学派的门户之争，发展到清代，就成了汉学与宋学之争了。黄宗炎作《太极图辨》，毛奇龄作《太极图说遗议》，朱彝尊作《太极图授受考》，他们花了很大的气力，找了不少的证据，有的证明其本于陈抟刻在华山石壁上的《无极图》，有的证明其本于《道藏》的《真元品》和宗密《禅源诠集》的《十重图》，由此作出结论，《太极图说》虽出自周子濂溪，为赵宋儒门之首，而实本之二氏之所传，不可为训。这是企图以贬低《太极图说》作为攻击宋学的突破口，把义理问题完全归结为一个考据问题，以是否混杂有异己思想成分的考据奉为评价义理的唯一标准。平心而论，这场争论延续了数百年之久长期不能解决，根本原因在于当时的人们生活在特定的历史处境之中，无法摆脱意识形态和门户之见的束缚。我们今天回顾这场争论，完全有可能抱一种超越的态度，不再去重复古人的那种朱陆之争和汉宋之争，以义理归义理，以考据归考据，把这两个不同性质的问题分开来研究。即令我们通过新的考据推翻了清儒所列举的证据，证明了《太极图说》乃周敦颐所自作，也用不着像古人那样作出贬低或者推崇的结论，更不必以此来否认理学本身即是三教合流思潮的产物这个宏观的历史事实。

其实，就周敦颐本人的心态而言，他从来没有以排斥佛老的纯儒自居，而是胸中洒落，气象恢宏，虽然广泛地涉猎佛老的典籍，与高僧道人结为契友，仍不失其儒家的本色。他曾作《读英真君丹诀》诗，我们可以从中窥见他的易学与道教有着很深的渊源。其诗云：“始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机。子自母生能致主，精神合处更知微。《道藏·洞真部·玉诀类》载有《阴真君还丹歌注》，署名希夷陈抟注。周敦颐所读之《英真君丹诀》，盖即此书。此外，他对佛教也有着同情的了解。他的《按部至潮州题大颠堂壁》诗云：“退之自谓如夫子，《原道》深排佛老非。不识大颠何似者，数书珍重更留衣”。他曾以《周易》与《法华经》相比较，认为“一部《法华经》，只消一个艮字可了”。其妻兄蒲宗孟在《周敦颐墓碣铭》中描述他的为人说：“生平襟怀飘洒，有高趣，常以仙翁隐者自许。尤乐佳山水，遇适意处，终日徜徉其间”。“乘兴结客，与高僧道人，跨松萝，蹑云岭，放肆于山巅水涯，弹琴吟诗，经月不返。及其以病还家，犹篮舆而往，登览忘倦。语其友曰：今日出处无累，正可与公等为逍遥社，但愧以病来耳”。虽然如此，周敦颐骨子里仍然是一个儒家。他的《任所寄乡关故旧》诗云：“老子生来骨性寒，宦情不改旧儒酸”。《按部至春州》诗云：“按部广东经数郡，若言岗瘴更无春。度山烟锁埋清昼，为国天终护吉人。万里诏音颁降下，一方恩惠尽均匀。丈夫才略逢时展，仓廩皆无亟富民”。

周敦颐作为一个儒家，始终怀有儒家所共有的那种追求建功立业、经世济民的情结。他在临终前给妻兄蒲宗孟的信中曾说：“上方兴起数百年，无有难能之事，将图太平天下，微才小智苟有所长者，莫不皆获自尽。吾独不能补助万分一，又不得窃须臾之生，以见尧舜礼乐之盛，今死矣，命也”。这是一种外向型的追求，如果这种追求不受阻碍，周敦颐就会像李觏、欧阳修、王安石等人那样，投身于当时喧闹沸腾的庆历新政、熙宁变法的政治风云之中，去从事经世之学的研究。但是，由于时命不济，长期困顿于州县小吏的职位，游离于政治的边缘，“丈夫才略逢时展”的夙愿未能实现，于是周敦颐被迫寄情于山水，出入于佛老，从外界退回到内心，追求个人的安身立命之道，侧重于心性之学的研究。孟子曾说：“古之人得志，泽加于民，不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下”。（《孟子·尽心上》）单从

理论的角度来看,独善其身的心性修养,兼善天下的经世事业,内向与外向,是一体的两面,不可割裂,称之为内圣外王之道。中国的士人主观上毕生都在追求这种统一的内圣外王之道。但就实际的表现而言,具体到某一个人的身上,却是在时命的播弄下,处境不同,遭遇有异,很难把二者结合为一个整体,常常是畸轻畸重,或偏于内圣,或偏于外王,由此而在中国学术上形成了心性与经世两种不同的倾向。周敦颐既然因自己的处境遭遇而在学术倾向上偏于内圣,那么他对易学的理解以及所关注的问题也就与当时的那些偏于外王的人迥然不同。

周敦颐在《通书》中指出:“大哉《易》也,性命之源乎!”这是他对易学的基本理解。这个理解本于《说卦》:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”。根据这个理解,周敦颐以天道性命为主题,致力于阐发《周易》的内圣之学,追求成圣成贤,寻孔颜乐处,以达到天人合一的精神境界。但是,《周易》的思想是一个完整的体系,除了内圣之学以外,还有外王之学的内容,强调忧患意识,开物成务,拨乱反正,建功立业。欧阳修据此认为,易学本质上是一种外王之学,心性乃无用之空言,反对以心性说《易》。他在《答李诩第二书》中指出:“修患世之学者多言性,故常为说曰,夫性,非学者之所急,而圣人之所罕言也。《易》六十四卦,不言性,其言者,动静得失吉凶之常理也”。(《居士集》卷四十七)在《易童子问》中指出:“圣人急于人事者也,天人之际罕言焉”。这就是反对以天道性命为主题,反对去追求天人合一的精神境界,而把有关政教兴衰、国家治乱的人事之理作为主要的研究对象。李觏也是着眼于天下国家之用,关注社会政治的现实困境,把《周易》看作是一部忧患之书。他在《易论》中指出:“作《易》者既有忧患矣,读《易》者其无忧患乎!”李觏读《易》的用心,在于“以忧患之心,思忧患之故”。从《周易》中寻求一种拨乱反正之道,来匡救时弊,而无暇顾及偏于内圣的心性修养。由此可以看出,周敦颐对易学的理解有见于内圣而无见于外王,李觏、欧阳修则相反,有见于外王而无见于内圣,虽然他们都以易学的原理作为自己的依据,但却是各执一端,从而表现出不同的思路,形成了不同的理论特色。

周敦颐留下了三首读《易》诗,生动地描述了他研究易学所获得的那种独特的心灵感受和审美情趣。其《暮春即事》诗云:“双双瓦雀行书案,点点杨花入砚池。闲坐小窗读《周易》,不知春去几多时”。其《读易象》诗云:“书房兀坐万机休,日暖风和草色幽,谁道二千年远事,而今只在眼前头”。其《题门扉》诗云:“有风还自掩,无事昼常关。开阖从方便,乾坤在此间”。这是一种宁静闲适、超然物外、怡然自得的心灵感受,一种默契道妙、完全消解了主客对立而臻于无差别境界的审美情趣。表面上看来,这种感受和情趣类似于道家所说的“与物为春”,佛家所说的“触处皆真”,但是由于这是通过对易学原理的深刻研究以及无欲主静的修养方法,涵泳体察,贯通了天道与性命之间的关系,把《周易》所说的“寂然不动,感而遂通”,落实于个人生命的层次而后获得的,是理学家所常说的那种孔颜乐处,圣贤气象,在价值取向上与佛道有着根本性的不同。另一方面,就其表现形式的宁静闲适而言,虽与关注现实困境的李觏、欧阳修所怀有的那种强烈的忧患意识形成鲜明的反差,但是由于二者都是立足于儒家的文化价值理想,恪守儒家的中正仁义的名教规范,其迹不同,其所以迹却是相通的。

实际上,理学家所着意探寻的孔颜乐处的问题,当时热衷于外王事业的人也十分关心。比如范仲淹就曾劝导张载说:“儒者自有名教可乐,何事于兵?”这是因为,外王应以内圣为基础,内圣可以更好地通向外王,宋代的新儒学运动必须把二者有机地结合起来,建构一种统

一的内圣外王之道，才能继承孔孟的道统，回应佛道二教的挑战。但是，名教中的可乐之处究竟何在，作为一个儒者，究竟怎样才能在名教中安身立命，依据儒家的文化价值理想来塑造自己的人格，并且培养成与佛道二教形似而神不同的那种心灵感受和审美情趣，这个问题自魏晋、隋唐以迄于宋初，无论在理论上或实践上都没有得到妥善的解决。魏晋时期，玄学盛行，由于时代的艰苦，人们在名教中找不到乐地，往往是“越名教而任自然”。乐广针对着当时弥漫于朝野上下的虚无放诞之风，提出范仲淹同样的问题，他说：“名教内自有乐地，何必乃尔！”到了唐代，三教鼎立，互争雄长，尽管儒家在经世外王之学方面占有绝对优势，但对心性修养的内圣之学却缺乏研究而处于劣势。所谓“儒门淡泊，收拾不住”，人们在名教中找不到乐地，一当涉及有关个人的安身立命的问题，往往改换门庭，跑到佛道二教那里去寻找精神的寄托。当时流行着一种似是而非的分工论，认为以儒治世，以道治身，以佛治心。这就是说，儒家只能限制在经世外王的领域活动，而有关个人身心的内圣领域，则应由佛道二教来占领。这个问题直至宋初，依然存在。庆历年间，范仲淹一方面积极推行新政改革，同时也大力倡导儒学的革新。在他的周围团结了具有两种不同学术倾向的人物，既有以李觏、欧阳修为代表的外王之学，也有以胡瑗、孙复、石介三先生为代表的内圣之学。这两种不同的学术倾向有如鸟之两翼，车之双轮，共同构成当时兴起的新儒学运动的一体的两面，各人的学术倾向虽有不同，却是相辅相成，互相补充的。只是由于当时人们太忙碌于现实，不得不侧重经世外王之学的探讨，而无暇转向内心，回复到自身，所以范仲淹寄希望于年轻的张载，劝导他由外王而转向内圣，胡瑗主讲太学，也以《颜子所好何学论》为题试诸生，在青年士人中倡导寻孔颜乐处的研究。从这个角度来看，周敦颐虽因个人处境遭遇的穷厄困顿被迫从兼善天下退回到独善其身，潜心于心性修养的内圣之学，但是他的研究成果承上启下，不仅在理论和实践上弥补了自魏晋以来儒学发展长期存在的缺陷，而且适应了宋代新儒学运动的总体需要，开拓了一个以天道性命为主题的理学思潮，具有重大的思想史的意义。

周敦颐的天道性命的内圣之学由《太极图说》和《通书》两部著作构成一个完整的体系。朱熹认为，《太极图说》是整个体系的纲领，这个纲领是根据易学而来，“明《易》中大概纲领意思而已”。“《通书》一部，皆是解《太极说》。”“周子留下《太极图》，若无《通书》，却教人如何晓得？故《太极图》得《通书》而始明”。就图与说的关系而言，朱熹认为，“太极之旨，周子立象于前，为说于后，互相发明。”这就是说，周敦颐最先是根据《周易》的阴阳哲学的原理绘出了一个易象图，然后以简洁的文字解说，互相发明，由此而建立了一个哲学纲领。所谓纲领，指的的天道性命之学的基本的理论框架和由太极以立人极的哲学基础，这只是一个大概的意思。《通书》则进一步在这个大概的意思中充实了具体的内容，把纲领展开为一个完整的体系。因此，朱熹坚决主张应该把《太极图说》列于《通书》之前，认为若不如如此排列，将“使先生立象之微旨，暗而不明，骤而语夫《通书》者，亦不知其纲领之在是也”。朱熹的这个看法着眼于周子思想形成的历史顺序，强调第一步是立象，第二步是为说，第三步才是作《通书》，主张应按照这个发生学的顺序来把握他的思想体系的内在的逻辑结构。后来《濂溪学案》改变朱熹的排列次序，把《通书》列于《太极图说》之前，主要理由只有一条，即有人怀疑《太极图说》源于道教的传授系统，在意识形态上比不上《通书》那样纯粹无疵。实际上，这个理由只反映了一种狭隘的门户之见，并不能推翻朱熹的看法。如果朱熹当年能够摆脱意识形态的考虑，不去故意否认周敦颐出入佛老的事实，联系到唐宋以来儒学发展的总的历史线索，公开标榜理学的本质在于以儒为主，三教合流，也许不至于在考据上

陷入被动，给后人的攻击留下口实。

关于《太极图说》是否直接源于陈抟的《无极图》或《道藏》的《真元品》，这个问题是可以通过旁征博引的考据愈辩愈明的。但是，仅就周敦颐本人现有的著作而论，他的思想体系的形成曾经借助于佛道二教，确是一个不争的事实。其《读英真君丹诀》诗所说“始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机”，表明他是通过研读道教的内丹典籍，开始领悟到《周易》的阴阳哲学的原理。其《读易象》诗表明他对易象的重视。姑无论这个易象是他自立或是本于他人所立，总之是一个象征“阴阳造化机”的宇宙生成论的图式，而“阴阳造化机”则是得力于道教的启发。其《题大颠壁》诗表明他不同意韩愈排佛的思想，主张应对佛教有同情的了解。在《养心亭说》一文中，他公然批评孟子的“养心莫善于寡欲”的说法，认为“予谓养心不止于寡焉而存耳，盖寡焉以至于无”。无即无欲，这是佛教的心性修养的方法。仔细玩味周敦颐的言论，其宇宙论的思想主要是汲取了道教的营养，其心性论的思想主要是汲取了佛教的营养。至于其对待佛道二教的态度，则表现得十分微妙，似乎是倾向于与道教结成联盟来共同回应佛教的挑战。他所说的“一部《法华经》，只消一个艮字可了”，就是表明他是企图用儒道所共同崇奉的《周易》来取代佛教。

佛教是一种外来的宗教，从南北朝到隋唐时期，迅速扩大了势力。它以自己特有的一套精致的思辨哲学和超凡成佛的心性修养方法征服了玄学，不仅向儒学提出了严重的挑战，也成了道教的一个劲敌。中国传统的天人之际以及自然主义与人文主义相结合的文化价值理想面临着一场危机，儒学的正统地位也岌岌可危了。当时佛教对儒道二教的攻击之势是咄咄逼人的，特别是针对着儒道二教的理论基础即宇宙论和心性论进行攻击，认为过于浅薄，是一种根本不能与佛教相抗衡的“执迷”之说。比如唐代华严宗大师宗密在《原人论》中指出，“儒道二教说人畜等类，皆是虚无大道生成养育，谓道法自然，生于元气，元气生天地，天地生万物”，这种宇宙论只相当于小乘佛教所说的空劫阶段，“不知空界已前早经千千万万遍成住坏空，终而复始。故知佛教法中小乘浅浅之教，已超外典深深之说”。<sup>①</sup>至于在心性论方面，宗密认为，由于儒道二教不知“迷悟同一真心”，“心外的无别法，元气亦从心之所变”。把“内四大”与“外四大”执为实有，不能“直显真源”，揭示心性的本质，所以在理论上存在着一系列的破绽，难以自圆其说。最后宗密把问题提到究竟何为“本源”的哲学高度批评儒道二教说：“二教惟权，佛兼权实。策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了”。“哀哉寡学，异执纷然！寄语道流，欲成佛者，必须洞察粗细本末，方能弃末归本，返照心源”。这意思是说，既然儒道二教以元气为本源的思想如此浅薄，比不上佛教以本觉真心为本源的思想，就应该用佛教来取代儒道二教，用外来的宗教来取代中国的传统文化。

这种思想斗争的形势是极为严峻的。就儒家来说，如果不突破汉唐经学注疏的藩篱，在宇宙论和心性论方面有所建树，从天道性命的哲学高度为当时的人们提供一种足以取代佛教的新型的世界观，就无法保住儒学的正统地位，而中国的传统文化也将由此而沦丧。唐代中期，韩愈、李翱企图以《大学》、《中庸》为依据来回应佛教的挑战，揭开了新儒学运动的序幕。韩愈认为，《大学》讲正心诚意，也和佛教所谓的治心一样，重视个人的身心修养，但是《大学》的目的是齐家治国平天下，佛教的目的则是抛弃伦理纲常，去追求个人的清静寂灭之道。韩愈的这个看法只在价值层面上维护了儒家的理想，但由于未涉及天道性命问题，在理论层面上却显得贫乏无力。李翱继韩愈之后，特别表彰《中庸》，认为《中庸》正是儒家的一

部“性命之书”，为了继承道统，应该采用“以心通”的方法来发挥其中的性命之道，建立一套带有儒家特色的身心修养的学问。但是李翱的这个工作并没有做成功。朱熹在《中庸集解序》中批评说：“至唐李翱始知尊信其书，为之论说。然其所谓灭情以复性者，又杂乎佛老而言之，则亦异于曾子、子思、孟子之所传矣”。（《朱文公文集》卷七十五）应当承认，韩愈、李翱在众多的儒家典籍中特别挑选出《大学》、《中庸》来回应佛教的挑战，确实是一种远见卓识。但是，问题的关键在于，必须适应当时思想斗争的形势，对这两部书中所蕴含的儒家的价值理想和性命之道作出新的解释，提到本源的高度进行新的论证。如果没有一种理论的升华，哲学的突破，像周敦颐那样，把《中庸》之诚解释为太极之理，那么儒学的理论基础在佛教的挑战面前仍然是相形见绌，不能摆脱自己的困境。究竟在高层次的哲学理论方面应该依据哪一部典籍才能为新儒学建立一套可以与佛教相抗衡的天道性命之学呢？这个问题经过几代人的紧张的探索，反复的比较，一直到宋代，才最终选择了《周易》这部典籍，认识到可以用《周易》来取代佛教。唐宋时期的这种思想史的现象，内涵丰富，经历曲折，深入其中，兴味无穷，确实是值得人们去认真研究的。

宋代的易学呈现出一片空前繁荣的景象，当时具有各种不同学术倾向的人都殊途同归于《周易》，把《周易》作为自己主要的研究对象。但是，就其对《周易》的基本理解而言，有的言天而不及人（如刘牧），有的言人而不及天（如李觏、欧阳修），有的偏于儒家的人文主义而言天人（如司马光），有的则偏于道家的自然主义而言天人（如苏轼），唯独周敦颐才第一次拈出了天道性命的主题，援道入儒，以儒解道，把《周易》理解为“性命之源”，针对着佛教在宇宙论和心性论方面的挑战作出了积极的回应。正是由于这个原因，所以周敦颐能够成功地宋代的儒学奠定一个较为坚实的理论基础，尽管他的《太极图说》曾受到后人的种种非议，但是他作为理学思潮开创者的地位却是不可动摇的。

就宇宙论与心性论二者的关系而言，宇宙论是心性论的本源依据，心性论是宇宙论的终极关怀，这也就是中国传统思想所常说的天人关系，天与人不可割裂为二，必须合而为一，只有沟通了二者的关系，才能建立一套完整的天道性命之学。当年宗密在《原人论》中攻击儒道二教，重点是放在宇宙论方面。宗密认为，儒道二教都以太极元气作为宇宙的本源，照佛教看来，是根本不能成立的。佛教以本觉真心即如来藏作为宇宙的本源。此如来藏之不生灭真心与生灭妄想和合，非一非异，名为阿赖耶识。此识有觉不觉二义。依不觉故，转成能见之识及所见境界之相。境从微至著，展转变起，乃至天地。这个变化的过程即儒道二教所说“始自太易，五重运载乃至太极，太极生两仪”。“彼说自然大道，如此说真性，其实但是一念能变见分”。“彼云元气，如此一念初动，其实但是境界之相”。因此，儒道二教所持的这种太极元气说不能穷理尽性，至于本源，是一种必须破斥的“迷执”。从思想史的角度来看，太极元气说确是汉唐时期儒道二教所共同持有的宇宙论的思想，体现了中国传统思想的特色，宗密对儒道不加区别合并起来进行攻击，在很大程度上反映了中印两种异质文化之间的冲突。此说本于汉代的易学。《汉书·律历志》有云，“太极元气，函三为一”。《周易钩命诀》将宇宙的起源分为太易、太初、太始、太素、太极五个阶段，宗密所谓的“五重运转”即指此说。孔颖达撰《周易正义》释“易有太极”云，“太极谓天地未分之前元气混而为一，即是太初，太一也。故老子云，道生一，即此太极是也。又谓混元既分即有天地，故曰太极生两仪，即老子云一生二也”。这种太极元气说属于纯粹的自然主义的范畴，道教以自然为性命，可以依据此说顺理成章地发展为一套炼精化气、炼气化神的心性论，称之为“自然大道”或“阴阳造

化机”。因而道教一向重视对《周易》的研究，特别是对《周易参同契》的研究，在道教的典籍中，这种本于易学的宇宙论的思想要比儒教更为丰富完整。与道教相比，由于儒教的文化价值理想属于人文主义的范畴，如何把太极元气说落实于心性论的层次，用来论证仁义礼乐的名教规范，转化为自己的终极关怀，则显得十分困难，往往是顾此失彼，左支右绌，把天人割裂为二，不能合二为一。这是儒学进一步发展所亟待解决的一道难题。在这种情况下，为了回应佛教的挑战，儒教必须一方面汲取道教的研究成果，与道教结成哲学上的联盟，来共同维护这种本于易学的宇宙论的思想，另一方面，儒教还必须立足于自己的文化价值理想对这种自然主义的宇宙论进行一番改造重构的工作，依据太极以立人极，作为发展心性论的理论基础，否则就不能与道教相区别。周敦颐的《太极图说》正是遵循了这个思路，同时从两方面着手，致力于为儒学建立一个自然主义与人文主义相结合的宇宙论的框架结构。它的理论意义只有联系到当时的三教合流思潮进行宏观的考查，才能有一个较为准确的把握。

《太极图说》是理学的经典文献，只有二百多字，全文如下：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。“乾道成男，坤道成女”，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义，（圣人之道，仁义中正而已矣。）而主静，（无欲故静。）立人极。焉故“圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。又曰：“原始反终，故知死生之说”。大哉《易》也，斯其至矣。

此说由两段意思构成，第一段言太极，第二段言人极，最后以“大哉《易》也”作结，说明这两段意思都是本于《周易》而来。在言太极部分中，周敦颐大体上是依据汉唐时期儒道二教所共同持有的太极元气说编织了一个自然生成的宇宙论的图式，并没有增加更多的新意，只是作了一番综合总结的工作，整理得层次分明、井然有序而已。其首句“无极而太极”含有歧义，成为后人争论的焦点。陆象山从生成论的角度来理解，认为以无极二字加于太极之上，正是老氏有生于无之旨。朱熹则从本体论的角度来理解，认为“无极而太极”说的是无此形状而有此道理，无极是就中有说无，太极是就无中说有，有无合一之谓道，非太极之外复有无极。朱陆二人的理解各有所据，很难判定谁是谁非。如果能考证出此句原作“自无极而为太极”，则陆象山的根据似乎更为充足，但是其中确实蕴含着本体论的思想，也不能完全据此而推翻朱熹的看法。实际上，这个命题的歧义一方面以浓缩的形式反映了中国传统思想关于本源问题的探讨一直是生成论与本体论纠缠扭结含混不清的历史情况，另一方面也反映了理学开创时期力图由生成论向本体论转化过程中的困惑和矛盾，由于这一转化过程尚未完成，所以它的含义也不确定。朱陆二人以偏概全，只知其一，不知其二，把本身是含有歧义的复杂的命题简单化，虽各有所据，却不免失之于片面。

在中国思想史上，关于本源问题的探讨都是通过对《周易》和《老子》的诠释发挥而进行的。《周易》说，“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。《老子》说，“天下万

物生于有，有生于无”。“道生一，一生二，二生三，三生万物”。这几段言论，表面上看是在讲生成论，其实也讲了本体论，本体论的思想蕴含在生成论之中，尚未完全独立分化出来。后人常常用《易》、《老》互训的方法，或以《易》解《老》，或以《老》解《易》，有的着重阐发其中的生成论的思想，有的则把本体论突出为首位，由此而形成一种常规。比如汉代的京房在其《易传》中曾说：“且《易》者，包备有无”。“从无入有，见灾于星辰也。从有入无，见象于阴阳也”。“六爻上下，天地阴阳，运转有无之象，配乎人事”。郑玄注《易纬》之文云：“太易，无也，太极，有也。太易从无入有，圣人知太易，有理有形，故曰太易”。“生与性，天道精，还复归本体，亦是入有”。“夫惟虚无也，故能感天下之动”。可以看出，汉代的象数派易学早已运用老子的有无范畴来阐发易义，虽然着重讲“有生于无”的宇宙生成，但也讲了“还复归本体”的问题。魏晋时期的义理派的易学把“有生于无”的命题转化为“以无为本”，着重讲本体论，把太极归结为无，认为“太极者，无称之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也”。虽然如此，这种本体论仍然与“有生于无”的生成论纠缠扭结在一起，比如韩康伯在《系辞注》又认为，“夫有必始于无，故太极生两仪也”。孔颖达在《周易正义》中将太极释为“元气混而为一”，同时又称之为“太一虚无”，认为“言此其一不用者，是易之太极之虚无也。无形即无数也。凡有皆从无而来，故易从太一为始也”。这种纠缠扭结的情况在道教的著作中也表现得十分突出。比如成玄英在《老子义疏》中释“天下之物生于有，有生于无”说：“有，应道也，所谓元一之气也。元一妙本，所谓冥寂之地也。言天地万物皆从应道有法而生，即此应道，从妙本而起，元乎妙本，即至无也”。元一妙本指元一之气的根本，即道的本体，这个本体是无。有是应道，即道的作用，用由体而起。成玄英认为，有生于无就是由体起用的意思。据此而论，则元气乃“无中之有，有中之无”，既有生成的功能，也有本体论的意义。

从这个角度来看，周敦颐的“无极而太极”实际上是对自先秦以迄于汉唐儒道两家关于本源问题研究成果的一种提炼和总结，既是一个生成论的命题，也是一个本体论的命题。陆象山因其以《老》解《易》，混杂了老氏“有生于无”之旨，而斥之为非儒学正宗，固然有失于偏颇；朱熹则因强调其本体论的意义而否认其与“有生于无”的关系，也不符合事实。就周敦颐人本的意思而言，他十分重视自然的生意。“周茂叔窗前草不除。问之，云：与自家意思一般”。“观天地生物气象”。这些常为后人称道的言行，表明他对生意的重视，意识到生成应该是本体的一个本质属性，讲本体不能脱离生成。这也是继承了儒道两家对宇宙的传统看法而来，与佛教有着根本性的不同。佛教把宇宙看作是由生灭妄想所变之境，本身是虚幻不实，称之为假有，人们不应执迷于此假有，而应返照心源，复归于涅槃静寂。中国的传统思想则从来不曾怀疑宇宙的客观存在，一向把宇宙看作是一个生生不已大化流行的整体，肯定其为实有。《周易》所说的“生生之谓易”，“天地之大德曰生”，对这种以生意为特征的宇宙观作了经典性的表述。既然宇宙充满着生意，是一个带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑的客观存在，那么它一方面是天地万物生成的本源，另一方面又是天地万物所不得不由、不得不依、不得不归的本体，因而在中国的宇宙论中，讲生成不能脱离本体，讲本体不能脱离生成，自是题中的应有之义。但是，生成与本体毕竟是两个性质不相同的问题，生成问题是一个具体的实证科学的问题，而本体问题则是一个抽象的思辨哲学的问题，如果把这两个问题混在一起来讲，必然产生歧义，引起许多理论上的困难。比如老子所说的“有生于无”，作为一种科学的假说或天才的猜测，应该承认是无可厚非，现代的宇宙学至今仍以有生于无



的大爆破理论来解答宇宙起源的问题，假说是否成立，有待于实证经验的检验。至于拿这个命题来作为哲学本体论的理论基础，在逻辑上则很难站住脚。因此，王弼的玄学不大讲“有生于无”，而着重讲“以无为本”。但是，无究竟是什么，也很难说。王弼的本意是指无形无名的本体，裴頠的《崇有论》却把无理解为非存在，认为存在不能从非存在产生，对王弼大肆攻击。周敦颐的“无极而太极”的命题受到陆象山的攻击，与当年玄学所经历的情形是十分类似的。周敦颐以后，张载明确申言，“大易不言有无，言有无，诸子之陋也”。张载从根本上否定了以有无言易的玄学思路，直接以太和絪縕之气作为宇宙的本体。到了程颐提出了“体用一源”的命题，这才确定了以体用言易的理学思路，从而避免了歧义，建立了一个较为纯粹的本体论的结构。按照这条思路，生成是本体所固有的功能，即体起用，用不离体，自然的生意本身即是大化流行的道体，人们用不着像以往那样搜集具体的实证材料去描述生成的过程，而可以直接通过自己的生命体验去与道体相契合。由此可以看出，理学的这条思路高于玄学。周敦颐是从玄学向理学转化的关键人物，他的“无极而太极”的命题同时蕴含着生成论与本体论两层含义，说明这个转化的过程尚未完成，但是他由“观天地生物气象”以契入道体的用心所在，以及淡化“有生于无”的色彩，把生成作为一种本质属性纳入本体论结构中的努力，也说明他确实是为后来的理学开拓了一条崭新的思路。

《太极图说》以“无极而太极”开篇，下边接着说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉”。这是依据汉唐易说对《周易》“易有太极，是生两仪”之文的具体的诠释。《易纬乾凿度》曾说：“夫有形生于无形，乾坤安从生？”从生成论的角度来看，人们必然要从有形的天地追问到宇宙的最原始的状态，而归结为无形的混沌。《易纬》提出了“五重运转”之说来回答这个问题。周敦颐用“无极”这个范畴概括了太易、太初、太始、太素四个阶段，认为太极是由无极自然演化而来。太极是淳和未分之气，由于一动一静的相互作用而分阴分阳，这就产生了两仪。一动一静是太极的内在的机制，是分阴分阳的最基本的原动力。阴阳既分，于是“阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉”。阴阳是气，五行也是气，万物化生都是由于阴阳五行的交感配合，称之为“二五之精，妙合而凝”，整个宇宙完全是一种气化的过程，由此而大化流行，生生不已，变化无穷。周敦颐接着依据郑玄所说的“还复归本体”的思想逆而上推，指出，“五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也”。朱熹也是着眼于其中的本体论的思想诠释说：“盖五行异质，四时异气，而皆不能外乎阴阳；阴阳异位，动静异时，而皆不能离乎太极。至于所以为太极者，又初无声臭之可言，是性之本体然也”。这种诠释应该说是符合周敦颐的原意的。由此可以看出，周敦颐在言太极部分中，一方面按照顺而下推的思路描述了宇宙生成的具体的过程，另一方面又按照逆而上推的思路指出宇宙的本体即寓于此生成的过程之中。把这两条思路结合起来，意思是说，离开生成，别无本体，本体即是大化流行的本身，必然发而为用，不外乎生成。就这种宇宙论的思想实质而言，基本上是本于汉唐以来儒道两家所共同持有之太极元气说，也与宋代刘牧、司马光、苏轼言天道的思想相吻合，属于纯粹的自然主义的范畴。

在言人极部分中，周敦颐说：“惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉”。这一段言论也贯穿了两条思路。第一条思路是把人和宇宙联系起来，说明人和万物一样是由自然的气化过程而生，是宇宙的一个有机组成部分，强调人的自然本性。第二条思路是突出人与万物的区别，说明人

独得阴阳五行之秀而为万物之灵，具有与万物不相同的五常之性以及为善为恶的道德选择，强调人的社会本性。这种社会本性是人之所以异于禽兽的本质所在，于是圣人依据此人性的本质，定之以中正仁义而主静，建立了人极。顺而下推，由太极以至于人极，莫非阴阳五行的气化，逆而上推，人极本于太极，性即天道，中正仁义无适而非太极之全体。周敦颐把这两条思路结合起来，从而沟通了天人关系，建立了一个与儒家的文化价值理想相符合的宇宙论的理论框架，一方面与佛教相抗衡，另一方面也与道教相区别。下边周敦颐接着论述心性修养的必要与可能以及所要达到的目标，周敦颐认为，修养的目标既不是成佛，也不是成仙，而是成圣。因为圣人的行为不假修为而自然合乎仁义中正之道，体现太极之全体而无所亏欠，为人们树立了一个最高的天人合一的人格典范，如果撇开仁义中正之道而像佛道二教那样去追求成佛成仙，这就违反了太极之理，而不能与天地合其德。由于常人达不到圣人的这个境界，所以必须进行心性修养修之为君子，悖之则为小人。至于修养的方法，关键在于无欲而主静。如果从寡欲做起，寡之又寡，以至于无，就可以把自己逐渐提升到圣人的境界，因此，圣人

是人人可学的。

最后周敦颐引《说卦》之文“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”证成此说，说明《太极图说》的核心思想是以《周易》的经典性的表述为依据的。事实上也确是如此，并没有超出《周易》的原意。因为《周易》所说的天地人三才之道始终贯彻了一条天人合一的思路，一方面由天道之阴阳顺而下推以及于人道之仁义，另一方面又由人道之仁义逆而上推以及于天道之阴阳，说明自然的天道本身即蕴含着人文价值的理想，而人文价值的理想也必以自然的天道作为自己的本源。按照这条思路，如果言天而不及人，偏于自然主义，称之为蔽于天而不知人；如果言人而不知天，偏于人文主义，则称之为蔽于人而不知天。但是，《周易》的这条思路在汉唐易学中却没有得到很好的落实，其太极元气说只是着重发展了天道自然的思想，而没有与人道之仁义相结合，由太极以立人极。宋代易学的情况也是如此，常常是各有所偏，把天人割裂为两截。从这个角度来看，后人赞颂周敦颐“生乎千有余载之后，超然独得乎大《易》之传”（张栻语），并非溢美之辞。

《通书》原名《易通》，共分四十章，论述了多方面的问题，就其理论特色而言，在于具体落实由太极以立人极的思路，把天道性命之学展开为一个完整的体系。《动静第十六》说：“水阴根阳，火阳根阴。五行阴阳，阴阳太极。四时运行，万物终始。混兮辟兮，其无穷兮”。《理性命第二十二》说：“二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定”。这两段言论是对《太极图说》的解说，但却扬弃了无极的概念，不再讲有生于无的生成论，而致力于把太极树立为宇宙的本体。所谓“二本则一”。此一即指太极。太极化生万物，万物又复归于太极，周敦颐用本体论的语言把太极与万物的这种关系表述为“是万为一，一实万分”。一是本体，万是现象，“一实万分”是从本体到现象，“是万为一”是从现象到本体。理学以太极为本体，而不像玄学那样，以无为本体，这个基本思路首先是由周敦颐确立下来的。王弼把“有生于无”的命题转化为“以无为本”，企图建立一个本体论的哲学体系。但是，从逻辑上看，究竟“无”是什么，这个问题本身就是一个明显的悖论，是根本无法正面回答的。如果说出它是什么，它就不再是“无”而变成“有”了，如果不说出它是什么，又很难把它确定为整个哲学体系的理论基石。周敦颐大概意识到玄学的这种逻辑困境。所以在《通书》中不讲无极而专讲太极。照周敦颐看来，太极作为宇宙的本体，内在地具有生成的功能，这种生成的功能也就是道教经典《英真君丹诀》所说的“阴阳造化机”，

因而“混兮辟兮，其无穷兮”，生生不已，大化流行，当下即呈现为一个化生万物的动态的过程，同时这个过程也呈现为一个富有生意的实在，过程与实在的统一，故万即一，一即万，万是由一自然生成的殊相，一是万之性命的生成的本源，这就是所谓“万一各正，小大有定”。后来理学家所常说的一些本体论的命题，诸如“一本万殊”、“理一分殊”、“体用一源”、“全体大用”，实际上都是依据周敦颐的这种表述提炼而成的。

如果周敦颐的太极本体仅仅停留于此而不与人极相沟通，仍然属于纯粹的自然主义的范畴，蔽于天而不知人，与道家道教划不开界限。最能表现出周敦颐的理学思想特色的，是《通书》中论诚的两章。他说：

诚者，圣人之本。“大哉乾元，万物资始”，诚之源也。“乾道变化，各正性命”，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”，元、亨，诚之通；利、贞，诚之复。大哉《易》也，性命之源乎。（《诚上第一》）

圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之源也。静无而动有，至正而明达也。五常百行，非诚，非也，邪暗，塞也。故诚则无事矣。至易而行难。果而确，无难焉。故曰：“一日克己复礼，天下归仁焉。”（《诚下第二》）

可以看出，这两章的基本思路在于采用《易》、《庸》互训的方法，论证诚为天道的本质属性，力图沟通天道与性命之间的关系，为儒家的道德本体论确立一个天道自然的哲学基础。诚这个范畴是根据人们的道德实践抽象概括出来的，指的是道德实践中的高度自觉的心理状态，也泛指“诚于中，发形于外”的真实无妄的道德品质。《中庸》把诚提升到天人关系的哲学高度进行论证，指出：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也”。但是，这种论证过于简单，并没有具体回答何以天道具有伦理的属性而以诚为本质的问题，不能令人信服，特别是不能使道家信服。道家认为，“天地不仁”，天道自然无为，根本不具有伦理的属性，因而儒家以诚作为天道本质的说法，也就缺乏客观确实性的根据。这是儒家建立道德本体论所面临的一道理论难题，自汉唐以来，一直未能解决。李翱作《复性书》，试图沿袭《中庸》的思路来解决这道难题，结果归于失败。因为《中庸》所谓的天，并不是指称客观的自然之天，而仅仅是人性本质的外化，虽然提出了“诚者天之道也”的命题，实际上不过是根据人道的价值理想来塑造天道，反过来又用这个被塑造了的天道作为人道的价值理想的根据，这种循环论证的方法，在逻辑上很难成立。苏轼作《东坡易传》，沿袭道家的思路，认为天道自然，无善无恶，人性源于天道，故人性的本质亦为无善无恶的自然本性和生理本能。按照这种说法，则把人降低为与禽兽相等同的地位，不能解释人的道德价值的源泉，当然也无法为儒家建立一个道德本体论。周敦颐在此两章所贯彻的思路既不同于李翱，也不同于苏轼，而是忠实地继承了《周易》原有的那种儒道互补的思路，一方面把天道看作是由一阴一阳所支配的客观外在的自然运行的过程，另一方面又把天道看作是与人性的本质有着内在的联结，“继之者善也”，人之善性源于天道之纯粹至善，这就成功地解决了这道难题，论证了诚也是自然天道的一个本质属性。

《周易》以“一阴一阳之谓道”为“性命之理”，这个性命之理是统天、地、人而言的，天地人物，莫不有阴阳，莫不受此性命之理的支配，人作为其中的一个组成部分，是隶属于宇宙之全体的。宇宙是一个生生不已、大化流行的实在，就其生成的全过程而言，表现为元、亨、利、贞四德，元者万物之始，亨者万物之长，利者万物之遂，贞者万物之成。就其内部的机

制而言，则以乾健为统率，以坤顺为从属，动而生阳，静而生阴，协调并济，共同构成天人整体的和谐。周敦颐称此和谐而洋溢着蓬勃生机的宇宙为“纯粹至善”，也就是诚。诚者，至实而无妄，自然而无为，是性命之理的最基本的表德，囊括天人，通贯物我，既是宇宙自然秩序之本，也是人性本质之当然。但是，诚毕竟是一个伦理的范畴，主要用于表述人性的本质，尽管人性的本质源于天道之纯粹至善，为了沟通天人关系，关键却在于一个继字，继之则善，不继则不善。所谓“继之者善也”，是就本源的意义而言的，人若不继承天道之阴阳，就没有本源意义的善。“成之者性也”，是就主体性的原则而言的，人若不主动实现此本源意义的善，就不可能凝成而为性。因此，元、亨为诚之通，利、贞为诚之复，通者善之继也，复者性之成也，乾之四德也具有伦理的价值属性，表现了人性本质生成的全过程。

就本源的意义而言，人无有不善，这是普遍的人性，对于任何人都是适用的。但是就实际的表现而言，则有不同的程度之差。把人性实现得完满无缺的最高典范是圣人，其所以如此，是因为圣人以诚为本，能够全此实理，达到了天人合一的境界，圣即诚，诚即圣，“诚者，圣人之本”，“圣，诚而已矣”。因此，诚作为道德的本体，是五常之本，百行之源，五常百行，社会中的一切道德规范和道德行为，如果不以诚为本而为邪暗所塞，那就是根本错误。周敦颐通过这一番论证，为理学的天道性命之学奠定了一个坚实的理论基础。以后的理学家言性命必上溯天道，言天道必落实于性命，而以诚这个范畴作为沟通天道与性命的中心环节。

朱熹释诚，认为“诚即所谓太极也”，这可能超出了周敦颐的原意。周敦颐只是说诚以乾元为本源，依赖乾道之变化而始成立，故诚并非太极本身，而是太极的一种本质属性。太极属于宇宙论的范畴，诚则是一个心性论的范畴。就诚作为“五常之本，百行之源”而言，其着重点是人极而非太极。在周敦颐的体系中，太极是宇宙的本体，诚是心性的本体，道德的本体。人极本于太极，心性本于天道，虽然分属于两个领域，合而言之，仍然是一个一元论的体系。既然诚是心性和道德的本体，必然有体有用，展现为一个本体论的结构，而落实于心性修养层面，也必然包含有本体与方法的内容，周敦颐在《通书》以下几章围绕着这些问题展开了论述。他说：

诚，无为；几，善恶。德，爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信。性焉、安焉之谓圣。复焉、执焉之谓贤。发微不可见。充周不可穷之谓神。（《诚几德第三》）

寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形、有无之间者，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚、神、几，曰圣人。（《圣第四》）

动而正，曰道。用而和，曰德。匪仁，匪义，匪礼，匪智，匪信，悉邪矣。邪动，辱也；甚焉，害也。故君子慎动。（《慎动第五》）

性者，刚柔、善恶，中而已矣。

刚善，为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶，为猛，为隘，为强梁。柔善，为慈，为顺，为巽；恶，为懦弱，为无断，为邪佞。

惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。（《师第七》）

无思，本也；思通，用也。几动于彼，诚动于此。无思而无不通，为圣人。不思，则不能通微；不睿，则不能无不通。是则无不通，生于通微，通微，生于思。故思者，圣功之本，而吉凶之几也。（《思第九》）

可以看出,周敦颐在这几章所阐发的思想,虽然都是本于《周易》,但却偏重于内在的心性,而没有顾及外在于心性的客观自然之理。这也是理学诠释《周易》的理论特色,表现了理学家的基本思路。《系辞》曾说:“《易》,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故,非天下之至神,其孰能与于此。”周敦颐本此说以明心性之体无思无为,其发而为用,则见几通微,无所不通,神妙万物,充周而不可穷。几是《周易》的一个重要的概念,指客观事物外界环境中的阴阳变化的苗头,吉凶祸福的先兆。《系辞》曾说:“夫《易》,圣人之所以极深而研几也。唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之务”。这是认为,极深的目的在于教人深刻地掌握阴阳变化的客观规律,研几的目的在于帮助人们通权达变,去建功立业,成就天下的事务。所谓极深研几,主要是用于外王层面的经世致用,而不是用于内圣层面的心性修养。周敦颐则把对几的理解由外王引向内圣,从心性论的角度来诠释,认为几是心性变化的苗头,善恶之分的先兆。就心性之体而言,无思无为,本然而未发,源于纯粹至善之天道,其本质为善,名之曰诚。当其感于物而动,一念初动,动而未形,介于已发未发之间,则有善有恶,名之曰几。所以说,“诚,无为;几,善恶”。诚必发而为几,诚为静,几为动,动而正为善,动而邪为恶,因而善恶之分即正邪之分。所谓正邪,是以仁、义、礼、智、信这五种伦理规范作为判断标准的,符合规范的为正,违反规范的为邪。这五种伦理规范虽是客观外在的,其实源于内在的五常之性,统称为德。德的本质是“用而和”。和就是阴阳刚柔两种性质配合得恰到好处,和谐统一,无过无不及,这也就是中。朱熹认为,周敦颐以和为中,与《中庸》不合。因为《中庸》说:“喜怒哀乐之未发,谓之中。发而皆中节,谓之和”。周敦颐则专就已发而言,把中理解为“发而皆中节”的意思。这种理解是本于《周易》的。《周易》认为,刚不必善,柔不必恶,刚若不与柔相配合,则为猛,为隘,为强梁,柔若不与刚相配合,则为懦弱,为无断,为邪佞,只有刚柔并济,协调配合,才能无过无不及,而形成一种中和之美。因而中既是判断善恶正邪的标准,也是道德实践所追求的最高目标。周敦颐认为,圣人与天地合其德,诚无不利,几无不明,德无不备,感而遂通,而自然合乎仁义中正之道,故“诚、神、几,曰圣人”。圣人之所以能够如此,关键在于圣人以无思为本,以思通为用,“几动于彼,诚动于此”。因此,人们应该学习圣人的榜样,以思为圣功之本,在一念初动、善恶未著之际,见几通微,戒惧谨慎,恪守中道,执著保持。这就是学习做圣人的心性修养的下手工夫。

周敦颐接着提出了心性修养三个不同等级的追求目标:“圣希天,贤希圣,士希贤”。(《志学第十》)圣人追求与天同体,以天道之诚为本,做到静虚动直,明通公溥,这是心性修养的最高目标。实际上,圣人独得于天,本全于己,先天的禀赋最完美,不必通过心性修养,率性而行,便能达到这个目标,其所以仍说“圣希天”,只是强调圣人的道德行为有着宇宙论的本源依据,以天为法。贤人的禀赋不及圣人,必须学知利行,自明而诚,以圣为法,追求达到圣人的境界。至于一般的士人,则必须困知勉行,“志伊尹之所志,学颜子之所学”,追求达到贤人的境界。虽然圣人、贤人、士人追求的目标不同,所能达到的境界有异,但是共同的主旨都是为了完满地实现自己的道德本性,做一个真正的人。这是一种道德价值的追求,如果把道德价值追求到手,则富贵尊荣,常泰无不足,得到一种很大的快乐。《师友上第二十四》说:“天地间,至尊者道,至贵者德而已矣。至难得者人,人而至难得者,道德有于身而已矣”。《富贵第三十三》说:“君子以道充为贵,身安为富,故常泰无不足。而铢视轩冕,尘

视金玉，其重无加焉尔”。《颜子第二十三》说：“夫富贵，人所爱也。颜子不爱不求，而乐乎贫者，独何心哉？天地间有至贵至富可爱可求，而异乎彼者，见其大，而忘其小焉耳。见其大则心泰，心泰则无不足。无不足则富贵贫贱处之一也”。所谓“心泰”，就是一种宁静闲适、超然物外、怡然处得的精神境界，也就是后来理学家所着意探寻的“孔颜乐处”。这种精神境界是通过道德价值的追求而后达到的，虽然立足于人极，但却“廓之配天地”，而与太极相通，既有浓郁的人文情怀，也有深沉的宇宙意识，与佛道二教的那种蔑弃伦理纲常、脱离名教的修养方法和修养目标有着根本性的不同。

周敦颐按照这条思路，一方面由太极以立人极，以诚作为道德本体，从理论上回答了人在宇宙中的地位以及人之所以为人的本质问题，另一方面又落实于心性修养层面，从实践上回答了“名教中自有乐地”、“儒者自有名教可乐”的问题，其探索的重点偏于心性内圣之学。虽然如此，周敦颐在《通书》中也论述了许多有关经世外王的问题，不仅仅是表达了儒家的道德理想，而且也力求由内圣通向外王，表达了儒家的政治理想和社会理想。比如周敦颐认为，儒家的政治理想是追求“顺化”。所谓顺化，就是顺应天道以阴阳生成万物的自然和谐的规律，以仁育万物，以义正万民，做到政善民安，大顺大化而不见其迹。儒家的社会理想是追求制礼作乐。“礼，理也；乐，和也”。礼的本质是理顺各种人际关系，使之有条不紊，井然有序。乐的本质是使各种不同身份地位的人相亲相爱，和睦融洽。礼着眼于阴阳之分，有分始能有序。乐着眼于阴阳之合，有合始能上下和亲而不相怨，把社会凝聚成一个整体。儒家的道德理想所追求的“纯心”，是从属于外王事业，实现这种政治理想和社会理想的一种必要的手段。因为“心纯则贤才辅。贤才辅则天下治”。周敦颐依据《周易》的阴阳哲学的原理，把作为整体性的儒家文化价值理想归结为“太和”。《乾卦·彖传》说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁”。太和即天人整体的最高的和谐，既指宇宙自然的和谐，也指社会人际关系的和谐。周敦颐认为，这种太和就是儒家所追求的最高的价值理想。《乐上第十七》说：“古者圣王制礼法，修教化，三纲正，九畴叙，百姓太和，万物咸若”。这是就社会人际关系的和谐而言的。《乐中第十八》说：“故圣人作乐，以宣畅其和心，达于天地，天地之气，感而太和焉。天地和，则万物顺”。这是就宇宙自然的和谐而言的。周敦颐把太和树立为儒家的整体性的价值理想，对后来的理学家产生了深远的影响。张载的《正蒙》以太和开篇，并且认为太和即是太极，这个思想是直接受到周敦颐的启发而后形成的。由此看来，周敦颐的思想尽管有所偏重，仍然是一种天人整体之学，一种内圣外王之道，应该置于儒学的大传统中进行全面的把握，而不能仅仅以道德理想主义或心性内圣之学这些片面的词语来概括。

## 第二节 古易质疑

——李觏、欧阳修、司马光之易学

在河洛之学流行的时期，北宋的李觏和欧阳修也提出了自己的易学观，同图书学派展开了争论。他二人在政治上都属于改革派。李觏参加了范仲淹领导的“庆历”革新活动，欧阳修是当时改革派的代表人物，与范仲淹齐名。他二人都提倡经世致用，排斥佛道二教。李觏著《常语》，批评了孟子的王霸义利之辨，乃宋代功利学派的先驱。欧阳修著有《本论》，与

韩愈的《原道》，同为唐宋排佛的名文。他二人虽为儒家学者，但同道学家不同，重视事功，关心当时的社会政治问题，不赞成空谈天道性命，也都是无神论者。其对《周易》的理解，同其学风是分不开的。李觏著有《易论》十三篇和《删定易图序论》六篇（见《直讲李先生文集》），欧阳修著有《易童子问》。二人的易学虽不尽相同，但都不赞成象数学派的解易学风，特别是对刘牧提倡的河洛之学，或者加以修正，或者全盘否定。他们都把《周易》看成是讲人事兴衰，社会治乱的学问，重人事，反对脱离人事而讲天道。就这一点说，可以说是继承了王弼义理之学的传统，但抛弃了其玄学的理论。李觏则吸取了汉易中的阴阳二气说，成为宋易中的义理学派，特别是气学派的先驱之一。

### 一、注重义理的李觏易学

据《年谱》，李觏先著有《易论》，三十九岁时，又著《删定刘牧易图序论》。其在《易图序》中说：

觏尝著易论十三篇，援辅嗣之注以解易。盖急乎天下国家之用，毫析幽微，所未暇也。世有治易根于刘牧者，其说日不同。因购牧所为易图五十五首观之，则甚复重。假令其说之善，犹不出乎河图、洛书、八卦三者之内，彼五十二皆疣赘也。

又说：

牧又注易，所以为新意者，合牵象数而已。其余则攘辅嗣之指而改其辞，将不攻自破矣。

这两段文字说明，李觏推崇王弼注，不赞成图书学派以象数解易，其易学属于义理学派。

李鼎祚在《周易集解序》中说：“郑多参天象，王乃全释人事。”李觏推崇王弼易，取其人道教训之义，其解易注重义理，也是从这一角度出发的。

#### （一）圣人作易，本以教人

李觏不赞成把《周易》看成是占卜一类的迷信著作，也不赞成以佛老之学解释易理，认为《周易》一书，是讲人伦教化的典籍。他说：

圣人作易，本以教人。而世之鄙儒，忽其常道，竞习异端。有曰我明其象，则卜筮之书未为泥也。有曰我通其意，则释老之学未为荒也。昼读夜思，疲心于无用之说，其以惑也，不亦宜乎？包牺画八卦而重之，文王周公孔子系之以辞，辅嗣之贤从而为之注，炳如秋阳，坦如大途。君得之以为君，臣得之以为臣，万事之理，犹辐之于轮，靡不在其中矣。（《易论第一》）

“圣人作易，本以教人”，是说，周公、孔子以《周易》教导人们从事于君臣父子之道，从而认为人事之理皆存于《周易》之中。他以王弼为周孔事业之继承者，因为王弼注，以人事为主，取其人道教训之义，并非赞同王弼以玄学观点解易。其所著《易论》十三篇，皆从这一原则出发，企图将《周易》从“卜筮之书”和“释老之学”的影响中摆脱出来，实际上是发挥《象》传的易学思想，成为宋易中义理学派的先驱之一。以下就其《易论》对卦爻辞的解释，看一看其易学的特点。

其《易论第一》，依据某些卦的第五爻的爻辞，大讲“为君之道”。第五爻，被《象》《象》二传视为尊位，就人事说，代表君。李觏解释损卦六五爻辞说：

夫用贵莫若恭，用富莫若俭。恭则众归焉，俭则财阜焉。恭俭者，先王之所以保四海也。损六五曰或益之十朋之龟，弗克违，元吉。龟可以决疑，喻明智也，以柔居尊而为损道，明智之士皆乐为用矣。非徒人助，天且福之。故象曰六五元吉，自上祐也。恭之得众也如此。

此以“十朋之龟”比喻“明智之士”，认为此卦六五爻为柔居尊位，表示君王推行损道，其结果众才归之，即“恭之得众”。按王弼注此爻辞说：“以柔居尊而为损道，江海处下，百谷归之；履尊以损，则或益之矣。朋，党也。龟者，决疑之物也。”李说即本于此。不同的是，他以“恭”解释王弼的“损道”，则具有儒家的特色了。又其解释益卦九五爻辞说：

夫上之利民以财则不足也。百姓安堵而不败其业，利之大者也。益九五曰有孚惠心，勿问，元吉。有孚惠我德。谓因民所利而利之，惠而不费，则不须疑问，必获大吉，而物亦以信惠归于我也。夫溥爱无私，君之德也，反是，则非益之谓也。

此是说，此卦九五爻，既当位，又居尊位，为益卦之主，人君应有信惠之心，惠民益物；百姓受其恩惠，亦以信惠报之。“因民所利”以下句，皆出自王弼注。不同的是，李觏以“溥爱无私”解释君道和此卦的卦义。以上是通过对损益两卦第五爻辞的解释，讲为君之道。这些解释亦是其政治上的改革思想在其易学中的表现。

又如其在《易论第三》中，依据卦爻辞，讨论了“为臣之道”。如其解释升卦九二爻辞说：

夫执刚用直，进不为利，忠诚所志，鬼神亨之。升九二曰孚乃利用禴，无咎。谓与五为应，往必见任，体夫刚德，进不求宠，闲邪存诚，志在大业，故乃利用纳约于神明也。

此是以九二爻比喻臣，认为其与六五爻君位相应，前往见君，被任用，要有刚直品德（九二为阳爻），进不求利，志在大业，以此解释升卦义。“：与五为应”以下句，全抄王弼注。又解释蹇六二爻辞说：

夫忠臣之分，虽处险难，义不忘君也。蹇六二曰王臣蹇蹇，匪躬之故。谓居位应五，不以五在难中，私身远害，执心不回，志救王室者也。故象曰王臣蹇蹇，终无尤也。凡此皆为臣之道也。孔子曰为臣不易，岂虚言哉！

孔疏释蹇卦义说：“蹇，难也。有险在前，畏而不进，故称为蹇。”李说本此。其以六二为臣，九五为君，认为君处难险之时，臣应前往赴难，匡救王室，以见忠臣之心。“居位应五”以下句，皆录自王弼注。

李觏于《易论》中，还通过对卦爻辞的解释讲修身、齐家道。如其解释蒙观两卦的爻辞说：

性不能自贤，必有习也。事不能自知，必有见也。习是而覩之广，君子所以有成也。蒙六四曰困蒙，吝。谓独道于阳，处两阴之中，困于蒙昧，不能比贤以发其志，故曰吝也。观初六曰童观，小人无咎，君子吝。谓处于观时，而最远朝美体，于阴柔不能自进，无所鉴见，故曰童观，在小人则无咎，君子处之，吝道也。



此是借蒙观二卦爻辞讲修身之道。蒙卦六四，处于六三和六五之间，与九二相隔甚远，此即王弼注所说：“独远于阳，处两阴之中”，居于蒙昧困境，无贤者启发其志，故有悔吝。此以无贤者启蒙，释蒙卦义。观卦初六与九五距离甚远，此即孔疏所说：“处于观时，而最远朝廷之美观。”初六为阴爻，孔疏说：“柔弱不能自进，无所鉴见，故曰童观。”李觏本此，说明“性不能自贤”，“事不能自知”，君子要靠学习和教化，方能有成就，以此解释观卦义。

王弼于《周易略例》中，有《明爻通变》，《明卦适变通爻》，提出“卦以存时，爻以示变”，认为“用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。”李觏本此，于《易论》中讨论了适时而动的问题。《易论第六》说：

或曰吉凶悔吝生乎动者也。请问动而无悔则奚由？曰时乎！时，智者弗能违矣。先时而动者妄也，后时而不进者怠也。妄者过之媒，怠者功之贼也。

此是说，不适时而动，失其时机，必有悔恨。关于先时而动，他说：

蹇初六曰往蹇来誉。谓处难之始，居止之初，独见前识，睹险而止，以待其时，故往则遇蹇，来则誉也。

比皆本于王弼注。孔疏说：“初六处蹇之初，往则遇难，来则得誉。初居艮始下，是能见险而止。见险不往，则是来而得誉。”“初居艮始下”，指蹇卦坎上艮下，初六居艮卦初爻，有止险之义。李觏本此，说明“先时而动者，妄也。”关于后时而动，他说：

节九二曰不出门庭，凶。谓初已造之，至二宜宣其制矣。而故匿之，失时之极，则遂废矣，故不出门庭则凶也。凡此不可后时者也。

此是说，节九二爻辞所以为凶，因为此卦初九爻已立制度，九二爻应乘时发扬，可是却“不出门庭”，匿之而不施行，结果失去时机，事业遂废。此亦本于王弼注，并发挥《象》辞“失时极也”义。以上是发挥王弼的“爻以示变”说。关于王弼说的“卦以存时”，李觏于《易论第十二》中说：

或人请问，乾坤何时也？曰乾者圣人进取天位，非承平之时也。故初则潜，二则见，三则乾乾，四则或跃，五则飞，上则亢也。坤者圣人防闲臣下，非大通之时也。故初则履霜，上则龙战，三则含章而不敢为首，四则括囊而后无咎，五则黄裳而后元吉。唯二居于下卦，履其中正，乃可任其自然也。

比是说，乾坤两卦也有其时。乾卦表示为人君者进取君位的过程，乾卦各爻辞都是针对此过程说的。坤卦表示君臣关系非大通之时，为人臣者不要冒犯君主，应谨慎而行。这些解释，亦本于王弼注。但王弼于《略例》中，未举乾坤为例，唐邢琚注亦未言及，李觏则作了阐发。

李觏于《易论第十一》中还讨论了适时之变和应变之心的关系。他认为时有小大，有以一世为一时者，如否泰之类，乃天下人所处之时，此其为大；有以一事为一时者，如讼师之类，此其为小。处于否泰大变之时，各人所适之事又各有不同。他举例说：“若其恹恹之质，求师辩惑，蒙之时也。立身响导，非礼勿行，履之时也。居真德义，以待施惠，井之时也。自远之近，观鉴朝美，观之时也。量能受任，各当其分，鼎之时也……人有解慢，示之以威，震之时也。”此是借卦名之义，讲立政治民，因事因时而异。李觏认为，时既不一，事亦不同，

不能相互代替，因此为人君者，应以应变适时之心，统率各种事情的变化，不应纠缠具体事情上。他说：“诸卦之时，君之所遇者多，以事无不统也。臣之所欲者寡，以事有分职也。或一人之身而兼数事，或终食之久而移数时。时既屡迁，迹亦皆变，苟不求其心之所归而专视其迹，则散漫简策，百纽千结，岂中材之所了耶？”这是说，一时一事的变化，事过境迁，则成为陈迹，陈迹不足法，可贵者在于适变之心。所以他又说：

时虽异矣，事虽殊矣。然事以时变者，其迹也；统而论之者，其心也。迹或万殊，而心或一揆也。若夫汤汤洪水，禹以是时而浚川。黎民阻饥，稷以是时而播种。百姓不亲，契以是时而敷五教。蛮夷猾夏，皋陶以是时而明王刑。其迹殊，其所以为心一也。统而论之，谓之有功可也。

“心或一揆”，指应变之心则一。认为古代圣王以守适变为心，不因循其应变的事迹，所以能建功立业。李觏此说，可以说是对王弼《略例》中适时说的发展，是为当时的新政提供理论根据。

李觏《于易论第八》中，还讨论了变和常的关系，认为二者是相反相济的。他说：

或曰天有常故四时行，地有常故万物生，人有常故德行成。而事或有变，势或有异，以常待之，可乎？曰常者道之纪也，道不以权弗能济矣。是故权者反常者也。事变矣，势异矣，而一本于常，犹胶柱而鼓瑟也。履九五曰夬履，贞厉。谓履道尚谦，不喜处盈。而五以阳处阳，正当其位，是以危也。

此是说，事情因时而异，所以要通权达变，表面上看似是反常，实际上是对常道的补充，“一本于常”。如果，通权达变而违背常道，则有危难，如履卦九五爻辞所说。按王弼注此卦九二爻辞说：“履道尚谦，不喜处盈”，“二以阳处阴，履于谦也。”又其注九五爻辞说：“履道恶盈，而五处尊，是以危。”是说，九五爻为阳居尊位，以刚决正，同谦道相背，故危厉。李觏本此，以履道尚谦为常，以得位处尊为变，认为变应本于常。李觏此说，是对儒家经权说的阐发。

总之，李觏的《易论》，就其内容看，主要是讲人事问题，很少讲天道。其在《易论第十三》中说：

天地万物存乎说卦矣，姑以人事明之。八卦之道，在人靡不有之也。但贤者得其正，不肖者处其偏矣。夫刚而不暴，乾之正也。顺而不邪，坤之正也。动而不妄，震之正也。卑而不辱，巽之正也。险而不可犯，坎之正也。明而不可欺，离之正也。静而不可诱以利，艮之正也。和而不可挠以怒，兑之正也。……夫能具八者之用，发之乎身，充之乎天地之间者，其唯圣人乎？故用之于国则迹人安，用之于军则远人服，鼓之舞之，无物不得其宜矣。

这是取八卦之字义和卦德，说明八卦乃修身、治国、安邦之依据。《说卦》对八卦作用的解释，以取象说为主，如“雷以动之，风以散之，雨以润之，……乾以君之，坤以藏之。”孔疏说：“总明八卦养物之功”，偏重于讲天道。而李觏则全以人事释之。此点也是李觏易学同当时的象数学派不同之处。他所以讳言天道，强调人事，看来，是企图将《周易》从算命的迷信中解脱出来。他在《删定易图序论》中说：

若夫释人事而责天道，其孔子所罕言。古之龟筮，虽质诸神明，必参以行事。南

蒯将乱，而得黄裳。穆姜弃位而遇元亨利贞。德之不称，知其无益。后之儒生，非史非巫，而言称运命，矫举经籍，以缘饰邪说，谓存亡得丧，一出自然，其听之者亦荒矣。王制曰执左道以乱政杀，假于鬼神、时日、卜筮以疑众杀。为人上者必以王制从事，则易道明而君道成矣。

可以看出，李觏作为北宋易学中义理学派的先驱，其同象数学派的争论，不仅出于对卦爻辞解释的不同，而且表现为无神论和有神论之争。他以人事问题解释《周易》的原理，如他所说：“盖急乎天下国家之用”，是同其经世致用的学风联系在一起的。其易学观对南宋时期功利学派的易学起了一定的影响。

## （二）评河洛之学

李觏所著《删定易图序论》共六篇，是对刘牧的河洛之学的批评。刘牧所为易图，有五十。李觏认为其图式重复，驳杂，加以删定，仅存三图，并对刘牧的解释作了辨证。他批评刘牧的易图说：“况力穿凿以从诡异，考之破碎，鲜可信用，大惧诳误学子，坏堕世教，乃删其图而存之者三焉，所谓河图也，洛书也，八卦也。于其序解之中，撮举而是正之。诸所触类，亦复详说，成六论，庶乎人事修而王道明也。”可以看出，他并不否认有河图洛书，只是对刘牧的说法不满，如其在《答宋屯田书》中所说：“六经近为狂妄人所椎埋”，不能不辨。其所保存的河洛的图式，与《道藏》《易数钩隐图》和朱震《易卦图》中的图式相同，即河九洛十说。关于八卦方位图，则主离南坎北说。其所以肯定此三图式，在他看来，是本于《易传》。他说：“或问刘氏之说，河图洛书出于伏羲之世，何如？曰信也。系辞称河出图，洛出书，圣人则之。其旨在作易也，则不待禹而明之矣。其所图者信乎？曰洛书五十有五，协于系辞天地之数。河图四十有五，虽于易无文，然其数与其位，灼有条理，不可移易，非妄也。惜乎刘氏之辨则过矣。”这是依据《系辞》文，认为河洛之图乃伏羲所作，有条有理，并非虚妄。可以看出，李觏并不否认刘牧的河图洛书的图式，他同刘牧的争论，在于对河洛的解释。他认为刘牧的解说，许多观点自相矛盾，难以成立，此即“刘氏之辨则过矣”。

李觏论河图说：

一三五七九奇数，阳也，非中央则四正矣，坎离震兑之位也。二四六八偶数，阴也，不得其正而得四隅矣，乾坤艮巽之位也。乾坎艮震阳卦位也，则左施。兑坤离巽阴卦位也，则右转。奇则先左而后右，偶则先右而后左。坎一震三也，兑七离九也，坤二巽四也，乾六艮八也。抑又纵横数之，皆得十五。此非灼有条理，不可移易者乎！

李觏同刘牧一样，以九宫图为河图，其以九宫之数配以八卦方位，本于郑玄说。与刘说不同之处是，认为河图只表示八卦所居之方位，即坎离震兑居四正位，乾坤艮巽居四隅，但不能产生八卦，而八卦则来于洛书，非来于河图。刘牧的错误在于将河洛合而为一，以河图为八卦之来源。他说：

刘氏以河图洛书合而为一。但以河图无十，而谓水火木金不得土数，未能成形，乃谓之象。至于洛书有十，水火木金附于土而成形矣，则谓之形，以此为异耳。其言四象生八卦，则取河图之七八九六，以其有象字，不可用洛书之形故也。其下文又引水六金九火七木八而生八卦，于此则通取洛书之形矣。噫！何其自相违也。

按刘牧于《易数钩隐图》中说：“河图陈四象而不言五行，洛书演五行不述四象。”又说：河图“有其象而未著其形”。李觏的批评即出于此。认为关于八卦的形成，刘牧一方面说，来于河图之象；一方面又说来于洛书五行之形，不能自圆其说。为什么河图不能产生八卦？李觏论证说：

厥初太极之分，天以阳高于上，地以阴卑于下，天地之气各亢所处，则五行万物，何从而生？故初一则天气降于正北，次二则地气出于西南，次三则天气降于正东，次四则地气出于东南，次五则天气降于中央，次六则地气出于西北，次七则天气降于正西，次八则地气出于东北，次九则天气降于正南。天气虽降，地气虽出，而犹各居一位，未之会合，亦未能生五行矣……况中央八方九位既足，而地十未出焉，天地之气诚不备也。

李觏此说本于孔疏，以太极为天地未分前之元气，认为太极既分，而有天地之气，天气为阳，地气为阴，阴阳二气会合，方能产生五行和万物。按河图的图式，一三五七九，乃天之数，象征天阳之气；二四六八乃地之数，象征地阴之气。以此图式考查天地之气的运行，天地之气各居一方，并未会合，其中宫只有五，即只有天气之数，而地十未出，天地之气亦未具备，故此图式，既不能生象，又不能成形，不能形成八卦。他说：

夫物以阴阳二气之会而后有象，象而后有形。象者胚胎是也。形者耳目鼻口手足是也。河图之数，二气未会，而刘氏谓之象，悖矣。

此段论述，十分重要，提出有气而后有象，有象而后有形。认为河图八卦说违背了有气而后有象的原则。据此，他提出八卦出于洛书说。他说：

一与六合于北而生水，二与七合于南而生火，三与八合于东而生木，四与九合于西而生金，加之地十以合五于中而生土，五行生而万物从之矣。……若夫洛书之数，五位既合，则五行有象，且有形矣。象与形相因之物也。其一二三四五为生数，六七八九十为成数者，徒以先后分之耳。其实二者合而后能生，生则成矣。盖非一生之，待六而后成也。

此是说，十洛之图，其四方之数，皆体现了阴阳二气相会合的法则，所谓“一与六合于北”，“二与七合于南”等，所以能生五行和万物。此图式不仅有象，而且有形，八卦即依此生。他论述说：

河图之数，二气未合，品物未生，何所象乎？洛书之数，五行成矣，万物作矣。于是象金而画乾兑，象土而画坤艮，象木而画震巽，象水而画坎，象火而画离。不言五而言四象者，以土分王四时，举四行则土可知矣。又以四行之数而揲蓍，七少阳，八少阴，九老阳，六老阴是也。

他以金木水火为四象，本于孔疏。孔疏解四象生八卦说：“谓震木离火兑金坎水，各主一时，又巽同震木，乾同兑金，加以坤艮之土，为八卦也。”李说即出于此。按此说法，八卦所居之方位是：坎居北方，离居南方，震居东方，巽居东北，兑居西方，乾居西北，中央不列卦象，坤则居西南，艮则居东南，与河图八卦方位说相合。由此，得出结论说：

敢问画卦皆取洛书矣，其于河图何所则也？曰则其位也。河图有八方之位，洛书有五行之象，二者相须而卦成矣。

以上是李觏批评刘牧河洛说的主要论点。此种批评在宋代易学史和哲学史上都有重要意义。就易学说，刘牧的河图八卦说，如前节所说，是以一二三四之数为两仪，即一三奇数为阳，二四偶数为阴，两仪之数各加中五，为六七八九之数，由此数遂定老阳老阴少阳少阴之象，此即两仪生四象。有此四象之数则生出八卦。刘牧此说是从数学的法则出发的。李觏对此反驳说：“其曰天五驾天一天三而生六七八九者，愈乖远矣。且阴阳会合而后能生，今以天五驾天一天三，乃是二阳相合，安能生六生八哉！天降阳，地出阴，阴阳会而生五行，此理甚明白，岂有阳与阳合而生阴哉！”李觏的论点是，奇偶之数，为阴阳二气之象征，天五加天一乃阳气加阳气，不体现阴阳二气相生万物的法则，不能生水六和木八。显然，这是从阴阳二气说出发。正是依据这一观点，他认为河图之数的排列，表示阴阳二气各居一方，不相会合，故不能生物。相反，洛书之数的排列，表示阴阳二气相会合，所以能生八卦。刘牧的观点是，有数则有象，象出于数。李觏的观点是，有气而后有象，象和数是依赖于气的。这是双方争论的焦点。由于李觏以阴阳二气解释象和数，不同于刘牧的数学，从而成为北宋易学中以气解易的先驱。就哲学说，刘牧一派把数视为天地万物的本原，所谓“必极数以知其本”。而李觏则本于孔疏对“易有太极，是生两仪”的解释，以太极为天地未分之气，以两仪为天地和阴阳之气，以四象为五行，以八卦象五行之物。认为十洛五十有五之数的排列，即体现了这一世界形成的过程。他抛弃了极数定象说，吸取了孔疏中的太极元气说来说明世界的形成，进而解释八卦的来源。这是一种唯物主义学说，成为宋明哲学中气论的先驱。

李觏于《删定易图序论》中，还同刘牧辩论了大衍之数的问题。他不赞成刘牧对其一不用的“一”所作的解释。他说：

或曰虚其一者，康伯以为太极，刘氏以为天一，何如？曰究观系辞，以四十九分而为二以象两，则是虚一在两仪之前也。下文太极生两仪，则又太极在两仪之前，太极与虚一相当，则一非太极而何也？

他以其一不用为太极，不赞成刘牧以此一为天一的说法。这是本于王弼注。在李觏看来，《系辞》中的大衍之数章，同“易有太极”章是一致的。刘牧认为，大衍之数出于天地之数，即天地之数减五，则为大衍之数，因而太极不可配虚其一之位。李觏进而辩论说：

作大衍之法，诚在数之后矣，然其所取象，固在数之先，所谓分而为二以象两者也。盖有两仪而后有数也。既可象两仪于数之先，岂不得配太极于两仪之上哉！若以一二三四便为两仪，则天非一天，地非一地而已也。是知天地者，其体也。一二三四之数，其气也。苟虚一以象天一之气，而分四十有九以象两仪之体，则是逸其末而劳其本，于义乖矣。

这是说，大衍之法，虽出于天地之数之后，但所取之象，却在天地之数之前。所谓“分而为二以象两”，两即两仪，指天地之体。有天地之体，方有天地之数，河洛之中的一二三四之数，是指天地之气说的。按刘牧的说法，以虚一为天一之气，以分四十九为两仪之体，等于说，天一之气在天地之先而有，这是本末颠倒。这里，李觏提出“有两仪而后有数”，以两仪为天地之体，以一二三四为天地之气的度数，实际上是主张有象而后有数。这一观点，也

是同刘牧易学对立的。在李觏看来，大衍之法所取之象，即天地万物生成的过程，因此，虚其一的“一”当为太极元气。关于太极，李觏还评论说：

又破康伯之注，无不可以无明必因于有，以谓太极其气已兆，非无之谓，噫！其气虽兆，然比天地之有容体可见，则是无也。又称圣人之辞易有太极，即言有，则非无之谓也。吾以为天地之先，强名太极，其言易有太极，谓有此名曰太极耳，非谓太极便有形也。

刘牧不赞成韩注以无解释太极，认为太极乃元气已兆，不应称之为无。李觏的反驳，表面上看，似乎是拥护王弼注，实际上仍以太极为气，认为太极是对天地说的，天地有形体，太极之气无形体，故太极可以称为无。他以元气无形解释王弼的无，是对孔疏太极元气说的发挥。以上表明，李觏通过对大衍之数之解释，提出以太极之气为世界本原的唯物主义的宇宙观。他以元气无形解释王弼派易学中的无，以天地有形解释王弼派说的有，便将有无问题纳入气论哲学的体系之中，这是李觏易说在宋明哲学史上的一个贡献。

李觏于《删定易图序论》中，对乾卦四德作了解说。孔疏于乾卦《文言》中，引庄氏义，认为元以始物，亨以通物，利以宜物，正以干物。李觏阐发其义说：

窃尝论之曰：始者其气也，通者其形也，宜者其命也，干者其性也。走者得之以胎，飞者得之以卵，百谷草木得之以句萌，此其始也。胎者不殒，卵者不殖，句者以伸，萌者以出，此其通也。人有衣食，兽有山野，虫豸有陆，鳞介有水，此其宜也。坚者可破而不可软，炎者可灭而不可冷，流者不可使之止，植者不可使之行，此其干也。

这里，值得注意的是，李觏以气、形、命、性解释元亨利贞。他以气为生物的始基，以此解释元。“句萌”，本于《礼记·月令》，句同屈，指草木始生之状。他以胎卵句萌之形的生长为通，以此解释亨。以生物适宜其所处的地理环境为命，以此解释利。以自然物的性能不可改变为性，以此解释贞。李觏此说，同庄氏意比较，抛弃了以元亨利贞配春夏秋冬的说法，用来说明万物，特别是生物的存在所具备的四种因素。其中以气为万物的始基，认为万物依气而成形，其生长又要适合于其生存的环境，从而形成命，其本性又基于气和命，这同样是一种唯物主义学说，同后来理学派讲的元亨利贞是不同的。李觏认为，乾卦之四德，也是人类社会生活的法则。他说：

唯君子为能法乾之德而天下治矣。制爰田以饱之，任妇功以煖之，轻税敛以富之，恤刑罚以生之，此其元也。冠以成之，昏以亲之，讲学以材之，摈接以交之，此其亨也。四民有业，百官有职，能者居上，否者在下，此其利也。用善不复疑，去恶不复悔，令一出而不反，事一行而不改，此其贞也。

此是对乾卦《文言》以元亨利贞为仁礼义信四德的阐发。他把四德作为治理天下的四条原则，用来表达庆历新政时期改革派的政治理想，有其进步的意义。

从李觏对刘牧河洛说的评论中，可以看出，其易学的基本思想是以阴阳二气解释奇偶二画和奇偶之数以及八卦的起源，他说：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，是不专决于图书，参互而后起之者也。圣人既按河图有八方，

将以八卦位焉。洛书有五行，将以八卦象焉。于是观阴阳而设奇偶二画，观天地人而设上中下三位。纯阳为乾，取至健也。纯阴为坤，取至顺也。一阳处二阴之下，刚不能屈于柔，以动出而为震。一阴处二阳之下，柔不能犯于刚，以入伏而为巽。……

此是说，河图洛书只是八卦形成的一种条件，即河图定八卦之方位，洛书定八卦之形象，至于奇偶二画以及八卦之构成，则来于对阴阳二气的观察，此即“观阴阳而设奇偶二画”。阳气刚健，阴气柔顺；乾为纯阳，坤为纯阴，所以乾为至健，坤为至顺。震卦义所以为动，由于刚阳之气居于二阴之下而不屈服；巽卦义所以为伏，由阴柔之气居二阳之下而不能犯刚。其他卦的卦义皆取之于阴阳二气所处的地位及其相互作用。不仅如此，他认为八卦所处方位，也来于阴阳二气之运行。如他说：

西北盛阴用事而阳气尽矣，非至健莫能与之争，故乾位焉，争胜则阳气起，故坎以一阳而位乎北。坎者险也，一阳而犯众阴，诚不为易而为险也。

他认为，乾卦居西北，表示此时盛阴用事，阳气与之相争。坎卦居北方，表示争胜而一阳起，但仍受众阴之围困，所以坎卦有险义。李觏的这些说法，都是以阴阳二气解释卦爻象，进而说明各卦的卦义。此种观点来于汉唐的卦气说。他在《删定易图序论》中对汉易卦气说作了肯定，并且指出扬雄的《太玄》来于卦气说，所谓“太元所以准易者也”。认为《太玄》起于冬至，其首名为中，即取之于中孚卦名。因此，其对八卦起源的论述，也是对汉唐卦气说的批判地继承。就易学史说，卦气说属于象数学派。刘牧一派易学亦属于象数派，但其处理数、象、气三者的关系时，置数于第一位。而李觏则置气于第一位。就此点而言，其对刘牧易学的批评，又揭开了宋易中气（象）数之争的序幕。稍后，邵雍发展了刘牧一派的象数之学，成为数学派的代表，而张载则发展了气论的传统，成为气学派的代表。

总起来说，李觏易学，就其对卦爻辞的解释说，继承了王弼以来义理学派的传统，主取义说，同时抛弃了王弼派的玄学观点；就其对卦爻象的解释说，又吸取了汉唐以来卦气说，同时扬弃了其中的数生象的观点；并且企图将二者结合起来，如以阴阳二气解释八卦之卦义。总之，他以阴阳二气为核心，解释《周易》的原理，从而开创了宋明易学中气学派解易的先河。

## 二、重人事而轻天道的欧阳修易学

欧阳修作为著名的文学家和历史学家，其论《周易》也有自己的特点。他不同于一般经师，敢于打破传统观点，第一次提出《系辞》非孔子所作，对河图、洛书持否定的态度。其对卦爻辞的解释，注重义理，发挥《彖》《象》二传的观点，以评论人事问题为主。由于他怀疑《系辞》《文言》等传为圣人之作，故对其中之哲理很少阐发。总的说来，其易学具有重人事而轻天道的倾向。但他对《周易》经文个别文字的解释，对物极必反的论述，对《系辞》等传的质疑，在易学史上有其历史地位。下面就其所著《易童子问》，谈谈其易学思想的内容。

### （一）六十四卦皆言人事

欧阳修同李觏一样，依据王弼注解易的精神，认为六十四卦的卦爻辞都是用来说明人事的。他说：

童子问曰，象曰天行健，君子以自强不息，何谓也？曰其传久矣，而世无疑焉，

吾独疑之也。盖圣人取象，所以明卦也，故曰天行健。乾而嫌其扰于象也，则又以人事言之，故曰君子以自强不息。六十四卦皆然也。

此是对《象》文体例的解释。认为《大象》前半句讲天象，后半句则明人事。讲天象的目的在于说明卦义，但恐人执着在物象上，所以又以人事明之，六十四卦皆如此。《大象》文主取象说，欧阳修则以明人事释之，如乾卦的卦义，是借天行健，说明君子自强不息。因为《周易》以言人事为主，对天人之际的问题不必多加追求。他解释谦卦《象》文说：

圣人急于人事者也，天人之际罕言焉。惟谦之象，略具其说矣。圣人，人也，知人而已。天地鬼神不可知，故推其迹；人可知者，故直言其情。以人之情而推天地鬼神之迹，无以异也。然则修吾人事而已。人事修则与天地鬼神合矣。

谦卦《象》文说：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”欧阳修认为，此处所讲天地鬼神谦卑之道，是依据“人道恶盈而好谦”推论出来的。因为天地鬼神之事不可知，可知者为人情和人事。圣人以知人为己任，其以人事推论天事，目的是为了教化一般人，“修吾人事而已”，人事修，也就与天地鬼神之事相合了。这种解释，同样是重人事，所谓“圣人急于人事者也，天人之际罕言焉。”其所谓“天人之际”，包括《论语》所说“夫子言性与天道不可得而闻也”。这表明欧阳修不赞成以天人感应和迷信鬼神的观点看待《周易》，同李觏一样，其易学观具有无神论的倾向。

依据《易》以明人事的观点，欧阳修解释了许多卦的卦爻辞。如其解释观卦义说：

童子问曰，观之象曰，先王以省方观民设教，何谓也？曰圣人处乎人上，而下观于民，各因其方顺其俗而教之。民知各安其生，而不知圣人所以顺之者，此所谓神道设教也。

“神道设教”乃《象》文语。他以圣人观察民俗民情为观，以顺民情而设教，解“神道设教”。其对“神道”的解释，本于王弼注和孔疏：“不知所以然而然谓之神道”。如此解释，便取消了“神道设教”的神秘意义。又如其解豫卦《象》文说：

童子问曰，雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考，何谓也？曰于此见圣人之用心矣。圣人忧以天下，乐以天下。其乐也，荐之上帝祖考而已，其身不与焉。众人之豫，豫其身尔。圣人以天下为心者也。是故以天下之忧为己忧，以天下之乐为己乐。

孔疏解“殷荐之上帝”说：“用此殷盛之乐，荐祭上帝也。”而欧阳修解释为圣人不以己乐为乐，而以天下之乐为乐，此即“荐之上帝祖考”。按“荐”字，王弼注和孔疏皆训无牲而祭，指祭神的简单的仪式（见观卦注）。而欧阳修则取“陈献”之意。他以“圣人以天下为心”解释“荐之上帝”，同样表现了其易学的人本主义倾向。又其释坎卦义说：

童子问曰，坎之卦曰习坎，其象曰习坎重险也者，何谓也？曰坎因重险之象，以戒人之慎习也。习高山者，可以追猿猱；习深渊者，至能泅泳出没以为乐。夫险习，则天下之事无不可为也。是以圣人于此，戒人以习恶而不自知，诱人于习善而不倦。故其象曰，君子以常德行习教事也。

“习坎”，汉注训习为重，即重坎，指坎卦象，上下皆为坎。王弼注则训习为“便习其



事”。欧阳修取王弼义，认为便习于至险之境，其它事情，皆能胜任。此卦之义在于“戒人慎习”，习于善，而不习其恶。其对坎卦的解释，主取义说，同样强调人道教训之义。又其解释师卦辞说：

童子问曰，师，贞丈人，何谓也？曰师正于丈人也。其彖曰，能以众正，可以王矣。童子曰，敢问可以王矣，孰能当之？曰汤武是已。彼二王者以臣伐主，其为毒也甚矣。然其以本于顺民之欲而除其害，犹毒药瞑眩，以去疾也。故其金彖又曰，行险而顺，以此毒天下而民从之。童子曰，然则汤武之师正乎？曰凡师必正于丈人者，文王之志也。以此毒天下而王者，汤武也。汤武以顺天应人为心，故孟子曰有汤武之心则可也。童子曰，吉无咎，何谓也？曰为易之说者，为无咎者，本有咎也。犹曰善补过也。呜呼！举师之成功，莫大于王也。然不免毒天下，而仅得补过无咎，以此见兵非圣王之所务，而汤武不足贵也。

其训贞为正，本于《彖》文和王弼注。认为兴师动众，必须顺从民意，得民心，方可王天下，此即“能以众正，可以王矣”，“凡师必正于丈人者，文王之志也”。但兴师动众又不免于毒天下之民，所以虽吉而无咎，却仅只于补过而矣。按此说法，师卦卦义在于说明“兵非圣王之所务”。此说与王弼注和孔疏并不相同。王注以丈人为严庄之称，认为出师当示之以威严，方能齐众而有功。其注“吉无咎”，本于《彖》文“吉又何咎”，即“吉乃无咎”。而欧阳修则以文王之志，即得民心解“贞丈人”，区别吉和无咎。此种解释，表明他不赞成使用武力而王天下，因为战争总给人民带来损失。值得注意的是，欧阳修引汤武征伐事，解释此卦卦义，认为“汤武不足贵”。这种引史证经，评论历史人物的解易学风，也是其《易》以言人事的易学观的一种表现。《易童子问》并非系统解易的著作，只是欧阳修读《周易》经传的一些体会，但他强调易以言人事，这对宋明易学中的义理学派的形成和发展起了一定影响。

## （二）物极而必反

关于《周易》原理的论述，欧阳修于《易童子问》中，着重发挥了《彖》文的“消息盈虚”说，研究了事物变易的法则，提出“物极而必反”的命题，作为处理人事问题的基本原则。首先，他认为变动不息乃事物得以长久存在的根本法则。其释恒卦卦辞说：

童子问曰，恒利有攸往，终则有始，何谓也？曰恒之为言久也。所谓穷则变，变则通，通则久也。久于其道者，知变之谓也。天地升降而不息，故曰天地之道久而不已也。日月往来，与天偕行而不息，故曰日月得天而能久照；四时代谢，循环而不息，故曰四时变化而能久成。圣人者尚消息盈虚而知进退存亡者也。故曰圣人久于其道而化成。

此是对《彖》文的解释。其以变动不息解释恒久之道，本于孔疏：“恒久之道所贵变通，必须变通随时，方可长久。”但欧阳修则将变通解释为“尚消息盈虚”，将变动不息解释为对立转化的过程。所以其释剥卦卦辞和《彖》文“君子尚消息盈虚，天行也”说：

剥者，君子止而不往之时也。剥尽则复，否极则泰，消必有息，盈必有虚，天道也。是以君子尚之，故顺其时而止，亦有时进也。

此是说，卦辞所说“不利有攸往”，并非说君子止而不进，而是说依据“否极则泰来”的

法则，等待时机的到来，而后前进。在欧阳修看来，静止并非不动，而是待时机成熟后，大干一番。其释复卦《象》文“复，其见天地之心乎”说：

天地之心，见乎动复也。一阳初动于下矣，天地所以生育万物者本于此，故曰天地之心也。天地以生物为心者也。其《象》曰刚反动而以顺行是矣。童子曰，然则象曰先王以至日闭关，商旅不行，后不省方，岂非静乎？曰至日得，阴阳初复之际也。其来甚微，圣人安静以顺其微，至其盛，然后有所为也，不亦宜哉！

王弼注此说：“动息地中，乃天地之心见也”，以静止为天地之心，欧阳修释此，正相反，训息为生息，以生育万物为天地之心，实际上是动为天地之心。所以下文结合《象》文“先王以至日闭关”句，提出相反的质问，“岂非静乎？”欧阳修的解释是，冬至时处于阴阳二气相代之际，阳气始生，但其势尚微，圣人静待其盛，然后大有作为。这同王弼注：“动复则静，行复则止，事复则无事”，也是对立的。此条说明，欧阳修解易，其主取义说，虽然来于王弼注，但同李觏一样，抛弃了老庄玄学观点。就此条解释说，他认为运动是绝对的，静止则是相对的，对宋明易学中的动静观起了一定的影响。由于事物总是处于盈虚消长的过程，剥尽则复，否极则泰，欧阳修进而阐述了汉唐易学中“物极则反”说。其解释乾卦用九爻辞说：

阳过乎亢则灾，数至九而必变，故曰见群龙无首吉。物极则反，数穷则变，天道之常也。故曰天德不可为首也。阴柔之动，多入于邪，圣人因变以戒之，故曰利永贞。

此解本于王弼注：“乾吉在无首，坤利在永贞。”其以九为天德，认为“能用天德，乃见群龙之义。”按孔疏解用九说：言六爻俱九，乃共成天德，非是一爻之九，则为天德也。”而欧阳修将九解释为阳数之极，认为上九爻辞“亢龙有悔”，表示“阳过乎亢则灾”；用九表示数极必变，变则通，所以说“见群龙无首吉”。他把这一法则概括为“物极则反，数穷则变，天道之常也。”“物极则反”本于孔疏乾卦上九爻辞：“物极则反，故有悔也。”欧阳修认为这是事物变化的基本法则，即“天道之常”。据此，他解释困卦卦辞“困亨，贞大人，吉无咎”说：

困亨者，困极而后亨，物之常理也。所谓易穷则变，变则通也。困而不失其所亨者，在困而亨也，惟君子能之。……童子又曰，敢问贞大人吉无咎者，古之人孰可当之？曰文王之美里，箕子之明夷。

“困而不失其所亨”，乃引此卦《象》文。按王弼注此卦辞说：“困必通也，处穷而不能自通者小人也。”此以君子处困境不失其自通之道为亨。而欧阳修则以物极则反的法则解之，认为困极则亨，此乃事物之常理，所谓穷则变，变则通。因此君子处于困境，懂得这一法则，则不被困境所屈服，对将来则充满希望。文王和箕子就是这种人。这是以物极则反的法则处理政治斗争。又其解大过卦辞说：

童子问曰，大过之卦辞曰，利有攸往，亨。其象曰，君子以独立不惧，遁世无闷者，其往乎，其遁乎？曰易非一体之书，而卦不为一人设也。大过者桀败之世，可以大有为矣。当物极则反，易为之力之时，是以往而必亨也。然有不以为利而不为者矣。故居是时也，往者利而亨，遁者独立而无闷。

其以大过为“桡败之世”，据王弼义。认为处此之时，卦辞则谓“利有攸往”，《象》文则说“遁世无闷”，二说并不矛盾。因为衰难之世，乃物极则反之时，趁此前往，大干一番，必有收获，所以卦辞以为亨。然也有人居此之时，不以为利，于是超然独立，隐世埋名，不以为忧，此即“遁世无闷”。此是说，处于衰难之世，可以产生两种不同的处世态度。或济世，或隐逸，都是基于物极必反的原则，皆为君子之道。又其解释夬卦说：

夬，刚决柔之卦也。五阳而一阴，决之虽易，而圣人不欲其尽决也，故其象曰所尚乃穷也。小人盛则决之，衰则养之，使知君子之为利，故其象曰君子以施禄及下。小人已衰，君子已盛，物极而必反，不可以不惧，故其象又曰居德则忌。

王弼注“所尚乃穷”说：“尚力取胜，物所同疾也。”是说，夬卦五阳一阴，表示以刚强尚力取胜，结果决而不和，其道乃穷。而欧阳修则以物极则反释之，认为五阳一阴，处于阳极则阴来之时，阳为君子，阴为小人，小人之道已衰，再以刚阳决之，适得其反。圣人懂得此常理，不欲尽决之，此即“所尚乃穷也”。据此，处于小人道衰之时，君子当养之，此即“以施禄及下”，不应再用强力，此即“居德则忌”。所以如此对待小人，因为“小人已衰，君子已盛，物极而必反，不可以不惧。”这是依据物极则反的法则讲君子统治小人之道，即处于君子得势之时，不要尽去小人，要留有余地，使小人得其利，这样，君子才不至于走向反面。欧阳修所说的“小人”，包括反抗封建统治的劳动人民在内。就这一点说，其物极则反说，又是为维护封建统治服务的。但他承认，处理不好君子和小人之矛盾，君子势必走向反面，所以“不可以不惧”，这也是封建统治者的经验之谈，有其合理的因素。值得注意的是，欧阳修此处提出“物极而必反”，强调其必然性，这是对汉唐以来的“物极则反”说的发展。这种概括，在易学哲学史上有重要意义：承认对立面转化，是历史之必然，即不可抗拒的规律，大大丰富了历史领域中的辩证法思想。这也是欧阳修作为北宋中期的改革派在哲学上的贡献。

欧阳修于《易童子问》中，通过对卦爻辞和《彖》《象》二传文的解释，还讨论了同和异的关系。其解咸卦《彖》文说：

凡柔与柔为类，刚与刚为类，谓感必同类，则以柔应柔，以刚应刚，可以为咸乎？故必二气交感，然后为咸也。夫物类同者自同也，何所感哉！惟异类而合，然后见其感也。铁石，无情之物也，而以磁石引铁，则虽隔物而应。象曰观其所感。而万物之情可见者，谓此类也。

按王弼注说：“凡感之为道，不能感非类者也。故引取女以明同类之义也。”此是以同类相感解释咸卦《彖》文义。欧阳修的解释正是针对王注而发的。他提出异类相感说，强调同中有异，认为相感出于异，不是基于同。这一论点，则使《彖》文“天地感而万物化生”这一命题，具有鲜明的对立面相互作用的意义，也是对王弼注见同而不见异的一种批评。又其解同人卦说：

童子问曰，同人之象曰唯君子能通天下之志。象又曰君子以类族辨物，何谓也？曰通天下之志者同人也。类族辨物者，同物也。夫同天下者，不可以一概，必使夫各得其同也。人睽其类而同其欲则志通；物安其族而同其生则各从其类。故君子于人则通其志，於物则类其族，使各得其同也。

“各得其同”，本于王注《象》文“君子小人各得所同”。但欧阳修区别人同和物同。认为

《彖》文的“通天下之志”是讲人同，所谓同人，是说使人类中相对立的类，各得其所，此即“通天下之志”。《象》文的“类族辨物”是讲物同，即使万物各因其类而生。总之，讲同天下，并非取消差别，即“不可以一概”，而是使不同类别的人和物，各得其所。这同样是强调同中有异。“人睽其类而同其欲则志通”，意味着社会中各阶层的人，都能满足其欲求，同样反映了改革派的政治理想。又其解睽卦说：

童子问曰，睽之象与卦辞之义反，何谓也？曰吾不知也。童子曰，睽之卦曰小事吉，象曰睽之时用大矣哉！曰小事睽则吉，大事睽则凶也。凡睽于此者，必有合于彼，地睽其下而升，天睽其上而降，则上下交而为泰，是谓小睽而大合，使天地睽而上下不交，则否矣。圣人因其小睽而通其大利。故曰天地睽而其事同，男女睽而其志通，万物睽而其事类。其象又曰君以同而异。

此是说，《彖》讲的“小事吉”和“睽之时用大矣”并不矛盾，前者是指“小事睽则吉”。其所以吉，因为异中有同，在某一方面相乖奇，另一方面却又相交合，如天地二气上下相交，即异中有同，同有化生万物之事功。男女和万物皆如此。所以《彖》文说：“睽之时用大矣哉！”如果事物有异而无同，只有对立而无会合，其必大凶。所以《象》文又说：“君子以同而异”。此是讲异中有同，并以“大合”解释同，以“小睽”解释异。这种观点，是把对立的统一看成是事物存在和发展的条件，把绝对的对立视为事物毁灭的条件，所谓“大凶”，同样是对《易传》中辩证思维的阐发。

欧阳修于《易童子问》中，也辩论了常和变的问题。其论革卦《彖》文说：

童子问曰，革之象曰，汤武革命，顺乎天而应乎人，何谓也？曰逆莫甚乎以臣伐君，若君不君则非君矣。是以至仁而伐桀纣之恶，天之所欲诛，而人之所欲去。汤武诛而去之，故曰顺乎天而应乎人也。童子又曰然则正乎？曰正者常道也。尧传舜，舜传禹，禹传子是已。权者非常之时，必有非常之变也。汤武是已。故其象曰革之时大矣哉云者，见其难之也。

此是以禅让制和君主世袭制为常道，以汤武革命为非常之变，即权变。认为实行权变是有条件的，即“以至仁而伐桀纣之恶”。所以说是“顺乎天而应乎人”。但此种权变出于特殊情况，所谓“非常之时”，所以《彖》文说“革之时大矣哉！”欧阳修此论，以常为正道，以变为非常情况，认为汤武革命说到底不符合君臣之正道，只是不得已而为之。这种观点，不承认变革是事物发展过程中的必经环节，同《易传》比较，其辩证思维则大大削弱了。欧阳修虽然是当时改革派的代表，但由于他维护封建的统治，不敢触动君主专制制度，宣称“圣人于乾坤以履霜为戒，以黄裳为吉”（同上），对《彖》文所论革卦的卦义，不能不加以新的解释。这说明理论思维的发展，又是受思想家的政治立场制约的。

### （三）《系辞》等传非圣人之作

欧阳修于《易童子问》卷下，辩论了《易传》的作者问题。他只肯定《彖》《象》二传为孔子所作，认为其它传皆非孔子之作。他说：“系辞非圣人之作乎？曰何独系辞焉，文言说卦而下，皆非圣人之作，而众说淆乱，亦非一人之言也。昔之学易者，杂取以资其讲说，而说非一家，是以或同或异，或是或非，其择而不精，至使害经而惑世也。”此是说，《系辞》等传，不仅不是孔子所作，亦非一人之作，因为其中许多说法，混乱不清，所谓“众说淆乱”。

所以后来的解释也是众说纷纭。欧阳修指责的“众说淆乱”，其义有二：一是《系辞》等传中的文句重复，杂乱无章。他说：“孔子之文章，易、春秋是已。其言愈简，其义愈深。吾不知圣人之作，繁衍丛脞之如此也。”二是其中的观点，自相矛盾，他说：“自相乖戾，尚不可以为一人之说，其可以为圣人之作乎？”这两点都是从逻辑上和文章的结构上，怀疑《系辞》等传为孔子所作。

据此，欧阳修评论《文言》说：“乾之初九曰潜龙勿用。圣人于其象曰阳在下也，岂不曰其文已显而其义已足乎？而为文言者又曰龙德而隐者也，又曰阳在下也，又曰阳气潜藏，又曰潜之为言隐而未见。”此是说，《文言》对乾卦初九爻辞的解释，文句重复四次，可谓“繁衍丛脞”，非圣人之文。关于乾卦四德，他说：“若元亨利贞，则圣人于象言之矣。吾知自尧舜以来用卜筮耳，而孔子不道其初也。”这是说，乾卦辞元亨利贞乃卜筮之辞，孔子并未以其为四德。他又说：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也，是谓乾之四德。又曰乾元者始而亨者也，利贞者性情也，则又非四德矣。谓此二说出于一人乎，则殆非人情也。”此是说，《文言》关于元亨利贞的说法，并不一致，可此文非一人之作。他认为，四德说，“是鲁穆姜之言也，在襄公之九年。”并且指出，后十五年，孔子始生，又数十年，孔子始赞易，所以《文言》非孔子之言。欧阳修此说，虽未指出《文言》何时所作，但他认为此传非圣人之书，亦非一人之作，这在易学史上是第一次。

关于《系辞》传，欧阳修指出，其中关于“乾以易知，坤以简能”的文句，有四处文意重复；关于“系辞焉而明吉凶”的文句，有五处重复。关于讲“三才之道”的文句，有两处重复，而且又同《说卦》传的文句重复。由此得出结论说：“谓其说出于诸家，而昔之人杂取以释经，故择之不精，则不足怪也。谓其说出于一人，则是繁衍丛脞之言也，其遂以为圣人之作，则又大谬也。”此是以《系辞》各章节，出于诸家之说，用来释经，后人编纂在一起，择而不精，故文意重出而驳杂。关于《系辞》论八卦的起源，欧阳修指出，其说有二：一是河出图，洛出书说，一是圣人观象立卦说。此二说是互相矛盾的。如其谓“河出图，洛出书，圣人则之”，是说，“八卦者非人之所为，是天之所降也。”可是其观象立卦说，又意味着“八卦者是人之所为也，河图不与焉。斯二说者已不能相容矣。”另外，《说卦》又提出八卦出于揲蓍说，与《系辞》说又不同。由此得出结论说：“谓此三说，出于一人乎，则殆非人情也。”总之，他认为《系辞》文意重复，观点自相矛盾，非圣人之作。此外，他还指出，《系辞》中关于“知鬼神之情状”一章，同孔子的“未知生，焉知死”说亦相矛盾。他依据《尚书大传》、《礼记·大传》的体例，认为《系辞》汉初被称为“大传”，乃儒家经师解易的著作。他说：“古之学经者皆有大传。今书礼之传尚存。此所谓系辞者，汉初谓之易大传也。至后汉又为系辞矣。”这是依据《史记》称《系辞》为《易大传》，断定《系辞》乃经师解易之作，非孔子之文。但他认为，此传比《书》《礼》之大传为优，不必废之。他说：“盖夫使学者知大传为诸儒之作，而敢取其是而舍其非，则三代之末，去圣未远，老师名家之世学，长者先生之余论，杂于其门者在焉，未必无益于学也。使以为圣人之作，不敢有所择而尽信之，则害经惑世者多矣，此不可以不辨也。”这种评论也是比较公正的。最后，他还指出，《文言》和《系辞》中“子曰”，非孔子所说，乃“讲师之言也”。

关于《说卦》和《杂卦》，欧阳修评论说：“说卦杂卦者，筮人之占书也，此又不待辨可以知者。”此是以《说卦》《序卦》《杂卦》为占筮之术，更非圣人之作，因此，他不赞成依这些传对卦义的解释，解释《周易》经文。如其释革鼎二卦义说：

童子问曰，革去故而鼎取新，何谓也？曰非圣人之言也，何足问。革曰去故，不待言而可知。鼎曰取新，易无其辞，汝何从而得之？夫以新易旧故谓之革，若以商革夏，以周革商，故其象曰汤武革命者是也。然则以新革故，一事尔，分于二卦者其谁乎？童子又曰，然则鼎之义何谓也？曰圣人言之矣，以木巽火，烹饪也。

“革故鼎新”说，见于《杂卦》。欧阳修认为此说，“非圣人之言”，因为不见于《易经》和《彖》《象》二传文。他取《象》文义，以鼎为烹饪之义。又如其释涣卦义说：

谓涣为散者谁与？易无其辞也。童子曰，然则敢问涣之义？曰吾其敢臆说乎！涣之卦辞曰利涉大川，其象曰乘木有功也，其象亦曰风行水上涣。而人语之者，冰释汗浹，皆曰涣然。则涣者流行通达之谓也，与夫乖戾分散之义异矣。呜呼！王者富有九州四海，万物之象莫大于革，可以有庙矣。功德流行，达于天下，莫大于涣，可以有庙矣。

此是据《彖》《象》文，对萃、涣两中的卦辞“王假有庙”的解释。欧阳修认为，二卦的卦义是一致的，所以不赞成以涣为散义。按《序卦》说：“说而后散之，故受之以涣。”又《杂卦》说：“涣，离也。”皆以涣为涣散或离散之义。王弼注和孔疏皆本于此。欧阳修认为。以涣为散，不能解释经文“王假有庙，利涉大川，利贞”句。其《象》文“风行水上涣，先王以享于帝立庙”，以涣为涣然，即流行通达之谓，引伸为王者功德流行于天下，所以卦辞为吉。欧阳修此解，在易学史上有其意义。按《周易集解》曾引卢氏注此卦《彖》文说：“刚来成坎，水流而不穷也。”谓涣卦有流通之义。但就解字说，仍未训涣为流通。

欧阳修一反汉唐注疏，以“冰释汗浹，皆曰涣然”解之，是对《彖》《象》二传的阐发，以此解释卦辞，于义为长。此种新意，是在敢于打破旧的经学传统，即在不承认《序卦》等为圣人之书的基础上取得的，

总之，欧阳修对《易传》的评论，第一次打破了两汉以来孔子作十翼的正统观念，这是易学史上一件大事。他提出的论点，有说服力，对近代易学起了很大影响。他取得的这一成果，同其作为文学家和史学家的学术修养分不开的。就当时易学中的论争看，其否认《系辞》为孔子所作和圣人之书，目的在于反对图书学派的解易学风，反对将易学神秘化。他说：“河洛不出图书，吾昔以言之矣。”又说：“此曲学之士，牵合傅会，以苟通其说，而遂其一家之学尔。其失由于妄以系辞为圣人之言而不敢非，故不得不曲为之说也。河图之出也，八卦之文已具乎，则伏羲受之而已，复何为也？八卦之文不具，必须人力为之，则不足为河图也。”此是就八卦起源问题，从逻辑上揭露河洛学派的说法，不能自圆其说，不符合历史实际，出于曲学之士的牵强附会。其所以不能自圆其说，因为“大抵学易者，莫不欲尊其书，故务为奇说以神之。至其自相乖戾，则曲为牵合而不能通也。”“务为奇说以神之”，即企图将《周易》神秘化。他认为这种学风，必须严加禁止。他说：“古之言伪而辩，顺非而泽者，杀无赦。呜呼！为斯说者，王制之所宜诛也。”此是引《礼记·王制》语，痛斥河洛学派，罪大恶极，应处以严刑。总之，他以河图、洛书为怪妄（《宋元学案·卢陵学案》引）。可以看出，其《易童子问》是对当时流行的图书学派的沉重打击。李觏易学尚不敢否认河图和洛书，因为他仍承认《系辞》为孔子所作，只是不满意刘牧以象数解易的学风。而欧阳修比李觏前进一步，坚决将河洛之说同《周易》区别开来，力图清除河洛之学在易学中的影响，这对南宋功利学派和清代汉学家的易学都起了重要的影响。

### 三、司马光与《温公易说》

司马光以史学名家，但也潜心研究易学。他的史学成就集中体现于“网罗宏富，体大思精”的《资治通鉴》之中，为世人所瞩目，在易学方面，则显得不大相称，只留下了一部撰次未成的《易说》，其释本卦，或三四爻，或一二爻，且有全无说者，惟《系辞》差完备，而《说卦》以下，仅得二条。虽然如此，就学术思想而言，他的史学和易学却是彼此互通，结为一体，相得益彰，不可分割的。如果说他的史学研究主要着眼于“通古今之变”，易学研究则主要着眼于“究天人之际”。“究天人”是为了使自己能站在哲学的高度从整体上去更好地“通古今”，“通古今”是为了具体地考见“国家之兴衰”，“生民之休戚”，切实地把握天人之学的思想精髓和价值理想。司马光的这种学术思想是自觉地继承司马迁所开创的史学传统发展而来的。

司马迁在《报任少卿书》中曾说他作《史记》的目的在于“究天人之际，通古今之变，成一家之言”。这是他秉承父志，从深厚的家学渊源和史官文化传统中提炼而成的千古名言。司马迁之父司马谈为太史令，“学天官于唐都，受《易》于杨何，习道论于黄子”，是汉代易学的重要传人，毕生致力于易学和史学的结合。司马迁受家学的熏陶，在“通古今”方面推崇《春秋》，在“究天人”方面则推崇《周易》。他认为，《易》著天地阴阳四时五行，故长于变”，其特点为“本隐之以显”，即根据抽象普遍的哲学原理来揭示具体实际的运作所遵循的规律。《春秋》记述鲁隐公元年以来二百四十二年之间的人与事，上明三王之道，下辩人事之纪，故长于治人，其特点为“推见至隐”，即通过一些具体的历史事例来表明其中所隐含的微言大义。因此，司马迁所建构的一家之言，主要是易学和史学相结合的产物。司马光奉司马迁为典范，他穷十九年之力修成的《资治通鉴》“体大思精”，也建构了一家之言，是一个完整的体系，可以与司马迁的《史记》相媲美，人称史部千秋两司马。在这个体系中，“鉴前世之兴衰，考当今之得失，嘉善矜恶，取是舍非”，一方面是“推见至隐”，同时也“本隐之以显”，有虚有实，有隐有显，贯穿了一条历史与逻辑、事实与价值相统一的思想线索，与司马迁的体系同样是易学和史学相结合的产物。从这个角度来看，如果不了解司马光的易学，便无从了解他的史学，反过来说也一样，如果不了解他的史学，便无从了解他的易学。

司马光研究易学兼及于扬雄的《太玄》，曾作《太玄注》，并仿效《太玄》作《潜虚》。他认为，《玄》为赞《易》之作，是学《易》的阶梯，“愿先从事于《玄》以渐而进于《易》”。张敦实在《潜虚发微论》中指出：“以温公平生著述论之，其考前古兴衰之迹，作为《通鉴》，自《潜虚》视之，则笔学也。留心《太玄》三十年，既集诸说而为注，又作《潜虚》之书，自《通鉴》视之，则心学也。今世于笔力之所及者，家传人诵，至于心思之所及，则见者不传，传者不习。道极于微妙，而不见于日用之间，亦何贵乎道哉！”（见《宋元学案·涑水学案》）《潜虚》为拟《太玄》而作，《四库全书总目》列入“术数类”，称之为“易外别传”，其《易说》，则列入“经部易类”，属于易学正宗。据此而论，在司马光的著述中，《易说》的地位应高于《潜虚》。《易说》为“心学”，《通鉴》为“笔学”，“心学”着眼于明体，“笔学”着眼于达用，用不离体，体不离用，会而通之，则司马光所建构的体系，与胡瑗、李觏等人一样，也是一种明体达用之学。

司马光在《资治通鉴》中，常引易义发论，作为明是非、别善恶的立论依据。如论周始

命韩、赵、魏为诸侯云：“文王序《易》以乾、坤为首。孔子系之曰：天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。言君臣之位犹天地之不可易也。……今晋大夫暴蔑其君，剖分晋国，天子既不能讨，又宠秩之，使列于诸侯，是区区之名分复不能守而并弃之也。先王之礼，于斯尽矣。”（《周纪》一）论孟尝君养士云：“君子之养士，以为民也。《易》曰：圣人养贤，以及万民。……今孟尝君之养士也，不恤智愚，不择臧否，盗其君之禄以立私党，张虚誉，上以侮其君，下以蠹其民，是奸人之雄也，乌足尚哉！”（《周纪》二）评李广治军之术云：“《易》曰：师出以律，否臧凶。言治众而不用法，无不凶也。李广之将，使人人自便。以广之材，如此焉可也，然不可以为法。”（《汉纪》九）赞士孙瑞不伐功而能保身云：“《易》称，劳谦，君子有终吉。士孙瑞有功不伐，以保其身，可不谓之智乎！”（《汉记》五十二）赞沈劭云：“沈劭可谓能子矣！耻父之恶，致死以涤之，变凶逆之族为忠义之门。《易》曰：干父之蛊，用誉。其是之谓乎！”（《晋纪》二十三）评肃宗姑息方镇云：“夫民生有欲，无主则乱，是故圣人制礼以治之。自天子、诸侯至于卿、大夫、士、庶人，尊卑有分，大小有伦，若纲条之相维，臂指之相使，是以民服事其上，而下无凯觎。其在《周易》：“上天下泽，履。《象》曰：君子以辨上下，定民志。此之谓也。”（《唐纪》三十六）

在《易说》中，司马光也常引史事以证易义。如释蒙卦六五“童蒙吉”云：“童蒙者何以吉也？得人而信使之也。昔齐桓公、卫灵公之行，犬彘之所不为也，然而大则霸诸侯，小则有一国，其故何哉？有管仲、仲叔圉、祝鮀、王孙贾为之辅也。二君者，天下之不肖君也，得贤人而信使之，犹且安其身而收其功，况明哲之君用忠良之臣者乎！”释同人卦彖辞“惟君子为能通天下之志”云：“何谓君子乐与人同？请借鲁事以言之。夫季孟异室而皆出于桓，鲁卫异国而皆出于姬，姬姜异姓而皆为中国，夷夏异欲而皆列于会，此君子之乐与人同也。是以近者悦，远者来。同人之利，岂不大哉！何谓小人乐与人异？小人曰：季孟异室也，吾何与哉！又曰：彼此异民也，吾何与哉！又曰：尔汝异身也，吾何与哉！此乐与人异也。是以民有灾而君弗恤，父有疾而子弗忧，兄有祸而弟弗救也。异之为害，岂不大哉！”释蛊卦初六“干父之蛊”云：“子者所以承父之事而成之，臣者所以成君之事而终之。天下之事，大矣多矣，自非圣人，不能无过，故子能盖父之愆，臣能掩君之恶，然后为干蛊也。以秦始、汉武之奢侈骄暴，相远也无几耳。始皇得胡亥以为子，李斯以为臣，不旋踵而亡矣，天下后世之言恶者必归焉。武帝得昭帝以为子，霍光以为臣，而国家乂宁，后世称之为明君。隋唐之祖亦然。故必有贤子，然后考得无咎也。”释明夷卦上六之象云：“上六之象，其言失则何？国家之所以立者，法也，故为工者，规矩绳墨不可去也，为国者，礼乐法度不可失也。度差而机失，纲纪而网紊，纪散而丝乱，法坏则国家从之。呜呼，为人君者，可不慎哉！鲁有庆父之难，齐桓公使仲孙湫视之。曰：鲁可取乎？对曰：不可，犹秉周礼。周礼所以本也。然则法之于国，岂不重哉！”释姤卦九四象辞“无鱼之凶，远民也”云：“鲁昭公将去季氏。宋乐祁讥之曰：政在季氏三世矣，鲁君丧政四公矣，无民而能逞其志者，未之可也。国君以是镇抚其民，鲁君失民矣，靖以待命犹可，动必忧。已而昭公伐季氏，果不胜而出死于外。”

《四库全书总目》论易学的演变提出“两派六宗”之说，以南宋的李光、杨万里为“参证史事”宗的开创者，实际上，此宗的真正的开创者应为北宋的史学大师司马光，而且司马光的易学独树一帜，主张“义出于数”，并不能简单地归结为义理派。在《易说》总论中，司马光开宗明义，提纲挈领，阐述了他的易学的四个基本观点：

第一，“或曰：易者圣人之所作乎？曰：易者先天而生，后天而终，细无不该，大无不容，



远无不臻，广无不充，惟圣人能索而知之，逆而推之，使民识其所来，而知其所归。夫易者，自然之道也。子以为伏羲出而后易乃生乎？”

第二，“或曰：敢问易者天事欤？抑人事欤？曰：易者道也，道者万物所由之途也，孰为天？孰为人？故易者，阴阳之变也，五行之化也，出于天，施于人，被于物，莫不有阴阳五行之道焉。……凡宇宙之间皆易也，乌在其专于天？专于人？”

第三，“或曰：易道其有亡乎？天地可敝则易可亡。孔子曰：乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。是故人虽甚愚，而易未尝亡也。推而上之，邃古之前而易已生，抑而下之，亿世之后而易无穷。是故易之书或可亡也，若其道则未尝一日而去物之左右也。”

第四，“圣人之作易也，为数乎？为义乎？曰：皆为之。二者孰急？曰：义急，数亦急。何为乎数急？曰：义出于数也，义何为出于数？曰：礼乐刑德，阴阳也。仁义礼智信，五行也。义不出于数乎！故君子知义而不知数，虽善无所统之。夫水无源则竭，木无本则蹶，是以圣人执其本源以示人，使人识其所来，则益固矣。”

除此以外，他在《答韩秉国书》中，明确表示不赞同王弼的易学。他说：“夫万物之有，诚皆出于无，然既有则不可以无治之矣。常病辅嗣好以老庄解易，恐非易之本指，未足以为据也。辅嗣以雷动风行运变万化为非天之心，然则为此者果谁耶？夫雷风日月山泽，此天地所以生成万物者也，若皆寂然至无，则万物何所资仰耶？天地之有云雷风雨，犹人之有喜怒哀乐，必不能无，亦不可无也。”（《温国文正公文集》卷六十三）

司马光强调易道的客观性和普遍性，站在哲学的高度进行探讨，力图为李觏、欧阳修所主张的急于人事之用的易学确立一个坚实的理论基础，这个思想是十分卓越的。就其强调客观性而言，司马光认为，易虽为圣人所作，但非圣人所生，易是存在于天地之间而为万物所遵循的客观规律，是一种自然之道，圣人所作之易只不过是对此客观之易的一种主观上的认识和理解而已。就其强调普遍性而言，司马光认为，易道广大，囊括天人，无所不包，宇宙之间，万事万物，莫不受此易道的支配，不可强行割裂，分而为二，使之拘于一曲，或专于天事，或专于人事。正因为如此，所以易道与天地为终始，“易之书或可亡，若其道则未尝一日而去物之左右。”在北宋中期的易学中，象数派与义理派的发展有如两峰对峙，双水分流。象数派以刘牧的河洛图书之学为代表，其学受于范谔昌，谔昌本于许坚，坚本于种放，偏于编织天象图式而不大涉及人事。义理派以李觏、欧阳修为代表，偏于人事之用而反对言天道，明确申言继承王弼的易学。司马光则是天道与人事并重，不赞同王弼以老庄解易，并且主张义急数亦急，而义出于数，开创了一条象数与义理两派合流的趋势。由此可以窥见司马光的易学的特点之所在。

司马光对天人关系问题的看法，在一定程度上继承了荀子的“天生人成”的思想。《荀子·礼论篇》有云：“天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也。宇中万物生人之属，待圣人然后分也。”这种思想虽然强调发挥人的主观能动性，但却界限分明地区别了天与人、自然与社会的不同的性质和作用范围。司马光也是如此，他在释泰卦时指出：

象曰：后以财成天地之道，辅相天地之宜。何也？夫万物，生之者天也，成之者地也，天地能生成之而不能治也。君者所以治人而成天地之功也，非后则天地何以得通乎！《太玄》曰：天之所贵曰生，物之所尊曰人，人之大伦曰治，治之所因曰辟。崇天普地，分群偶物，使不失其统者，莫若乎辟。天辟乎上，地辟乎下，君辟

乎中，此之谓也。

释蛊卦时指出：

天以阴阳终始万物，君子以仁义修身，以德刑治国，各有其事也。

释蒙卦时指出：

夫锻砺者工也，犀利者金也，植艺者圃也，坚实者木也，则工虽巧不能持土以为兵，圃虽良不能植谷而生梓也。故才者天也，不教则弃。教者人也，不才则悖。故人者受才于天，而受教于师。师者决其滞，发其蔽，抑其过，引其不及，以养进其天才而已。

在《迂书》中，司马光也表述了同样的思想：

天之所不能为而人能之者，人也。人之所不能为而天能之者，天也。稼穡，人也。丰歉，天也。

天力之所不及者，人也，故有耕耘歛藏。人力之所不及者，天也，故有水旱螟蝗。（《文集》卷七十四）

但是，荀子的这种“天生人成”的思想毕竟不同于易道，因为这种思想着眼于从分的角度去把握天人关系而不见其合，把天与人、自然与社会分割为两个互不相干的领域，易道则是从分中见其合，从合中见其分，贯彻了一条推天道以明人事的思路，把天人关系看成是一个受“一阴一阳之谓道”所支配的统一的整体。就荀子所谓的“天生”而言，属于自然主义的范畴，其所谓的“人成”属于人文主义的范畴，前者源于道家，后者本于儒家。荀子一方面援引道家的自然主义作为自己的宇宙论的哲学依据，另一方面在社会人文领域又排斥这种自然主义，强调“明于天人之分”，“唯圣人为不求知天”。这就使得荀子的天人之学陷入了矛盾，在天中看不见人，在人中看不见天，不得不提出“礼有三本”之说，认为“天地者生之本也，先祖者类之本也，君师者治之本也。”（《礼论》）照《易传》看来，天地人三才之道皆本于“一阴一阳之谓道”，实为一本而决不能强行分割为三本。这是一个天人合一、自然主义与人文主义相结合的一元论的体系。因此，虽然司马光在一些具体的论述中沿袭了荀子的思想，但是他对天人关系的总的看法仍然是本于《易传》而不同于荀子。为了避免荀子所陷入的那种矛盾，司马光强调易道的客观性和普遍性，并且极力从“本源”和“本体”两个方面进行论证，把天与自然与社会归于一元。

司马光认为，太极是宇宙的本源，太极即一，一为数之母，阴阳五行天地万物皆由此一而来，故“义出于数”。他释“易有太极”说：

易有太极，极者中也，至也，一也。凡物之未分，混而为一者，皆为太极。

太极者何？阴阳混一，化之本原也。

太极者一也，物之合也，数之元也，引而伸之，触类而长之，则算不能胜也，书不能尽也，口不能宣也，心不能穷也。揅而聚之归诸一，析而散之万有一千五百二十，未始有极也。

易有太极，一之谓也。一者数之母也，数者一之子也。母为之主，子为之用。

司马光进一步论证，太极分而为阴阳，“阴阳者易之本体，万物之所聚”。他释“是生两

仪”说：“两仪。仪，匹也，分而为二，相为匹敌。四象，阴阳复分老少而为匹，相为匹敌。”“两仪者何？阴阳判也。四象者何，老少分也。七九八六，卦之端也。八卦既形，吉凶全也。万物皆备，大业成也”。释“乾坤其易之门”说：

易之门，易由此出。乾乾合德而刚柔有体，交错而成众卦，然其刚柔各自为体，撰故也。乾阳物，坤阴物。凡万物之阳者皆为乾，阴者皆为坤。乾坤相杂而成六子，六子者非他也，乾坤之杂也。……夫乾不专于天也，坤不专于地也。凡事物之健者皆乾也，顺者皆坤也，动者皆震也，入者皆巽也，陷者皆坎也，丽者皆离也，止者皆艮也，说者皆兑也。夫八卦者，事之津，物之衡也，所以贯三极而体万物也。

由此看来，宇宙以太极为本源，以阴阳为本体，“天下之理，不能出乾坤之外。”就其形而上者而言，“无形之中，自然有此至理，在天为阴阳，在人为仁义。”就其形而下者而言，“有形可考，在天为品物，在地为礼法。”“天文地理，皆不能离阴阳五行，以其所见揆所不见，则知幽明之理一也。”因而“易道始于天地，终于人事”，既非专于天，亦非专于人，而是作为一种至极之道，统贯天人，形成了一个一元论的完整的体系。司马光首先通过这番论证，为自己确立了一个一元论的哲学依据，然后以此为前提发挥荀子的“天生人成”的思想，这就化解了荀子的矛盾，从而使自己得以保持理论上的一贯。他释“天地设位，圣人成能”说：“天地能示人法象而不能教也，能生成万物而不能治也，圣人教而治之，以成天地之能”。释“继之者善也”说：“易指吉凶以示人，人当从善以去恶，就吉而避凶，乃能继成其道。”这是因为，尽管天与人同受易道的支配，同以易之阴阳为本体，但是人具有主观能动性，其智力有明暗之分，道德有善恶之别，由此而产生的行为则有邪有正，有得有失，只有遵循易道行事，调整自己的行为，使之正确合理，少犯错误，才能做成一番事业。司马光的这种思想，实际上已经不同于荀子所说的“天生人成”，而主要是根据《易传》所说的“苟非其人，道不虚行”进行阐发的。

由于司马光着眼于天人之合，一方面援引天道来论证人道，另一方面又按照人道来塑造天道，因而在他的天道观中蕴含着人文的价值思想，在他的人道观中蕴含着自然法则的客观依据，天人不二，相互渗透，而归本于易道的一元。这既是他的易学思想的基本线索，也是他从事社会历史研究的指导思想。他释坤卦六三“含章可贞”说：

阳非阴则不成，阴非阳则不生，阴阳之道，表里相承。……六三者，于律为应钟，于历为建亥之月。百谷钦藏，万物备成，阴功小终。体执乎柔而志存乎刚，故曰含章。柔不泥于下，刚不疑乎上，故曰可贞。王者尊之极也，为臣之荣，从王役也。不敢专成，下之职也。承事之终，臣之力也。物以阳生，得阴而成。今由君出，得臣而行。故阳而不阴，则万物伤矣。君而不臣，则百职旷矣。阴阳同功，君臣同体，天之经也，人之纪也。

释屯卦象辞说：

屯者何？草木之始生也，贯地而出，屯然其难也。象曰君子以经纶。经纶者何？犹云纲纪也。屯者结之不解者也。结而不解则乱，乱而不解则穷。是以君子设纲布纪，以缉其乱，解其结，然后物得其分，事得其序，治屯之道也。

’司马光以易道为“天之经”，“人之纪”，适用于天人整体，是支配自然与社会的普遍规

律。这个易道由两个基本原则所构成，一个是阴阳之分，一个是阴阳之合。就阴阳之分而言，阳为尊，阴为卑，其地位有贵贱之分，阳主创始，阴主作成，其职能有主导与从属之别，自然界的天地万物，社会领域的君臣上下，皆应依此原则结成一个井然有序的等级系列，合乎此原则的为正，违反此原则的为邪，正是正常的秩序，邪是秩序的混乱破坏。司马光十分重视这种秩序，称之为纲纪，典礼，法度，认为“合其法度则吉，违之则凶”。但是另一方面，他也十分重视阴阳之合，因为“阴阳之间，必有中和”，只有表里相承，结为一体，才能产生济物之功，如果违反这个原则，“阳而不阴则万物伤”，“君而不臣则百职旷”，整个世界就会归于毁灭了。这两个原则相互为用，缺一不可，由此而构成易道的本质。君子根据对易道本质的认识理解，在屯难之世，设纲布纪，治理天下，就可以拨乱反正，变无序为有序，使事物复归于中和。在《答李大卿孝基书》中，司马光进一步发挥了这个思想。他说：

光闻一阴一阳之谓道，然变而通之，未始不由乎中和也。阴阳之道，在天为寒燠雨暘，在国为礼乐赏刑，在心为刚柔缓急，在身为饥饱寒热，此皆天人之所以存，日用而不可免者也。然稍过其分，未尝不为灾。是故过寒则为春霜夏雹，过燠则为秋华冬雷，过雨则为霍潦，过暘则为旱暵，礼胜则离，乐胜则流，赏僭则人骄溢，刑滥则人乖叛，太刚则暴，太柔则懦，太缓则泥，太急则轻，饥甚则气虚竭，饱甚则气留滞，寒甚则气沉溺，热甚则气浮躁，比皆执一而不变者也。善为之者，损其有余，益其不足，抑其太过，举其不及，大要归诸中和而已矣。故阴阳者，弓矢也，中和者，质的也，弓矢不可偏废，而质的不可远离。《中庸》曰：中也者，天下之大本也，和者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。由是言之，中和岂可须臾离哉！（《温国文正公文集》卷六十一）

司马光把阴阳比作弓矢，这就是把客观的易道转化为主观的手段和方法，把中和比作质的，这就是把事物之本然的状态转化为应然的价值准则和理想目标。宇宙论、方法论、价值论三者的统一，这就是一个完整的明体达用之学了。在《易说》中，司马光常以中正范畴表述他的价值理想，因为中则不过，着眼于阴阳之合，正则不邪，着眼于阴阳之分，能够最好地体现易道的本质。如释需卦九五云：

九五以中正而受尊位，天之所佑，人之所助也。然则福禄既充矣，而又何需焉？曰：中正者，所以待天下之治也。《书》曰：允执其中。又曰：以万民惟正之供。夫中正者，足以尽天下之治也，舍乎中正而能享天之福禄者，寡矣！

释离卦彖辞云：

离，丽也，丽者不可以不正也。夫明者常失于察，察之甚者，或入于邪。是以圣人重明以丽乎正，乃能化成天下。柔者失于弱而不立，故柔丽乎中正，然后乃亨。夫太明则察，太昧则蔽，二以明德而用中正，是以获元吉也。

释遯卦九五云：

中正，德之嘉也。君子邦有道则见，邦无道则隐，可以进而进，可以退而退，不失其时，以中正为心者也。故曰嘉遯，贞吉。

释艮卦六五云：

凡刚柔当位，正之象也。孔子赞乾之九二龙德而正中，艮之六五曰以中正，何也？曰艮六五，文之误也，当云以正中也。正中者，正得其中，非既正又中也。然则二爻其为不正乎？曰：非谓其然也。中正者，道之贯也，相须而行，相辅而行者也。

释易有太极云：

阴阳相违，非太极则不成，刚柔相戾，非中正则不行。故天下之德诚众矣，而萃于刚柔，天下之道诚多矣，而会于中正。刚柔者德之府，中正者道之津。是故有刚而无中正，则暴以亡。有柔而无中正，则邪以消。呜呼！中正之于人也，其厚矣哉！刚者抑之，柔者掖之，不虑而成，不思而得，不卜而中，不筮而吉，天下同归而殊途，一致而百虑，非中正而何！《书》曰：沈潜刚克，高明柔克。以中正也。孔子曰：中庸之为德也，其至矣乎！又曰：《诗》三百，一言以蔽之，曰思无邪。易之卦六十有四，其爻三百八十有四，得之则吉，失之则凶者，其惟中正乎！

司马光通过易学研究“究天人之际”，建构了一个宇宙论、方法论、价值论三位一体的体系，称之为道，然后以这个道作为指导思想“通古今之变”，从事社会历史的研究。照司马光看来，道不仅囊括天人，而且贯通古今。他在《迂书·辨庸》中指出：“古之天地有以异于今乎？古之万物有以异于今乎？古之性情有以异于今乎？天地不易也，日月无变也，万物自若也，性情如故也，道何为而独变哉！……呜呼？孝慈仁义忠信礼乐，自生民以来谈之至今矣，安得不庸哉！如余者惧不能庸而已矣，庸何病也。”（《文集》卷七十四）在《答齐州司法张秘校正彦书》中指出：“自有天地以来，君子小人相与并生于世，各居其半，一消一息，一否一泰，纷然杂糅，固非一日。非君子之道多于古而鲜于今，古则可为而今不可为也；小人之道鲜于古而多于今，古不可为而今则可为也。顾人之取舍何如尔，奚古今之异而有易有难哉！”（《文集》卷六十）可以看出，司马光的这种“天不变道亦不变”的思想，主要是强调以孝慈仁义忠信礼乐为内容的文化价值理想古今无变，至于历代政治因君子之道与小人之道的消息盈虚，却是有治有乱，有否有泰，循环往复，经常在变化的。变化的是现象，不变的是本体。这个本体作为一种应然的价值准则和理想目标从总体上支配着历史的进程。当历史的实际的运作受此本体的支配，其主导的方面为君子道长，小人道消，则呈现太平盛世的局面。反之，如果背逆错缪，与本体相违，小人道长，君子道消，则为衰世乱世。因此，“治乱之原，古今同体，载在方册”，观今宜鉴古，鉴古可知今，人类的历史并非是一个不以人的意志为转移的自然史的过程，而是一个围绕着价值本体的自由选择的过程，善可为法，恶可为戒。司马光作《资治通鉴》，就是根据这个指导思想，仿效《春秋》那样“推见至隐”，总结历代治乱兴衰之迹，嘉善矜恶，取是舍非，使后世的君主“鉴于往事，有资于治道”。其所谓的治道，实际上就是易道，是易道所蕴含的价值理想在社会历史领域中的具体的运作表现。

把易道看作是一种治道，这个观点不仅是司马光的史学思想的核心，也是他的政治思想的根本的出发点，司马光是北宋政坛的代表人物，一直处于政治漩涡的中心。元丰八年，神宗病死，哲宗即位，司马光时年六十七岁，上《进修心治国之要劄子状》，再次系统地陈述了他毕生服膺坚持的政治主张。他说：

昔仁宗皇帝擢臣知谏院，臣初上殿，即言人君之德三，曰仁，曰明，曰武；致治之道三，曰任官，曰信赏，曰必罚。英宗皇帝时，臣曾进《历年图》，其后序言人

君之道一，其德有三，其志亦犹所以事仁宗也。大行皇帝（神宗）新即位，擢臣为御史中丞，臣初上殿，言人君修心治国之要，其志亦犹所以事英宗也。今上天降灾，大行皇帝奄弃天下，皇帝陛下（哲宗）新承大统，太皇太后（高太后）同听万机，不知臣愚，猥蒙访落，臣且愧且惧，无以塞责，谨复以人君修心治国之要为献，其志亦犹所以事大行皇帝也。所以然者，臣历观古今之行事，竭尽平生之思虑，质诸圣贤之格言，治乱安危存亡之道，举在于是，不可移易，是以区区首为累朝言之，不知臣者以臣为进迁阔陈熟之语，知臣者以臣为识天下之本源也。夫治乱安危存亡之本源，皆存人君之心。仁、明、武，所出于内者也。用人、赏功、罚罪，所施于外者也。出于内者虽有厚有薄，有多有寡，禀之自天然，好学则知所宜从，力行则光美日新矣。施于外者，施之当则保其治，保其安，保其存，不当则至于乱，至于危，至于亡，行之由已者也。（《文集》卷四十六）

司马光以仁、明、武为君主必须具备的三种品德。他在作御史中丞时给神宗所上的章奏中指出：“三者兼备则国治强，阙一焉则衰，阙二焉则危，三者无一焉则亡，自生民以来，未之或改也。”司马光认为，这是他“平生力学所得，至精至要，尽在于是”。他的这种政治主张既有历代治乱兴亡之迹的史实的确证，又有易道中和的哲学理论的依据。在《易说》中，他释师卦彖辞说：

师，贞，丈人吉，无咎。何也？曰：难之也。夫治众，天下之大事也，非圣人则不能。夫众之所服者武也，所从者智也，所亲者仁也，三者不备而能用其众，未之有也。然或得之小，或得之大，或用之邪，或用之正，邪正小大之道，其得失吉凶，相去远矣。彼小人者，以矫矫为武，矜矜为智，煦煦为仁，众人亦有悦而从之者，所谓小也。圣人者，以正人为武，安人为智，利人为仁，天下皆悦而从之，所谓大也。夫小人之得众也，以为上则暴，以为下则乱，故谓之邪。圣人之得众也，所以禁暴而止乱也，故谓之正。夫众，非小人之所用也，小人用之以为不正，咎孰大焉！

治众而不以刚，则慢而不振；用刚而不获中，则暴而无亲；上无应于君，下无应于民，则身危而功不成；所施不在于顺，则众怒而民不从。四者非所以吉而无咎也。吉而无咎，则惟刚中而应，行险而顺者乎！

司马光站在易道的高度，对仁、明、武三德作了进一步的界定，认为必须符合中正的原则。因此三德用之邪者为小人，用之正者为圣人。刚虽为阳德，君子所尚，但用刚而不获中，则暴而无亲，不可以治众。因而，乱安危存亡之本源，在于掌握最高决策权的君主是否以中正为心。正者着眼于阴阳之分，重礼制，尚名分，强调尊卑贵贱的等级秩序不可紊乱。中者着眼于阴阳之合，强调刚柔并济，阴阳协调，以造就一种“上下交相爱而天下和”的政治局面。这两个原则虽相反而实相成。如果知合而不知分，则民不肃，知分而不知合，则民不亲。不肃则慢，不亲则乖，慢与乖乃乱亡之道。只有使之形成一种有机的结合，分中有合，合中有分，才能举措得宜，事无不当，大行于天下。司马光历仕仁宗、英宗、神宗、哲宗四朝，一生写了大量的奏章，发表了不少的政见，就其指导思想而言，都是围绕着中正这两个原则而展开的。比如他在《谨习疏》中，着眼于阴阳之分，引用履卦卦义，说明应严守君臣上下之分以明礼之纲纪。（《文集》卷二二）在《乞开言路劄子》中，着眼于阴阳之合，引用易义发挥

君臣共治的思想。他说：“臣闻《周易》天地交则为泰，不交则为否。君父，天也，臣民，地也。是故君降心以访问，臣竭诚以献替，则庶政修治，邦家乂安。君恶逆耳之言，臣营便身之计，则下情壅蔽，众心离叛。自生民以来，未有不由斯道者也。”（《文集》）卷四十六）

司马光的易学既与他的史学贯通，也是他的政治思想的主轴，三者互相发明，密切联系国家之兴衰，生民之休戚，而归本于皇极之道，有体有用，富有特色。《四库全书总目》评其《易说》指出：“于古今事物之情状，无不贯彻疏通，推阐深至。……大都不袭先儒旧说，而有得之言，要如布帛菽粟之切于日用”。这种评价可谓要言不烦，平实允当。

### 第三节 逍遥旷达

#### ——特立独行的《东坡易传》

苏轼骨子里是个儒家，但是出入于佛老数十年，倡三教合一之论，特别是喜好庄子，早在青年时代，“读《庄子》叹曰：吾昔有见，口未能言，今见是书，得吾心矣”（《宋史·苏轼传》），因而他的哲学思想似乎显得杂而不纯。朱熹作《杂学辩》，以苏轼的《东坡易传》为首，正是据此而言的。《四库全书总目》为苏轼作了辩解，认为“然朱子所驳，不过一十九条，其中辨文义者四条，又一条谓苏说无病，然有未尽其说者，则朱子所不取者，仅十四条，未足以为是书病”。“今观其书，如解乾卦彖传性命之理诸条，诚不免杳冥恍惚，沦于异学，至其他推阐理势，言简意明，往往足以达难显之情，而深得曲譬之旨，盖大体近于王弼。而弼之说惟畅玄风，轼之说多切人事，其文辞博辨，足资启发，又乌可一概屏斥耶”！

北宋时期，苏轼的易学独树一帜，陆游称“自汉以来，未见此奇特”，代表了一种与周敦颐、程颐的性命之学以及李觏、欧阳修的经世之学迥然不同的学风，把重点放在“推阐理势”、“发明爱恶相攻、情伪相感之义”上面。这是一种自然主义的易学倾向，但是由于其“多切人事”，在文化价值理想上仍然是本于儒家。这和王弼的致力于自然与名教相结合的易学，确实是大体相近的。王弼以老解易，哲学理论依据道家所明之自然，价值取向依据儒家所贵之名教，儒道兼综，具有复杂的性格。李觏、欧阳修崇王弼，取其贵名教的一面，发展为一种儒家的经世之学。苏轼解易多次引用王弼之言，则取其明自然的一面，在哲学理论上更多地倾向于道家，故其论性命之理“诚不免杳冥恍惚”，被严守儒家门户之见的理学家讥为“杂学”。北宋年间，对王弼以老解易表示微辞的始自司马光。司马光不满于王弼把天地之心归结为“寂然至无”的说法，企图发扬儒家的刚健有为的精神，建立一个以雷动风行、生生不已之有为基础的哲学理论，来取代王弼的易学。张载继承了司马光的未竟之业，从根本上否定了以有无言易的玄学思路，明确断言，“《大易》不言有无，言有无，诸子之陋也。”（《正蒙·大易篇》）但是，《易传》的思想体系本来是会通道家的自然主义与儒家的人文主义而后形成的，如果不推阐天道阴阳之自然的理势，则人道之仁义的最高哲学依据就失去了着落。所以张载一方面站在维护儒家道统的立场排斥佛道，另一方面又把易所谓“絪縕”、庄生所谓“生物以自相吹”、“野马”说成是一回事，认为“不如野马、絪縕，不足谓之太和”。（《太和篇》）张载所陷入的矛盾和朱熹几乎是同样的。朱熹一方面因苏轼的易学染上了道家色彩而讥为“杂学”，另一方面“又尝谓其于物理上亦有看得着处”，对他所阐明的自然之理势表示肯定。由此看来，对苏轼的易学作一个公允的评价，真是未易言也。

中国的士人自汉以来，无论是在哲学思考还是在为人处世方面，始终是在儒道二者之间徘徊不定，或内儒外道，或内道外儒，有时道家的宇宙意识占了上风，有时儒家的人文情怀居于主流，先秦时期以孔孟老庄为代表的那种儒道分明的界限越来越模糊，以致我们很难称某一个人纯儒或纯道，往往是儒中有道，道中有儒，实际上都是在走着一条与玄学相近的儒道会通的路子。只是由于各人的性格气质不同，生活经验和时代感受不同，特别是由于各人对学术的追求有着不同的倾向，有的坦然承认这个事实，有的则讳莫如深。苏轼作为一个儒家，坦然承认自己对庄子有着偏爱。他在《庄子祠堂记》中明确表述了对庄子的看法：

余以为庄子盖助孔子者，要不可以为法耳。……故庄子之言，皆实予而文不予，阳挤而阴助之，其正言盖无几，至于诋訾孔子，未尝不微言其意。其论天下道术，自墨翟、禽滑厘、彭蒙、慎到、田骈、关尹、老聃之徒，以至于其身，皆以为一家，而孔子不与，其尊之也至矣。（《苏东坡全集》卷三十二）

庄子对孔子既然是“阳挤而阴助”，则自然与儒相通，并不形成对立，至于二者的关系，孔子为尊，庄子为辅，主从的地位也不容颠倒。这和郭象对庄子的看法基本上是一致的。魏晋时期，正始玄学主要推崇老子，故王弼以老解易。竹林以后，逐渐转而重视庄子。郭象注庄，称庄子为“不经而为百家之冠”，即虽然够不上圣人的资格，但可以成为百家的首领。郭象本着这条儒道会通的思路，一方面在价值取向上把庄子的思想归结为一种“内圣外王之道”，使之合于儒家的人文情怀，另一方面在哲学理论上则把庄子的思想归结为一种“上知造物无物，下知有物之自造”的“独化”，使之合于道家的宇宙意识。所谓独化，其要点是“自为而相因”，每个具体的事物虽然都按照自己特有的性分而自为，但并不是彼此孤立，互不相涉，而是自然而然结成一种协同的关系，在玄冥之境中得到统一。因而在社会领域，“至仁极乎无亲，孝慈终于兼忘，礼乐复乎已能，忠信发乎天光”，所有这些儒家的伦理规范都是人们率性而行的产物，是人们质朴本性的自然流露。根据这种理解，人们偏爱庄子，不仅无害于作为一个儒家，而且可以“弘其鄙，解其悬”，去掉自己给自己带上的精神枷锁，活得潇洒，活得自在，旷达任性，做一个无往而不逍遥的乐天派。就性格气质而言，苏轼是更多地契合于庄子而不是老子，他的那种自由的心态，开放的胸怀，以及超越脱俗的人生态度，受惠于庄子者实多。但是苏轼心目中的庄子并非先秦时期的那个“诋訾孔子”的庄子，而是经过郭象重新解释的儒道会通的庄子。正是由于苏轼坦然承认这个不争的事实，所以才做不成如理学家所自封的那种纯儒，而被讥为“杂学”。

拿苏轼的易学来与王弼相比较，二者的主要差别并非如四库馆臣所言，“弼之说惟畅玄风，轼之说多切人事”。唐人李鼎祚曾以王弼的易学与郑玄相比较，认为“郑则多参天象，王乃全释人事”。王弼的义理派的易学之所以不同于郑玄的象数派的易学，关键就在于“全释人事”。宋代义理派的易学家，如李觏、欧阳修等人，都继承了王弼的“全释人事”的传统，苏轼当然也不会例外。追本溯源，苏轼易学多切人事的特点实际上是本于王弼的。但是苏轼与王弼毕竟有所不同。从他们二人所依据的哲学理论来看，这种不同主要表现为王弼是以老解易，而苏轼则是以郭象之庄解易。在《东坡易传》中，我们可以随处找到受郭象思想影响的痕迹。比如他释《系辞》首章云：

天地之间，或贵或贱，未有位之者也，卑高陈而贵贱自位矣。或刚或柔，未有断之者也，动静常而刚柔自断矣。或吉或凶，未有生之者也，类聚群分而吉凶自生



矣。或变或化，未有见之者也，形象成而变化自见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，雷霆风雨，日月寒暑，更用迭作于其间，杂然施之而未尝有择也，忽然成之而未尝有意也，及其用息而功显，体分而名立，则得乾道者自成男，得坤道者自成女。夫男者岂乾以其刚强之德为之，女者岂坤以其柔顺之道造之哉？我有是道，物各得之，如是而已矣。圣人者亦然，有惻隐之心，而未尝以为仁也；有分别之心，而未尝以为义也。所遇而为之，是心著于物也。人则从后而观之，其惻隐之心成仁，分别之心成义。（《东坡易传》卷七）

苏轼强调“贵贱自位”，“刚柔自断”，“吉凶自生”，“变化自见”，“我有是道，物各得之”，这明显是发挥了郭象的独化论的思想。郭象注庄，曾反复强调万物独化，突然自生。关于儒家的仁义，郭象认为，“自是人之情性”，并非有意而为之。比如他说：

道无能也，此言得之于道，乃所以明其自得耳。自得耳，道不能使之得也。我之未得，又不能为得也。然则凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也。（《大宗师》注）

故造物者无主而物各自造。物各自造而无所待焉，此天地之正也。（《齐物论》注）

歟然自生，非有本。歟然自死，非有根。死生出入，皆歟然自尔，无所由，故无所见其形。（《庚桑楚》注）

夫人之一体非有亲也，而首自在上，足自处下，府藏居内，皮毛在外。外内上下，尊卑贵贱，于其体中各任其极，而未有亲爱于其间也。（《天运》注）

夫仁义自是人之情性，但当任之耳。恐仁义非人情而忧之者，真可谓多忧也。

夫与物无伤者，非为仁也，而仁迹行焉；令万理皆当者，非为义也，而义功见焉。故当而无伤者，非仁义之招也。（《骈拇》注）

苏轼的学术成就是多方面的。他一生写了大量的诗词散文，在文学史上享有盛名。同时他也是一位卓越的政治家，发表了不少具有远见卓识的政论，在北宋的政治风云中，曾两次因坚持自己的政见而被迫害，一次是四十余岁时谪居黄州，一次是六十余岁的晚年谪居海南儋州。除此以外，他还是一位功底深厚的经学家，写了《易传》、《书传》、《论语说》三部著名的经学著作。就其诗文所表现的特征而言，人们多以旷达二字来形容，以为倾向于道家，至于其政治上的信念，却是无可否认地表现为一种执著，始终不渝地坚持儒家的理想。从表面的形迹来看，旷达与执著，两者是相互矛盾的，苏轼本人也确实是有时旷达，有时执著，发表了不少相互矛盾的言论。但是，苏轼认为，所有这些矛盾在所以迹上是统一的，都是他自己同一的性情受不同境遇的激发随物赋形，有触于中而见于外，自然而然流露出来的，因而表面形迹的矛盾并不影响内在人格的完整。他把自己的文章比作源头活水，在《文说》一文中指出：

吾文如万斛泉源，不择地而出。在平地滔滔汨汨，虽一日千里无难。及其与山石曲折，随物赋形，而不可知也。所可知者，常行于所当行，常止于不可不止，如是而已矣。其他虽吾亦不能知也。（《经进东坡文集事略》卷五十七）

文如其人，文章如水，为人亦如水，水象征着苏轼的丰满而完整的人格的内蕴精神。他

的这个看法实际上是本于易学思想而来的，有着坚实的哲学依据，如果不了解他的易学，便无从了解他的文学，也难以了解他的为人。在《东坡易传》中，他把水提升为一个重要的哲学范畴，赋予了极为丰富的哲学含义。比如他注《系辞》“一阴一阳之谓道”说：

阴阳一交而生物，其始为水。水者有无之际也，始离于无而入于有矣。老子识之，故其言曰“上善若水”，又曰“水几于道”。圣人之德，虽可以名言，而不囿于一物，若水之无常形。此善之上者，几于道矣。（卷七）

他注习坎卦彖辞说：

万物皆有常形，惟水不然，因物以为形而已。世以有常形者为信，而以无常形者为不信，然而方者可斲以为圆，曲者可矫以为直，常形之不可恃以为信也如此。今夫水虽无常形，而因物以为形者，可以前定也，是故工取平焉，君子取法焉。惟无常形，是以遇物而无伤。惟莫之伤也，故行险而不失其信。由此观之，天下之信，未有若水者也。

所遇有难易，然而未尝不志于行，是水之心也。物之窒我者有尽，而是心无已，则终必胜之，故水之所以至柔而能胜物者，惟不以力争而以心通也。不以力争，故柔外。以心通，故刚中。（卷三）

柔外是灵活性，名曰旷达，刚中是原则性，名曰执著，刚中而柔外，执著与旷达的统一，这就是水所象征的圣人之德。苏轼一生坎坷，数度遭贬，面对着严酷的现实和政治上的迫害，虽然有时不免寄情于山水，或陶醉于声色，出入佛老，以抒发排遣胸中的愤懑，旷达的表现多于执著，但始终是以刚中而柔外的圣人之德自勉，力图在执著与旷达之间进行整合，做到行险而不失其信，保持自己的人格之完整。苏轼通过易学研究总结了自己的生活经验和时代感受，表述了自己的理想追求，并且提炼为一种哲学。这种哲学既有鲜明的个性特色，也有普遍的意义，不仅表现了苏轼本人性格的全貌，而且是一面历史的镜子，典型地反映了中国士人如何徘徊于儒道之间的复杂的心态。

## 一、自然之理与人事之功

所谓旷达，是以一种宇宙意识和超然态度观照人生，顺应自然之理，不为外物所蔽，其要点在于无心。所谓执著，是以一种忧患意识和人文情怀关心民生疾苦，急乎天下国家之用，力求发扬人事之功，拨乱反正，其要点在于有意。旷达与执著，无心与有意，自然之理与人事之功，这一系列的矛盾在哲学上就表现为天道与人道的矛盾，自然与名教的矛盾，或者自然主义与人文主义的矛盾。中国的士人普遍地感受到这种矛盾，甚至连先秦的孔孟老庄也概莫能外。比如儒家的孔孟一方面固然是偏重于人文精神，强调人事之功，知其不可而为之，但另一方面也在很大程度上流露出一种自然主义的倾向。孔子曾对“逝者如斯夫”的道体以及“曾点浴沂”的旷达气象表示仰慕赞叹，孟子曾以莫为而自然之理诠释天命，认为“莫之为而为者天也，莫之致而至者命也”，这就与其居于主流地位的人文主义形成了某种矛盾。道家的老庄固然是偏重于宇宙意识，强调自然无为，“不以心捐道，不以人助天”，但也表现了一种人文主义的倾向。比如老子激烈抨击暴政，追求一种“以百姓心为心”的政治理想，庄子讲了一个“空谷足音”的故事，说明对祖国故乡以及人间世的热爱是人所难以摆脱的执著的情

结, 这种浓郁的人文情怀与其貌似冷静的自然主义是相矛盾的。这种矛盾似乎构成了对立的两极, 启示人们用排斥的方法去化解, 或者只要夫道而不要人道, 用自然主义去排斥人文主义, 或者反过来, 只要人道而不要天道, 用人文主义去排斥自然主义。一般说来, 西方的哲学用的就是这种排斥的方法, 虽然没有化解矛盾, 却促使自然主义与人文主义两个领域都取得了强劲的发展势头, 从而演变为一种两峰对峙、双水分流的格局, 形成了一种以外在的紧张关系为特色的文化模式。中国的哲学与西方不同, 拒绝采用这种排斥的方法, 而普遍遵循一种天人合一的思路, 力求把天道与人道、自然主义与人文主义有机地结合起来, 使之圆融无间, 相得益彰。这是因为, 在中国的历史条件下, 人们感到, 无论是单有天道而无人道的自然主义, 或是单有人道而无天道的人文主义, 都不能作为一种安身立命之道, 去化解理智与情感的内在矛盾, 使焦虑的心灵得到安息, 而只能徘徊动摇于两者之间, 探索一种整合的方法。就理论的层次而言, 早在先秦时期, 《周易》的儒道互补的体系就已经为这种整合创造了一个成功的范例, 其所谓的《易》道, “探赜索隐”, “开物成务”, 不仅能阐明自然之理, 而且能成就人事之功, 完美地体现了中国哲学的精神。正是由于这个原因, 所以汉代以后各家各派的哲学家都把天人合一的《易》道奉为理想的哲学境界, 进行不懈的追求。但是, 天人合一是以天人之分为前提的, 尽管在人们的心目中普遍地树立了一个天人合一的理想, 而在现实的生活中却无时无刻不呈现出两者之间的矛盾。这种矛盾植根于人性的本质, 伴随着中国历史的整个的进程, 构成了中国士人的最真切的感受。由于各人所处的时代不同, 个性气质不同, 生活经验不同, 对矛盾的感受不相同, 所以对《周易》的天人合一哲学的理解和诠释也不相同, 有的“说以老庄”, 侧重于道家的自然主义, 有的“阐明儒理”, 侧重于儒家的人文主义。虽然如此, 这两种不同的倾向并没有像西方哲学那样外在化为相互排斥的关系, 而是形成一种内在的紧张, 一种必要的张力, 贯穿于每个哲学家的运思过程之中。因为中国哲学始终是以天人合一作为自己所追求的理想, 这种理想促使每个哲学家在运思时言天必及于人, 言人必上溯于天, 不仅从来没有谁想去破坏两者的张力结构, 而且执意寻求互补, 企图通过建构一个会通整合的体系来克服植根于人性本质以及历史进程中的理想与现实、自由与必然的背离。只是这种会通整合不免时有所偏, 有的偏于天道, 较多地强调自然之理, 有的偏于人道, 较多地强调人事之功。从这个角度来看, 易学史上分化演变而成的“两派六宗”都有历史上的合理性, 根本不存在意识形态的纯正与驳杂的问题, 实际上都是结合具体的历史背景对《周易》的天人合一哲学所作的不同的理解和诠释, 既有异中之同, 也有同中之异。所谓异中之同, 是说尽管各家各派在处理天人关系时有着不同的侧重点, 但他们共同的用心所在都是在追求天人合一的理想, 表现了中国哲学的精神。所谓同中之异, 是说他们所建构的体系都是时代的产物, 反映了不同的时代内容, 总结了不同的历史感受和生活经验, 并且由此而形成了不同的理论特色。因此, 我们今天研究易学史上的各家各派, 应该有一个全面的观点, 历史的眼光, 着眼于异中求同, 同中求异, 力求用一种双向的思维方法来把握他们的理论特色, 摆正他们的历史地位。

就宋代的易学而论, 呈现出一片空前繁荣的景象, 学派林立, 思路开阔, 意见分歧, 相互攻驳, 有的重人事而轻天道, 如李觏、欧阳修; 有的重天道而轻人事, 如刘牧; 有的则是天道与人道并重, 如司马光。但他们的易学都是围绕着天人关系这根主轴而展开的, 并没有破坏两者之间的张力结构。苏轼的易学也是一个天人合一的体系, 不过带有鲜明的特色, 表现为一种自然主义的倾向, 强调无心而反对有意。从哲学的理论依据来看, 这是与他以庄解

易的基本思路分不开的。郭象在《庄子注》中，曾反复强调无心二字。所谓无心，就是顺应自然之理，任其自为，率性而动，把天地万物、社会人生看作是一个自我调节的和谐的系统，反对用有意的造作去横加干涉。比如他说：

事有必至，理固常通。故任之则事济，事济而身不存者，未之有也，又何用心于其身哉！（《人间世》注）

夫理有至极，内外相冥，未有极游外之致，而不冥于内者也；未有能冥于内，而不游于外者也。故圣人常游外以冥内，无心以顺有。（《大宗师》注）

夫圣人之心，极两仪之至会，穷万物之妙数，故能体化合变，无往不可，旁礴万物，无物不然。世以乱故求我，我无心也。我苟无心，亦何为不应世哉？（《逍遥游》注）

夫无心而任乎自化者，应为帝王也。（《应帝王》注）

苏轼在《东坡易传》中发挥了郭象的这个思想，并且站在本体论的高度作了新的论证。比如他注《系辞》“乾以易知，坤以简能”说：

上而为阳，其渐为虚，下而为阴，其渐必实。至虚极于无，至实极于有。无为大始，有为成物。夫大始岂复有作哉？故乾特知之而已，作者坤也。乾无心于知之，故易。坤无心于作之，故简。易故无所不知，简故无所不能。

易简者，一之谓也。凡有心者，虽欲一可不得也。不一则无信矣。夫无信者，岂不难知难从哉！乾坤惟无心故一，一故有信，信故物知之也易，而从之也不难。

夫无心而一，一而信，则物莫不得尽其天理，以生以死。故生者不德，死者不怨，无怨无德，则圣人者岂不备位于其中哉！吾一有心于其间，则物有侥幸天枉不尽其理者矣。侥幸者德之，天枉者怨之，德怨交至，则吾任重矣，虽欲备位可得乎！

他注“天生神物，圣人则之”说：

天生神物，圣人则之。则之者，则其无心而知吉凶也。（卷七）

他注“天地设位，圣人成能”说：

言易简者，取诸物而足也。万物自生自成，故天地设位而已。圣人无能，因天下之已能而遂成之，故人为我谋之明，鬼为我谋之幽，百姓之愚，可使与知焉。（卷八）

苏轼的这种以乾坤之心为无心的思想，与刘牧的易学也是很相近的。刘牧在《易数钩隐图》中曾说：

天地养万物，以静为心，不为而物自为，不生而物自生，寂然不动，此乾坤之心也。……圣人之无心，与天地一者也，以物为之心也，何已心之往哉。（《复见天地之心第六》）

但是刘牧的易学曾受到李觏的严厉的批评。李觏认为，这种强调无心的易学，“言称运命，矫举经籍，以缘饰邪说，谓存亡得丧，一出自然，其听之者亦已荒矣”。李觏为了急乎天下国家之用，强调有意，于是矫枉过正，提出了一种重人事而轻天道的易学。欧阳修也是如此，他在《易童子问》中指出，“圣人急于人事者也，天人之际罕言焉”。看来这两种倾向都带有很

大的片面性，重天道而轻人事的倾向固然不好，重人事而轻天道的倾向也不值得赞许，应该按照《周易》的天人合一哲学的内在的逻辑，把二者有机地结合起来。司马光的易学为这种结合作了有益的探索。司马光把《易》道看作是一种“自然之道”，这种“自然之道”作为一种至极之道，“始于天地，终于人事”，既非专于天，亦非专于人，本身就是一个天人合一的完整的体系，因而不可割裂为二，必须天道与人道并重。这个看法避免了以上的两种片面性，在理论上显然要高出一筹。苏轼是刘牧、李觏、欧阳修、司马光等人的晚辈，在建构自己的易学体系时，当然要认真研究他们的各种观点，了解易学的进展情况，否则就会重蹈覆辙，难以超越前人。因此，虽然苏轼的强调无心的易学有近于刘牧，却在吸收总结了李觏、欧阳修的易学的基础上，扬弃了刘牧的那种重天道而轻人事的片面性，而在更大的程度上与司马光的那种自然之道的易学相近。

如果细加比较，苏轼的易学与司马光也有很大的不同。因为司马光所谓的天道与人道并重，其理论依据本于荀子的“天生人成”的思想，偏于儒家。苏轼所谓的顺应自然之理而又不废人事之功，其理论依据则本于郭象所诠释之庄子，偏于道家。比如司马光注《系辞》“天地设位，圣人成能”说：“天地能示人法象而不能教也，能生成万物而不能治也。圣人教而治之，以成天地之能”。这个思想强调的重点不是“天生”，而是“人成”。为了发扬人事之功，关键不在于无心，而在于有意，即执著恪守名教规范，严格遵循伦理准则。司马光把他的哲学著作为《迂书》，自称“迂夫”，典型地表现了他的执著的性格。苏轼在注《系辞》的这句话时，着眼点与司马光恰恰相反，强调“圣人无能，因天下之己能而遂成之”。由于圣人无能，故无心。唯其无心，故能顺应自然之理，因天下之己能，用天下之所知。苏轼的这个思想也就是郭象所说的，“治之由乎不治，为之出乎无为”，虽然不废人事之功，成就一番事业，仍然是心闲体舒，不失其为旷达。在注《系辞》“精义入神”时，苏轼把这个思想表述得更加显豁。他说：

精义者，穷理也。入神者，尽性以至于命也。穷理尽性以至于命，岂徒然哉？将以致用也。譬之于水，知其所以浮，知其所以沉，尽水之变，而皆有以应之，精义者也。知其所以浮沉而与之为一，不知其为水，入神者也。与水为一，不知其为水，未有不善游者也，而况以操舟乎？此之谓致用也。故善游者之操舟也，其心闲，其体舒。是何故？则用利而身安也。事至于身安，则物莫吾测而德崇矣。（卷八）

由此可以看出，虽然司马光和苏轼都把《易》道归结为一种自然之道，都在追求天人合一的理想，但是司马光主要是立足于儒家的人文主义，苏轼则主要是立足于道家的自然主义，理论特色各有不同。司马光受荀子思想的影响很深，荀子曾批评道家“蔽于天而不知人”，司马光也反对王弼以老庄解易的倾向。因此，司马光的易学着重于阐发论证儒家的一套名教规范和伦理准则，而对自然之道的本身却很少关注，并没有展开全面系统的研究。苏轼与司马光不同，他偏爱庄子，受郭象思想的影响很深，以庄解易，在哲学理论上认同于道家，极力想把儒家的人文情怀提到宇宙意识的高度，为旷达与执著找到一个适当的结合点，因而对自然之道的本身倾注了极大的热情，从宇宙论和本体论方面展开了全面系统的研究。通过这种研究，苏轼提出了一个自然主义的易道观，表现了鲜明的理论特色，在宋代易学史上，卓然成家，独树一帜，其地位不可忽视。

苏轼首先从宇宙论方面对太极、道、阴阳、易、乾坤这几个重要的易学概念作了诠释。苏

轼认为，“太极者，有物之先也”，也就是道。道是宇宙的本原，万物产生以前的存在状态，不可名状，难以言说。“圣人知道之难言也，故借阴阳以言之”。但是阴阳究为何物，也难以言说。因为阴阳并非有形有象之物，而是无形无象之气。物是由阴阳相交而后产生的。当阴阳之未交，廓然无一物，而不可谓之无有，以此比喻道，最为切近。阴阳一交而生物，其始为水。水离于无而入于有，是宇宙最先产生之物。自从产生水之后，于是相因而有，生生不已，这就是易。因而易的本质就是宇宙万物生生不已的自然运行的过程。就易与道这两个概念相比较而言，当物未生之时，易存乎其中而人莫见，故谓之道，而不谓之易。当物已生之后，道行乎其间而人不知，故谓之易，而不谓之道。乾坤是圣人为了使人们更好地把握易的本质而设立的。易之道，至乾而始有成象，至坤而始有可见之法。就这个意义而言，乾坤为生生之祖，易的精髓蕴藏于乾坤之中。故乾坤毁，则易不可见矣。苏轼用雄辩的文体气势磅礴地表述了他的这种宇宙生成论的思想。他说：

阴阳果何物哉？虽有姿、旷之聪明，未有得其仿佛者也。阴阳交然后生物，物生然后有象，象立而阴阳隐矣。凡可见者皆物也，非阴阳也，然谓阴阳为无有，可乎？虽至愚知其不然也，物何自生哉？是故指生物而谓之阴阳，与不见阴阳之仿佛而谓之无有者，皆惑也。圣人知道之难言也，故借阴阳以言之，曰“一阴一阳之谓道”。一阴一阳者，阴阳未交而物未生之谓也。喻道之似，莫密于此者矣。阴阳一交而生物，其始为水。水者有无之际也，始离于无而入于有矣。老子识之，故其言曰，“上善若水”。又曰“水几于道”。圣人之德，虽可以名言，而不囿于一物，若水之无常形。此善之上者，几于道矣，而非道也。若夫水之未生，阴阳之未交，廓然无一物，而不可谓之无有，此真道之似也。阴阳交而生物，道与物接而生善，物生而阴阳隐，善立而道不见矣。

相因而有，谓之生生。夫苟不生，则无得无丧，无吉无凶。方是之时，易存乎其中而人莫见，故谓之道，而不谓之易。有生有物，物转相生，而吉凶得丧之变备矣。方是之时，道行乎其间而人不知，故谓之易，而不谓之道。圣人之作易也，不有所设，则无以交于事物之域，而尽得丧吉凶之变。是以因天下之至刚而设以为乾，因天下之至柔而设以为坤。乾坤交，而得丧吉凶之变，纷然始起矣。故曰成象之谓乾，效法之谓坤。效，见也。言易之道，至乾而始有成象，至坤而始有可见之法耳。

太极者，有物之先也。夫有物必有上下，有上下必有四方，有四方必有四方之间。四方之间立，而八卦成矣。此必然之势，无使之然者。（《东坡易传》卷七）

苏轼的这种宇宙生成论显然是本于道家的有生于无的思想。其所谓无，并非绝对虚无，而是内在的蕴含着有。这个有亦却无形无象的阴阳之气。只是这种阴阳之气处于宇宙的原初状态，尚未交接而生物，故虽廓然无一物，而不可谓之无有。阴阳交接而生物，物转相生，生生不已，是一个由无入有、由隐到显的过程。这个过程是自然而然的，莫或使之，无主宰，无目的，也没有启示什么先验的道德准则，但却有一种神妙的自然之理在起着支配的作用。苏轼注《系辞》“鼓之舞之以尽神”说：“孰鼓之欤？孰舞之欤？莫适为之，则谓之神”。注《说卦》“神也者，妙万物而为言者也”说：“是万物之盛衰于四时之间者也，皆其自然，莫或使之。而谓之帝者，万物之中有妙于物者焉，此其神也”。易的本质是立足于生生之有的，是对自然之理的一种研究和阐发。由于此生生之有显现为一种德业，故易的本质也就蕴含于德业

之中，除此以外，无别有易。通过这一番论证，苏轼对他的易道观作了总结性的表述：“天地位则德业成，而易在其中矣，以明无别有易也”。

既然宇宙的生成是一个自然的过程，其中贯穿着一种自然之理，那么这种自然之理的具体内容又是什么呢？苏轼明确指出，这主要是支配万物变化的“出于一而两于所在”的对立统一的规律。他围绕着这个思想作了一系列的论述：

天地一物也，阴阳一气也，或为象，或为形，所在之不同，故在云者明其一也。象者，形之精华发于上者也，形者，象之体质留于下者也，人见其上下，直以为两矣，岂知其未尝不一邪？由是观之，世之所谓变化者，未尝不出于一而两于所在也。自两以往，有不可胜计者矣。故在天成象，在地成形，变化之始也。

夫刚柔相推而变化生，变化生而吉凶之理无定。不知变化而一之，以为无定而两之，此二者皆过也。天下之理未尝不一，而一不可执，知其未尝不一而莫之执，则几矣。

同是户也，阖则谓之坤，闢者谓之乾，阖闷之间而二物出焉。故变者两之，通者一之。不能一，则往者穷于伸，来者穷于屈矣。（《东坡易传》卷七）

易将明乎一，未有不用变化晦明寒暑往来屈信者也。此皆二也，而以明一者，惟通二为一，然后其一可必。

阖闷以生变化，易之所自出也。

阴阳，二物也，其合也，未尝不杂，其分也，乾道成男，坤道成女，未尝杂也。故曰阴阳合德而刚柔有体。阴阳合德，故杂；刚柔有体，故不越。

刚而无心者，其德易，其形确然。柔而无心者，其德简，其形隤然。论此者，明八卦皆以德发于中，而形著于外也。故爻效其德，而象像其形，非独乾坤也。（卷八）

关于“出于一而两于所在”的思想，在宋代易学中曾受到普遍的关注，各家均有所论述。比如张载所说的“一物两体”，程颐所说的“万物莫不有对”，朱熹所说的流行与对待，陆九渊所说的三极之道，都是论述这个思想的著名的命题。这个思想固然是对《周易》的太极阴阳之理的一种发挥，但与老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想也有着很深的渊源关系。理学家出于排斥佛老的心态，故意隐瞒这种关系，苏轼则坦然承认，直接依据道家哲学来研究万物生成变化的内在原因。苏轼认为，这种内在原因就是“出于一而两于所在”。这是一种自然之理，其本质在于无心，不仅阴阳合德之一为无心，两于所在之乾坤刚柔亦归结为无心。人与天地同受此无心的自然之理的支配，但人常不能与天地相似，是因为人为有意所蔽。如果能解其有意之蔽，无心而循万物之理，则与天地相似，无往而不自得，达到天人合一的境界。他说：

天地与人一理也，而人常不能与天地相似者，物有以蔽之也。变化乱之，祸福劫之，所不可知者惑之。变化莫大于幽明，祸福莫烈于死生，所不可知者莫深于鬼神。知此三者，则其他莫能蔽之矣。夫苟无蔽，则人固与天地相似也。

以神行智，则心不为事物之所尘垢，使物自运而已不与。斯所以为洗心退藏于密也。

庄子曰：贼莫大于德有心而心有眼。夫能洗心退藏，则心虽用武，而未尝杀，况

施德乎？不然，则虽施德，有杀人者矣，况用武乎？（《东坡易传》卷七）

循万物之理，无往而不自得，谓之顺。（卷九）

《庄子·列御寇》有云：“贼莫大乎德有心而心有睫，及其有睫也而内视，内视而败矣”。郭象注云：“有心于为德，非真德也。夫真德者，忽然自得而不知所以得也。率心为德，犹之可耳，役心于眉睫之间，则伪已甚矣。乃欲探射幽隐，以深为事，则心与事俱败矣。……若中无自好之情，则恣万物之所是，所是各不失，则天下皆思奉之矣”。苏轼以庄解易，引用庄子此语来诠释《系辞》“洗心退藏于密”、“神武而不杀”之言，强调无心而反对有意。这种诠释并没有违背《系辞》的本义。因为《系辞》曾明确指出，易道的本质无思无为，寂然不动，感而遂通，是一种无心的自然之理。人们为了认识此自然之理，也应该无思无为，涤除思虑，退藏到密静之处，做到无心而任自然。若能如此，则吉凶与民同患，事无不济，功无不成，虽有神武而不用杀伐。《系辞》的这个思想实际上是本于道家，与庄子完全相通。苏轼以庄解易，从正反两方面作了进一步的阐发，这种无思无为的自然之理是表现得更加显豁了。

苏轼接着依据此自然之理来研究人性论的问题，把人性的本质归结为一种无善无恶的自然本性和生理本能，这就与以社会本性作为人性本质的理学家的观点形成了对立。周敦颐认为，人为万物之灵，禀太极之理，具五行之性。太极之理为纯粹至善，故人之性亦本来是善。此人性之本然，即所谓诚。诚者五常之本，百行之源。诚源于乾之四德，元亨诚之通，利贞诚之复。故《易》为性命之源。苏轼反对这种人性本善的说法，对性命之理作了自然主义的诠释。他说：

善者道之继，而指以为道则不可。……学道而自其继者始，则道不全。昔者孟子以善为性，以为至矣，读《易》而后知其非也。孟子之于性，盖见其继者而已。夫善，性之效也。孟子不及见性，而见夫性之效，因以所见者为性。性之于善，犹火之能熟物也。吾未尝见火，而指天下之熟物以为火，可乎？夫熟物则火之效也。敢问性与道之辨。曰，难言也，可言其似。道之似则声也，性之似则闻也。有声而后有闻耶？有闻而后有声耶？是二者，果一乎？果二乎？孔子曰：人能宏道，非道宏人。又曰：神而明之，存乎其人。性者，其所以为人者也，非是无以成道矣。（《东坡易传》卷七）

苏轼认为，善为道之继，而非道之本身。因为道是阴阳未交而物未生之宇宙原初状态，通过一种自然的生成，阴阳交而生物，道与物接而生善，物生而阴阳隐，善立而道不见，故道大而善小，道无形而善可见。继是继承、继续，继之则善，不断则不善。孟子只就其可见之继者而言性善，殊不知性也与道一样，无形可见，其所表现为有形之善者，并非性之本身。孟子的这个说法，根本错误在于没有把握性之真正的本源，不能得道之大全。性是来源于道的，道先而性后，道之与性，有如声之与闻的关系，必先有声而后有闻。但是，性是人之所以为人的本质所在，具有主观能动性，唯有人才能够自觉地对道有所继承，若无性则无以成道。从这个角度来看，性与道是一非二，此一即天人合一之一，性是天与人联结贯通的纽带，是使道得以继续不断而落实于社会人生的依据。因此，苏轼得出结论说：“性所以成道而存存也，尧舜不能加，桀纣不能亡，此真存也。存是则道义所从出也”。这就是说，道无善恶，性亦无善恶，道不可见，性亦不可见，但性能继成此道而表现为可见之善，这是人人固有而为尧舜桀纣所不能损益的自然的本性，若能保存此自然的本性，使之存而又存，继续不断，则道义



从此而出。通过这一番诠释，苏轼论证了人的自然本性先于社会本性，只有这种无善无恶的自然本性才是真正的性命之源，道义之善是在这种自然本性的基础上发展而成的。

在《扬雄论》一文中，苏轼明确指出，这种自然本性就是人的饮食男女的生理本能，无论是圣人还是小人，都以这种生理本能作为自己的人性的本质。他说：

人生而莫不有饥寒之患，牝牡之欲。今告乎人曰，饥而食，渴而饮，男女之欲，不出于人之性，可乎？是天下知其不可也。圣人无是无由以为圣，而小人无是无由以为恶。圣人以其喜怒哀惧爱恶欲七者御之而之乎善，小人以是七者御之而之乎恶。由此观之，则夫善恶者，性之所能之而非性之所能有也，且夫言性者，安以其善恶为哉！（《经进东坡文集事略》卷八）

《周易·说卦》说：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理”，“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”。这是《周易》的核心思想，但是各家的诠释却有不同的角度，意见分歧极大。理学家着重于从“人之所以异于禽兽者几希”的社会本性的角度来诠释性命之理，苏轼则着重于从人的自然本性的角度来诠释，把性命之理归结为一种自然之理。虽然如此，由于人性的本质既有不同于动物的社会性的一面，也有同于动物的自然性的一面，这两者既有矛盾，但也内在地统一在一起而不可割裂，所以凡是强调社会本性的哲学家都不否认人尚有自然本性的一面，凡是强调自然本性的哲学家也都不否认人尚有社会本性的一面，问题的关键在于如何处理两者之间的关系，究竟是以社会本性去统率自然本性，还是以自然本性去统率社会本性。这种植根于人性本质的内在矛盾及其统一的问题在哲学上就升华为一个天人关系的问题。关于天与人的关系，也是既有矛盾的一面，也有统一的一面。由于人的社会本性与自然本性无时无刻不存在着矛盾，有时甚至表现为尖锐的对立，是人们必须接受而无所逃于天地之间的活生生的现实，但是人们无法在这种现实中安身立命，而必须进行不懈的追求，希望找到一种有效的途径来克服矛盾，把二者结合起来，所以天人合一也就自然而然成为中国哲学的共同的理想，代表了中国哲学的根本精神。从先秦的孔孟老庄开始，各家各派的哲学都是以这个问题的内在矛盾及其统一为主轴而展开的。就宋代哲学而论，理学家着眼于以社会本性去统率自然本性，主张“克己复礼”，即克制人的自然的情欲使之服从社会名教的规范。按照这个思路，理学家对性命之理的诠释，把人性区分为义理之性与气质之性，前者指社会本性，后者指自然本性。这二者在现实生活中是矛盾的，但是理学家致力于追求二者的统一，统一的途径就是所谓“变化气质”，即把人的自然本性改造成为义理之性安顿的处所。如果改造成功，则成圣成贤，天人合一，达到一种无往而不自得的理想的自由的精神境界。但是，为了达到这种理想，必须执著恪守名教规范，严格遵循伦理准则，以变化气质为前提。所以一般说来，理学家的性格大多表现为一种过于执著、刻板，甚至不近人情，也就是庄子所批评的儒者“明于礼义而陋于知人心”。苏轼是一个情感极为丰富的才子型的性格，始终保持着一颗天真的童心，一个敏锐纯洁的性灵，林语堂的《苏东坡传》称之为“一个不可救药的乐天派”，他的这种性格天生是与理学家的那种执著方枘圆凿，格格不入的。因此，他对性命之理的诠释，虽然也是在追求天人合一的理想，但却是与理学家的执著迥然不同的旷达的理想，一种率性而任自然的理想，一种如同庄子所说的那种“猖狂妄行而蹈其大方”的理想。所谓蹈其大方，是说为人处世合乎儒家的风范，这显然是对人文价值的一种执著。但是这种执著是建立在人的自然本性的基础之上，用不着去作一番克己复礼、变化气质的刻苦的心性修养，只

要猖狂妄行，任其自然，就能蹈其大方。苏轼在释《说卦》的这一段话时，淋漓尽致地阐发了这个思想。他说：

道者其所行也，德者其行而有成者也，理者道德之所以然，而义者所以然之说也。君子欲行道德，而不知其所以然之说，则役于其名而为之尔。夫苟役于其名而不安其实，则小大相害，前后相陵，而道德不和顺矣。譬如以机发木偶，手举而足发，口动而鼻随也。此岂若人之自用其身，动者自动，止者自止，曷尝调之而后和，理之而后顺哉！是以君子贵性与命也。欲至于性命，必自其所以然者溯而上之。夫所以食者，为饥也，所以饮者，为渴也，岂自外入哉！人之于饮食，不待学而能者，其所以然者明也。盍徐而察之。饥渴之所从出，岂不有未尝饥渴者存乎，于是性可得而见也。有性者，有见者，孰能一是二者，则至于命矣。（《东坡易传》卷九）

苏轼释乾卦彖辞，也对性命之理作了阐发。他说：

古之君子，患性之难见也，故以可见者言性。夫以可见者言性，皆性之似也。君子日修其善，以消其不善，不善者日消，有不可得而消者焉。小人日修其不善，以消其善，善者日消，亦有不可得而消者焉。夫不可得而消者，尧舜不能加焉，桀纣不能亡焉，是岂非性也哉！君子之至于是，用是为道，则去圣不远矣。虽然，有至是者，有用是者，则其为道常二，犹器之用于手，不如手之自用，莫知其所以然而然也。性至于是，则谓之命。命，令也。君之令曰命，天之令曰命，性之至者亦曰命。性之至者非命也，无以名之，而寄之命也。死生祸福，莫非命者，虽有圣智，莫知其所以然而然。君子之于道，至于一而不一，如手之自用，则亦莫知其所以然而然矣。此所以寄之命也。情者，性之动也。溯而上，至于命，沿而下，至于情，无非性者。性之与情，非有善恶之别也，方其散而有为，则谓之情耳。命之与性，非有天人之际也，至其一而无我，则谓之命耳。（卷一）

朱熹的《杂学辩》评论说：“苏氏此言，最近于理。夫谓‘不善日消，而有不可得而消者’，则疑若谓夫本然之至善矣。谓‘善日消，而有不可得而消者’，则疑若谓夫良心之萌蘖矣。以是为性之所在，则似矣”。但是朱熹对这个断语又不敢确信，因为他认为，苏氏初不知性之所自来，善之所从立，其意似在“谓人与犬羊之性无以异”，把人性归结为与动物相同的自然本性。朱熹的这个看法表述得曲折委婉，十分微妙，既指出了苏轼与理学家的根本分歧之点，也把握到这两种不同的倾向都在极力寻求互补的共同的愿望。苏轼并不反对道德理义是人所必须遵循的行为规范，但却强调履行这些行为规范应该出于至诚而不容有伪，如同手之自用，饥而食，渴而饮，莫知其所以然而然。换句话说，苏轼主张道德的“自律”而反对道德的“他律”。为了建立这种自律的道德，他反复论证，道德理义本于人性之自然，与人的自然本性一而不一，是不待学而能者的良知良能。他的这个思想与郭象所说的名教即自然、“夫仁义自是人之情性，但当任之耳”，是息息相通的，也与孟子所说的良知良能有很大的相似之处。朱熹根据这种相似之处，认为苏轼所说的尧舜不能加、桀纣不能亡的人之本性，疑若谓夫本然之至善、良心之萌蘖，是颇有见地，也是符合实际的。由此可以看出，苏轼受天人合一哲学的内在逻辑的驱使，不得不向以人的社会本性作为人性本质的倾向寻求互补，否则势必将天人割裂为二，不能自圆其说。理学家也同样主张道德的自律，因而他们普遍地服膺孟子的性善说而反对荀子的性恶说。孟子论证人性本善，主要论据即人所固有的良知良能，

而所谓良知良能实际上指的就是与生俱来的生理本能。孟子常以这种生理本能来论证道德的自律,有时甚至直接把人性的本质归结为这种生理本能。比如他说:“故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”。(《孟子·告子上》)“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也”。(《尽心下》)理学家沿袭孟子的思路,虽然认为人的社会本性高于自然本性,应以社会本性规定人性的本质,但都被迫向自然主义的倾向寻求互补,否则就难以证成其说,根本不可能建立一种自律的道德。比如张载说:“形而后有气质之性,善反之,则天地之性存焉”。(《正蒙·诚明篇》)二程说:“生之谓性,性即气,气即性,生之谓也”。(《遗书》卷一)这就是认为,人的社会本性(天地之性)即寓于自然本性(气质之性)之中,以自然本性为基础,若从理论上推到极处,则生之谓性,此与生俱来的自然本性即为人性的本质。就苏轼与理学家诠释性命之理所表现的不同倾向而言,他们形成了对立,各自独立成家。但就他们被迫各自向对方寻求互补而言,似乎取消了双方的对立,从而也否定了他们自身,而百川归海,融汇到中国哲学中的天人合一这个共同的大主题中来。

在中国哲学中,天人合一始终是一个理想,至于人们所面对的却一直是令人心烦意乱的天与人的矛盾。理想是现实的彼岸,理想之所以为理想,就在于它不等于现实。这也就意味着,虽然各家各派的哲学都在追求天人合一的理想,但是由于现实的矛盾是如此的深刻,如此的内在,如此的难以克服,所以他们所建构的体系无一例外都是以偏概全,得其仿佛,谁都免不了陷入理论上的失误,常常是捉襟而见肘,顾此而失彼。从另一方面来看,哲学家们往往对此缺乏自觉,而表现为一种理论上的确信,自以为独得天人之秘,因而自是而相非,以己之所是而非彼之所非。这就在哲学史上形成了各种对立的学派,入者主之,出者奴之,相互攻驳,彼此排斥。虽然如此,如果我们今天抱着一种超越的态度而以道观之,则哲学史上所有这些学派的对立,意见的分歧,都是殊途而同归,一致而百虑,为解决天人合一这道难题提供了有益的思路,作出了可贵的贡献。从这个角度来看,我们对理学家与苏轼的分歧就能产生一种同情的了解,既能见出其所得,又能见出其所失。理学家之所得在于把名教规范、伦理准则提到天道性命的高度进行了哲学的论证,给人们启示了一条克己复礼、成圣成贤之路。其所失则在于过分地强调了人的社会本性而压抑了人的自然本性。苏轼之得失与理学家恰恰相反,他希望达到一种猖狂恣行而蹈其大方的境界,试图把名教建立在自然的基础之上,但在现实生活中这二者总是难以结合得恰到好处,因而在理论上对天人关系问题的处理,也总是左右摇摆。苏轼因理学家之所失而提出责难,认为他们忽视人的自然本性而论性命之理,将使道德不合顺,理义不自然,譬如以机发木偶,手举而足发,口动而鼻随,大小相害,前后相陵。这种意见的分歧虽相反而实相成。后来理学家接受了来自自然主义方面的批评,发展出陆王心学一派,生动地表现了二者的互补。苏轼在哲学上作为一个自然主义的代表,信奉“不以心捐道,不以人助天”的庄子的思想,主张无心而顺应自然之理,但在处理天人关系问题时,也本着儒家的那种浓郁的人文情怀,发表了许多人能胜天、志能胜气的思想,体现了一种以天下为己任的担当精神。这种自相矛盾的情况说明苏轼已经觉察到自己理论上的偏失,正在进行纠正,向强调人事之功的人文主义那里寻求互补。

按照苏轼本来的思路,自然之理与人事之功并不存在矛盾,只要做到无心而顺应,便可自然而然成就一番德业。他认为,“夫德业之名,圣人之所不能免也。其所以异于人者,特以其无心尔”。(《东坡易传》卷七)因此,他在处理天人关系时,基本上是本着道家的“不以心捐道,不以人助天”的无为思想,对以天或天命所代表的客观自然之理表示极度的尊重。比

如他释复卦彖辞说：

凡物之将亡而复者，非天地之所予者不能也。故阳之消也，五存而不足，及其长也，甫一而有余，此岂人力也哉！传曰：天之所坏，不可支也，其所支，亦不可坏也。违天不祥，必有大咎。

释无妄卦彖辞说：

无妄者，天下相从于正也。正者我也，天下从之者天也。圣人能必正，不能使天下必从，故以妄为天命也。

释大畜卦彖辞说：

乾之健，艮之止，其德天也，犹金之能割，火之能热也。物之相服者，必以其天。鱼不畏网而畏鸛鹄，畏其天也。（卷三）

但是，如果这种客观自然之理在现实生活中作为一种盲目的外在的必然性而与人的价值理想相背离，阻碍德业的实现，遇到这种情况，又将作何选择呢？苏轼认为，在这种情况下，应该反其道而行之，不以命废志，坚持人文价值理想，发扬人定胜天的主宰精神。这也就是说，应该放弃无心而坚持有意。他释姤卦九五“有陨自天”说：

姤者阴长之卦，而九五以至阳而胜之，故曰含章。凡阴中之阳为章。阴长而胜阳，天之命也，有以胜之，人之志也。君子不以命废志。故九五之志坚，则必有自天而陨者，言人之至者，天不能胜也。（卷五）

他在释《系辞》“精气为物，游魂为变”时，就气与志、魄与魂、鬼与神的关系来区分众人与圣贤不同之所在，对志作了更多的强调，认为圣贤之所以异于众人，关键在于志胜气，即以人的社会本性去统率自然本性。他说：

众人之志，不出于饮食男女之间与凡养生之资。其资厚者其气强，其资约者其气微，故气胜志而为魄。圣贤则不然，以志一气，清明在躬，志气如神，虽禄之以天下，穷至于匹夫，无所损益也。故志胜气而为魂。众人之死为鬼，而圣贤为神，非有二知也，志之所在者异也。（卷七）

苏轼的这个思想显然与他的自然主义的哲学相矛盾。他本来是追求一种无心的旷达而反对有意的执著，希望达到一种“猖狂妄行而蹈其大方”的自由的境界，以人的自然本性去统率社会本性，现在却又否定了这个说法，认为无心的旷达是“气胜志”的众人，而有意的执著才是“志胜气”的圣贤。这种理论上的自相矛盾，其深刻的根源不在理论本身而在于现实，如果现实的矛盾不能克服，则理论也决不能圆通，苏轼如此，理学家也同样如此。中国的士人对这种现实的矛盾有着真切的感受，因而他们的心态始终是在旷达与执著、无心与有意之间徘徊不定，困惑莫解，虽然历代的哲学家经过苦心的探索业已作出了各种各样的解，但由于都不能有效地克服现实的矛盾，只能看作是一种无解之解。就苏轼本人而言，早在童年时期，即慕东汉党人范滂之为人，慨然为澄清天下之志。这个志也就是“急乎天下国家之用”之志，建功立业、安邦定国之志，是一种儒家的人文情怀。中国的士人莫不抱有此志，但是当他们的登仕途、踏上人生之路时，却在盲目外在的客观必然性的驱使下，颠沛流离，历尽坎坷，郁郁不得志。他们普遍地把这种遭遇归结为一种时命，有的则称之为天命。这是一种使

志向理想无法实现的不可抗拒的阻力，理论上虽说来自于天命，实际上却是来自于现实的人间。中国的士人面对这种不以人的意志为转移的客观必然性，无论作出何种选择，都会使自己陷入进退两难的尴尬的处境。苏轼骨子里是个儒家，虽然他根据自己的生活经验和历史感受，选择了认同天命的道家思想，追求无心的旷达，并且写了大量脍炙人口的表现旷达的诗文，在文学史上占有不朽的地位，但是他的心态却由于始终无法摆脱儒家的情结，从来都没有得到安宁，而所谓的旷达实际上只是一种寄沉痛于悠闲，其中蕴藏着深沉的忧患意识。因此，苏轼通过一番艰苦的上下求索，走了一段否定之否定的曲折道路，又回到原来的起点，选择了儒家的有意的执著精神，看似矛盾，其实是完全可以理解的。他在释乾卦九三之德时，表述了与童年时期相同的那种以天下为己任的志向，但是由于以易理的高层次的哲学思考为依托，而且包含着自己的丰富的人生体验，这种志向是表述得更为坚挺，更为沉毅，更为富有担待精神了。他说：

九三非龙德欤？曰，否！进乎龙矣。此上下之际，祸福之交，成败之决也，徒曰龙者，不足以尽之，故曰君子。夫初之所以能潜，二之所以能见，四之所以能跃，五之所以能飞，皆有待于三焉。甚矣三之难处也，使三不能处此，则乾丧其所以为乾矣。天下莫大之福，不测之祸，皆萃于我而求决焉，其济不济，间不容发，是以终日乾乾，至于夕而犹惕然，虽危而无咎也。（卷一）

这种担待精神是与范仲淹所说的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”以及欧阳修所说的“以天下之忧为已忧，以天下之乐为已乐”完全一致的，而与刘牧的那种“言称运命”，“谓存亡得丧，一出自然”的无心思想却有很大的不同。

## 二、卦爻结构与义理内涵

义理派的易学重视卦爻结构中之义理内涵，但并不否定象数本身。王弼在《周易略例》中曾说：“尽意莫若象，尽象莫若言”。“意以象尽，象以言著”。如果完全扫落象数，所谓义理内涵也就空无依傍，失去着落了。因而义理派的易学对卦爻结构的形式体例和哲学功能都作了细致的研究，力求把卦爻结构处理成表现义理内涵的一种合适的工具，做到形式与内容的统一。只是由于各人对义理内涵有不同的看法，所建构的易学体系有不同的倾向，所以他们对卦爻结构的处理也不尽相同，甚至出现严重的分歧。比如苏轼与欧阳修同属义理派，作为欧阳修的门生，他对欧阳修的道德文章和学术地位一直是推崇备至，但是在易学思想上却不能苟同，对欧阳修否定河图洛书的说法表示强烈的不满，并且直言不讳地提出反对的意见。他说：

天垂象，见吉凶，圣人象之。象之者，象其不言而以象告也。河图洛书，其详不可得而闻矣，然著于《易》，见于《论语》，不可诬也，而今学者或疑焉。山川之出图书，有时而然也。魏晋之间，张璠出石图，文字粲然，时无圣人，莫识其义尔。河图洛书，岂足怪哉！且此四者，圣人之所以取象以作易也。当是之时，有其象而无其辞，示人以其意而已。故曰易有四象，所以示也。圣人以后世为不足以知也，故系辞以告之，定吉凶以断之。圣人之忧世也深矣。（《东坡易传》卷七）

欧阳修的易学着眼于经世致用，重人事而轻天道，而当时兴起的河洛图书之学则是着眼

于编织天象图式，重天道而轻人事，与他的主旨恰恰相反。欧阳修为了维护自己的易学，不能不否定河图洛书，指斥其说为怪妄。苏轼的易学虽不废人事之功，关注的重点却是推阐天道自然之理势，与欧阳修并不相同。因而苏轼必须依据河图洛书、天地之数、八卦之象这些成说来建立一个宇宙论的体系，如果附合欧阳修的意见去一味地否定，便无从证成自己的易学。苏轼一贯重视象数的研究。关于易数，他曾发表了不少独到的见解，但直至晚年，仍以不懂数学为憾，认为未能把握易数之妙理。关于易象，他指出，“圣人非不欲正言也，以为有不可胜言者，惟象为能尽之”。“易有圣人之道四焉，以制器者尚其象。故凡此皆象也。以义求之则不合，以象求之则获”。苏轼的这个看法是从他的自然主义的易道观合乎逻辑地推演而来的。在他看来，道是物之未生的宇宙原初状态，未始有名。易是立足于生生之有的。此生生生之有充满了吉凶得丧之变，蕴含着一种自然之理，也就是意。为了表示此不可见之意，必须赋之以名，取诸物以寓其意，进而断之以辞。因此，他认为，“夫道之大全也，未始有名，而易实开之，赋之以名。以名为不足，而取诸物以寓其意；以物为不足而正言之；以言为不足而断之以辞，则备矣”。（《东坡易传》卷八）这就是说，易是一个生成的过程，经历了无名、有名、立象、断辞四个层次历然的发展阶段而逐渐完备。其中无名之道是第一性的，有名之易由意（自然之理）、象（卦爻象）、辞（卦爻辞）三者所组成。由于象生于意，言生于象，所以在此三者的关系中，意居于主导地位。但是从另一方面看，意以象著，不能离象以求意，所以应该十分重视象的作用。这就是苏轼为什么不赞成欧阳修否定河图洛书之说的根本原因。

苏轼对卦爻结构的看法，大体上本于王弼。王弼作为义理派易学的创始人，对卦爻结构的形式体例及哲学功能作了经典性的表述。在《周易略例》中，王弼指出，一卦六爻，结成一个整体，其中必有一个中心主旨。这是因为，“物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑”。这个中心主旨总揽全局，对六爻起着支配作用，称之为卦义，也叫时义，简称为时，所以说“卦者时也”。由卦象所显示之时是相对稳定的，而卦中之六爻则上下变动，处于不断迁徙流转的过程之中，所以说“爻者适时之变者也”。虽然如此，这种变化仍有规律可寻，只要能“识其情”，“明其趣”，就可以“睽而知其类”，“异而知其通”。苏轼继承了王弼的这个思想作了进一步的发挥。他说：

古之论卦者以定，论爻者以变。（《东坡易传》卷一）

卦有成体，小大不可易，而爻无常辞，随其所适之险易。故曰象者言乎象，爻者言乎变。夫爻亦未尝无小大，而独以险易言者，明不在乎爻而在乎所适也。

阴阳各有所统御谓之齐。夫卦岂可以爻别而观之，彼小大有所齐矣，得其所齐，则六爻之义，未有不贯者。吾论六十四卦，皆先求其所齐之端。得其端，则其余脉分理解无不顺者，盖未尝凿而通也。

物错之际难言也，圣人有以见之，拟诸其形容，象其物宜，而画以为卦。刚柔相交，上下相错，而六爻进退屈信于其间，其进退屈信不可必，其顺之则吉、逆之则凶者可必也。可必者，其会通之处也，见其会通这处，则典礼可行矣。故卦者至错也，爻者至变也。至错之中有循理焉，不可恶也。至变之中有常守焉，不可乱也。（卷七）

在王弼的易学中，时是一个极为重要的范畴，时必有用，称为时用，六十四卦象征六十

四种不同的时用。王弼根据这个思想，以卦为时，以爻为人，对客观形势与主体行为进行了十分详尽的研究，提出了一套系统的适时之用的政治谋略主张，以适应曹魏正始年间的时代需要。因此，王弼的易学渗透着一种忧患意识和人文情怀，切乎人事之用，实质上是一种通过玄学的形式表现出来的经世之学。李靓、欧阳修之所以赞赏王弼的易学，主要不是着眼于其玄学的形式，而是着眼于其经世之学的内容。苏轼的易学也以切合人事为特点，所以也和王弼一样，渗透着一种忧患意识和人文情怀，强调适时之用。他说：

卦所以有内外、爻所以有出入者，为之立敌而造忧患之端，使知惧也。有敌而后惧，惧而后用法，此物之情也。忧患之来，苟不明其故，则人有苟免之志，而急于避祸矣。故易明忧患，又明其所以致之之故。（卷八）

生生之极，则易成矣。成则唯人之所用。以数用之谓之占，以道用之谓之事。夫岂惟是，将天下莫不用之。用极而不倦者，其惟神乎！

至精至变者，以数用之也。极深研几者，以道用之也。止于精与变也，则数有时而差。止于几与深也，则道有时而穷。使数不差、道不穷者，其唯神乎！（卷七）

卦未有非时者也，时未有无义，亦未有无用者也。苟当其时，有义有用，焉往而不为大！故曰时义，又曰时用，又直曰时者，皆适遇其及之而已。（卷二）

但是，苏轼解《易》，却又不取王弼以卦为时、以爻为人之义，而另有主张，提出了卦以言其性、爻以言其情的新说。他注乾卦彖辞“保合太和，乃利贞”说：

贞，正也。方其变化各之，于情无所不至，反而循之，各直其性以至于命，此所以为贞也。

其于《易》也，卦以言其性，爻以言其情。情以为利，性以为贞，其言也互见之，故人莫之明也。《易》曰：大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。夫刚健中正纯粹而精者，此乾之大全也，卦也。及其散而有为、分裂四出而各有得焉，则爻也。故曰六爻发挥，旁通情也。以爻为情，则卦之为性也明矣。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。以各正性命为贞，则情之为利也亦明矣。又曰利贞者，性情也。言其变而之乎情，反而直其性也。至于此，则无为而物自安矣。（卷一）

苏轼解《易》的这种思路与王弼之不同，大体上类似于庄学与老学之不同。老子之学关注的重点在于社会群体的政治操作，人称君人南面之术，属于经世之学的范畴。庄子之学则把关注的重点转移到个体的安身立命之道上来，追求一种逍遥自得、旷达任性的精神境界，可以称之为心性之学或性命之学。《庄子·在宥》：“故君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也而后安其性命之情”。郭象注说：“无为者，非拱默之谓也，直各任其自为，则性命安矣”。庄子并不反对儒家所提倡的聪明仁义礼乐圣智，但却认为，“天下将安其性命之情，之八者，存可也，亡可也。天下将不安其性命之情，之八者，乃始齟齬卷猖而乱天下也”。所谓性命之情，指的是人皆有之的自然本性。庄子反复强调安其性命之情，力图把道家的社会理想和经世之学建立在这种自然主义的人性论的基础之上，是对老学的一种深化。苏轼偏爱庄子，其性格气质与庄子颇多契合，所以选择了庄子的思路，把安其性命之情的问题列为解《易》的重点，而不去走王弼的那种以老解《易》的路子。

其实，苏轼选择以庄解《易》的思路，并非完全出于个人的偏爱，而是受众多的社会历史动因的影响，在宏观的意义上反映了宋代思想由经世之学向心性之学的转变。心性之学偏

于内圣；经世之学偏于外王，二者本无泾渭分明的界限，都是传统的内圣外王之学的两个不可缺少的组成部分，外王必以内圣为基础，内圣也必通向外王，因而所谓经世之学与心性之学只是就其主导倾向强为之名而已。但是，由于历史条件的变化，时代需要的不同，这种统一的内圣外王之学常常在某一个时期内热衷于社会群体的外部事务，呈现为经世之学的倾向，而在另一个时期内由外界退回到内心，关注个人的人格修养，呈现为心性之学的倾向。从思想史的角度来看，这种主导倾向的转变构成为时代思潮的特点，规定了时代精神的风貌，并且从总体上影响思想家个人思路的选择，其宏观的意义不可低估。就北宋的思想发展而言，前期主要是受庆历新政与熙宁变法的影响，以经世之学为主流。这是两次涉及面极广的社会改革运动，许多站在时代前列的思想家都被卷入进来，包括范仲淹、李觏、欧阳修、王安石、司马光等人。他们忧国忧民，匡时济世，急乎天下国家之用，致力于发展拨乱反正的外王之学。其时虽有理学先驱胡瑗、孙复、石介倡导心性修养，但是他们所谓的明体达用，其主旨乃是使心性修养从属于经世之用，并不影响经世之学的主流地位。庆历新政与熙宁变法不幸都失败了，这种失败的经验是极为惨痛的，许多人饱受贬谪流放之苦，由政治舞台退回到书斋，他们一方面冷静地总结导致改革失败的内在原因，同时又热切地探索个人如何在时代的苦难中安身立命以保持自己人格的完整。以这种改革的失败为契机，于是北宋的思想发展到后期，心性之学逐渐上升到主流地位。苏轼之所以选择以庄解《易》的思路，在更大的程度上是与思想史的这种总的发展趋势相适应的。

内圣外王这个词是由《庄子·天下篇》首次提出，用来泛指各家学说的共同的主旨，儒道两家的学说也包括其中，并不例外，因而儒家有自己的经世之学与心性之学，道家也同样有自己的经世之学与心性之学。先秦时期，由老学发展为庄学，表明道家学说的主导倾向由经世之学向心性之学的转变，儒家方面，由孔学发展为孟学，也意味着同样的转变。只是庄子的心性之学与孟子大不相同，庄子把人的自然本性置于首位，强调社会本性应服从于自然本性，孟子则恰恰相反，把人的社会本性置于首位，强调自然本性应服从于社会本性。一个偏重于自然主义，一个偏重于人文主义。孔与老同时，孟与庄同时，儒道两家学说的转变也同时，由此而形成两种不同的心性之学各执一端，既互相矛盾，又彼此融合，纠缠扭结，难舍难分，对后来的心性之学的影响至深且巨。孟庄以后，中国的心性之学基本上分为这两大派，而且只要出现宗主孟子一派的心性之学，必有宗主庄子一派的心性之学与之对立，反之亦然。这确乎是中国思想史上的一个饶有趣味的现象。宋代思想史也重复了这个现象。虽然由于理学家的努力，使宗主孟子一派的心性之学发展为主流，但在其兴起之初，即受到两方面的反对。一方面来自欧阳修。欧阳修认为，心性之学是无用之空言，君子应该把自己的精力用于修己治人，不必去追究性之善恶。这是站在经世之学的角度来反对心性之学的。另一方面来自苏轼。苏轼认为，“儒者之患，患在于论性”。但是苏轼却宗主庄子，特别是宗主郭象所诠释之庄子，提出了一套以人的自然本性为基础的心性之学，与理学家形成了对立。这种对立同时也是一种互补，既补充了理学家的不足，也扩展了对人性本质的全面理解。就这个意义而言，在宋代思想史中，苏轼的心性之学与理学家的心性之学共同构成一种必要的张力，二者的地位应该是平起平坐，不分轩轻。如果忽视苏轼的这种立足于自然主义的心性之学，就会把本来是五彩斑斓、复杂多元的宋代思想弄得贫乏苍白，变成理学家的一统天下了。

苏轼的以卦为性、以爻为情的新说是在乾卦注中开宗明义提出来的。照苏轼看来，刚健中正纯粹而精，此乾之大全。乾元之德不可见，取龙之象以明之。龙得其正是为贞，这就是



乾卦之性。性是相对稳定的，故古之论卦者以定。性散而有为，则谓之情。性之与情，非有善恶之别，二者的关系，一而不二，就其有共相与殊相、综合与分析、常与变、静与动、隐与显而言，故或谓之性，或谓之情。情为性之动，有动则必交于事物之域，与外界环境相接触，而尽得丧吉凶之变。爻者效天下之动，分卦之材，裂卦之体，而适险易之变，故以爻为情。所谓“利贞者性情也”，是说以各正性命为贞，而以情为利。由于物势之不齐，加上主体的认识与行为有种种的不同，情之是否合于利是不可必的，但是，顺自然之理则吉，逆自然之理则凶，这一点却是可必的。因此，苏轼认为，动者我也，而吉凶自外应之。行为的后果是吉是凶，关键决定于主体自身。如果方其变化各之，于情无所不至，而皆合于利，反而循之，各直其性以至于命，而皆合于贞，这就是无出无入，无内无外，周流六位，无往不适，达到了圣人的保合太和的最高境界了。乾之彖对以卦为性、以爻为情作了明确的阐述。乾之大全以龙为象，乾之六爻乃其散而有为、分裂四出而各有得者，故六爻皆为龙德。但是，六爻各有不同的时位，各有不同的处境，所适不同，生活的环境不同，因而其所表现于外的飞潜见跃的行为方式也互不相同。苏轼根据这个观点对乾之六爻作了具体分析。他释“初九潜龙勿用”云：

乾之所以取于龙者，以其能飞能潜也。飞者其正也，不得其正而能潜，非天下之至健，其孰能之！

释“九二见龙在田”云：

飞者龙之正行也，天者龙之正处也。见龙在田，明其可安而非正也。

释“九三君子终日乾乾”云：

九三非龙德欤？曰，否，进乎龙矣。此上下之际，祸福之交，成败之决也。徒曰龙者，不足以尽之，故曰君子。

释“九四或跃在渊”云：

下之上，上之下，其为重刚而不中，上不在天、下不在田者，均也。而至于九四独跃而不惕者，何哉？曰：九四既进而不可复反者也，退则入于祸，故教之跃，其所以异于五者，犹有疑而已。三与四皆祸福杂，故有以处之，然后无咎。

释“九五飞龙在天”云：

今之飞者，昔之潜者也，而谁非大人欤？曰见大人者，皆将有求也，惟其处安居正，而后可以求得。九二者龙之安，九五者龙之正也。

释“上九亢龙有悔”云：

夫处此者，岂无无悔之道哉！故言有者，皆非必然者也。

通过这种具体分析，可以窥见苏轼解《易》的基本思路。卦以言其性，爻以言其情，这对六十四卦是普遍适用的。但在乾卦，则表现为“时乘六龙以御天”，飞潜与见跃，各适其时以用其刚健之德，情与性合，性与道合，如手之自用，莫知其所以然而然，而至于命。达到这个境界，保合太和，则无为而物自安。乾以龙为象，飞者龙之正行，天者龙之正处，唯有九五始得其正，其他各爻皆不得其正。但其他各爻在其具体的处境中选择了合理的行为方式，

当潜则潜，当跃则跃，即令处于亢龙有悔的不利的时位，亦有无悔之道，并非必然有悔，故皆有所得，而安其性命之情。由此看来，苏轼所强调的是一种能在不同的处境下如水之随物赋形的自由的选择，主张不拘守一定之规，要循理无私，诚而无伪，各直其性以至于命，便自然合理。因而苏轼的心性之学与理学家之不同，在于理学家着眼于对行为规范的执著，而苏轼则着眼于率性而行的旷达。

旷达与执著，是相对而言的，貌似对立，实则互通。理学家虽着眼于执著，其所追求的最高理想则是希望达到如同孔子所说的那种“从心所欲，不逾矩”的旷达。苏轼虽着眼于旷达，若不执著于顺应自然之理而恣意妄为，蔽于物欲，则必将事与愿违，自取其咎，使旷达化为乌有。因此，苏轼并不否定心性修养，仍然表现为一种执著。他在乾卦注中指出：

夫天岂以刚故能健哉？以不息故健也。流水不腐，用器不盪。故君子庄敬日强，安肆日媮。强则日长，媮则日消。

免舜之所不能加，桀纣之所不能亡，是谓诚。凡可以闲而去者，无非邪也，邪者尽去，则其不可去者自存矣，是谓闲邪存其诚。不然，则言行之信谨，盖未足以化也。（《东坡易传》卷一）

这是一种对自然之理的执著。苏轼希望通过这种执著，去蒙解蔽，恢复人的自然本性，做一个真正的性情中人，而反对理学家所主张的那种拘守礼法、谨小慎微的执著。

为了在旷达与执著之间找到一个最佳的结合点，首先应该对天人关系的高层次的哲学问题有一个正确的认识。虽然天地与人本为一理，但是人为物欲所蔽，常不能与天地相似，因而必须自强不息，从事闲邪存其诚的心性修养，去其所蔽，才能回复到与天地相似的本来面目。苏轼认为，《周易》的卦爻结构所表现的义理内涵就是天与人的关系问题。贲卦䷖离下艮上，彖曰：“贲，亨。柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也”。苏轼解释说：

刚不得柔以济之，则不能亨。柔不附刚，则不能有所往。故柔之文刚，刚者所以亨也。刚之文柔，小者所以利往也。乾之为离，坤之为艮，阴阳之势数也。文明以止，离、艮之德也。势数推之天，其德以为人。（卷三）

贲卦刚柔相济，交错而成文饰之美，就阴阳之势数而言，亨通和谐，但这只是天文而非人文，由天文转化而为人文，使之化成天下，必须发挥人的主观能动性，以离、艮之德去辅相裁成，做到文明以止。如果废人事之功，推之天而纯任自然，则天文与人文终必分裂为二，人也就不能与天地相似了。因此，虽然泰否剥复的变化从总体上看由阴阳之势数所决定，但是人可以通过人事的努力，精义以致用，使这种自然的变化符合于人文的价值理想。在泰卦注中，苏轼对这个思想作了进一步的表述。他说：

物至于泰，极矣，不可以有加矣。故因天地之道而材成之，即天地之宜而辅相之，以左右民，使不入于否而已。否未有不自其已甚者始，故左右之，使不失其中，则泰可以常有也。（卷二）

但是，在实际的生活中，泰却往往不能常有而变为否，天文也往往不能转化为人文，大好的形势往往被人的错误的行为所破坏而产生悔吝，这种理想与现实、应然与实然、价值与事实的背离，原因何在呢？苏轼与理学家不同，认为原因主要不是一个道德问题，而是一个

认识问题，一个胸襟、视野究竟是宽广还是偏狭的问题。他指出：

悔吝者，生于不宏通者也。天下孰为真远？自其近者观之，则远矣。孰为真近？自其远者观之，则近矣。远近相资以为别也，因其别也，而各挟其有以自异，则或害之矣。或害之者，悔吝之所从出也。

顺其所爱，则谓之吉，犯其所恶，则谓之凶。夫我之所爱，彼有所甚恶，则我之所谓吉者，彼或以为凶矣。

在我为吉，则是天下未尝有凶。在彼为凶，则是天下未尝有吉。然而吉凶如此其纷纷者，是生于爱恶之相攻也。（卷八）

苏轼的这个思想实际是本于庄子的齐物之论。庄子认为，以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大，因其所小而小之，则万物莫不小，远近、爱恶、吉凶种种的差别都是相对的，人们不能认识在差别之外尚有无差别者在，见已而不见彼，于是美恶之辨战于中，去取之择交乎前，与物相刃相靡，眩乱反覆，驰骋追逐，终身役役，以致造成了人生莫大的悲哀。如果换一个角度而以道观之，由游于物之内而游于物之外，则种种的差别都将不复存在而道通为一，超然物外，无往而不乐。这就是宏通，也就是旷达。苏轼亲身经历了庆历、熙宁年间风云变幻的政治冲突，把自己的时代感受和人生经验提炼升华为一个哲学上的心性问题的，并且根据卦以言其性、爻以言其情的基本思路来解《易》，其主要目的就在于探索怎样才能做到如同庄子所说的那种以道观之，超然物外而达于宏通。宏通是一种理想，一种价值取向，不宏通则是人每日每时生活于其中的活生生的现实，一种由现实所带来而又很难摆脱的苦涩的感受。苏轼认为，可以用《周易》的原理在理想与现实之间架设一道桥梁，使人由不宏通而达于宏通。因此，苏轼从事两方面的研究，一方面给人们树立一个正面的宏通的理想，另一方面，又密切地联系现实，针对着实际生活中的种种不宏通的具体情况，给人们启示一种如何超脱的宏通之道。在乾卦注中，苏轼着重于树立正面的理想，阐述他解《易》的基本思路。乾之六爻，时乘六龙以御天，皆能变而之乎情，反而直其性，飞潜见跃，各正性命，保合太和，无为而物自安。这是宏通的最高境界。但是，苏轼认为，只有圣人才能达到这个境界，凡人是难以企及的，他们在现实生活中常常是见已而不见彼，为种种的不宏通所困扰，只能向着这个境界进行不懈的追求，“明其忧患之故，而蹈其典常，可以寡过”，由不宏通而达到一种相对的宏通。根据这个看法，在其他各卦中，苏轼结合人所面临的各种具体的处境，着重于研究如何选择适当的行为方式而不丧失其真性情的的问题。通过这种研究，苏轼以其敏感的心灵，丰富的人生经验以及富有特色的哲学思考，提出了一种与理学家大异其趣的儒道互补的心性之学，为易学作出了不朽的贡献。

咸、恒两卦是人们在好的处境下由于认识片面、胸襟偏狭而导致行为失误的例证。苏轼对这两卦十分重视，作出详尽的研究。在恒卦注中，他指出：

艮、兑合而后为咸，震、巽合而后为恒，故卦莫吉于咸、恒者，以其合也。及离而观之，见已而不见彼，则其所以为咸、恒者亡矣，故咸、恒无完义，其美者不过悔亡。

恒卦䷟巽下震上，巽为风、为柔、为顺、震为雷、为刚、为动。彖曰：“恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔相应，恒。恒，亨，无咎，利贞，久于其道也”。苏轼解释说：

所以为恒者，贞也，而贞者施于既亨无咎之后者也。上下未交，润泽未渥，而骤用其贞，此危道也。故将为恒，其始必有以深通之，其终必有以大正之。方其通物也，则上下之分有相错者矣。以错致亨，亨则悦，悦故无我咎者，无咎而后贞，贞则可恒。故恒非一日之故也，惟久于其道而无意于速成者能之。（卷四）

因此，恒久之道并非一个静态的结构，而是一个动态的过程，不能执一而不变，在尚未达到既亨无咎的情况下拘守某种行为规范而骤用其贞，必须以能变为恒。就恒卦的卦爻结构而言，恒之始，阳宜下阴以求亨，及其终，阴宜下阳以明贞。这是因为，惟有如此，才能刚柔相应，上下相错，以错致亨，由亨而贞。但是，恒之六爻由于不宏通之故，方其散而有为，见已而不见彼，不能反而直其性，行为方式都有失误。比如九四不下初六以求亨，初六以九四不见下，不亨而用贞，故求深自藏以远之，结果使九四虽田而无获，自身则有浚恒之凶，双方都受到损害。上六不下九三以明贞，不安其分而奋于上，欲求有功而非其时，结果导致振恒之凶。这种情况表明，情虽为性之动，但往往为物所蔽，不能各直其性以至于命。恒卦合而观之固然吉利，但是恒无完爻，原因在于认识的片面，胸襟的偏狭，六爻各行其是而破坏了恒之大全。

咸卦的情况也是如此。咸卦䷞艮下兑上，艮为少男、为刚、为止，兑为少女、为柔、为悦。彖曰：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女，是少亨，利贞，取女吉也”。“观其所感，而天地万物之情可见矣”。苏轼认为，这是就咸之大全合而观之而言的，“情者其诚然也，云从龙，风从虎，无故而相从者，岂容有伪哉！”天地万物之情交相感应，发于至诚之性而不容有伪，是一个无心而自然的运行过程，但是就咸之六爻别而观之，则为有意所蔽，见已而不见彼，不顾咸之大全而各行其是，这就产生了不凶则吝的不利的后果。咸卦以人体的各个部位由下而上的感应设喻。初六咸其拇，即感于足拇指。六二咸其腓，即感于小腿肚。九三咸其股，即感于大腿。九四为心之所在。九五咸其脢，即感于背脊。上六咸其辅颊舌，即感于口舌。此六个部位本应配合默契，自然协调，进入到无差别的境界，实际的情况却并非如此。苏轼援引庄子的思想进行分析，认为原因在于六体分裂四出而各有为，未能做到遗心而存神。他说：

咸者以神交。夫神者将遗其心，而况于身乎！身忘而后神存，心不遗则身不忘，身不忘则神忘。故神与身，非两存也，必有一忘。足不忘屨，则屨之为累也，甚于桎梏。腰不忘带，则带之为虐也，甚于縲紲。人之所以终日蹶屨束带而不知厌者，以其忘之也。道之可名言者，皆非其至，而咸之可分别者，皆其粗也。是故在卦者，咸之全也，而在爻者，咸之粗也。爻配一体，自拇而上至于口，当其处者有其德，德有优劣而吉凶生焉。合而用之，则拇履腓行，心虑口言，六职并举，而我不知，此其为卦也。离而观之，则拇能履而不能捉，口能言而不能听，此其为爻也。方其为卦也，见其咸而不见其所以咸，犹其为人也。见其人而不见其体也。六体各见，非全人也，见其所以咸，非全德也。是故六爻未有不相应者，而皆病焉，不凶则吝，其善者免于悔而已。（卷四）

《庄子·达生》：“工倕旋而盖规矩，指与物化而不以心稽，故其灵台一而不桎。忘足，屨之适也；忘腰，带之适也；知忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也。始乎适而未尝不适者，忘适之适也”。所谓忘适之适就是一种无往而不乐的真正的旷达，这是庄子的心

性之学所追求的最高境界。但是，这种旷达是以执著于无心而顺应自然之理为前提的。就像工倕那样，经过多年的操练，用志不分，乃凝于神，达到了指与物化的上乘之境，技艺纯熟而与道契合无间，所以用手指画圆而不必用心思去计量，便自然合乎规矩。苏轼毕生都在追求这种忘适之适的境界，无论是为人、作文乃至艺术实践，都是如此。比如他在《书晁补之所藏与可画竹》的一首名诗中说：“与可画竹时，见竹不见人。岂独不见人，嗒然遗其身。其身与竹化，无穷出清新，庄周世无有，谁知此凝神”。（《苏东坡全集·前集》卷十六）

心性之学与经世之学本无泾渭分明的界限，内圣必通向外王。虽然苏轼的以卦为性、以爻为情的解《易》思路着重于心性之学的研究，但对如何通向外王以建功立业的问题也十分关注。他曾指出：“夫德业之名，圣人之所不能免也，其所以异于人者，特以其无心尔”。无心故无能。“圣人无能，因天下之已能而遂成之。故人为我谋之明，鬼为我谋之幽，百姓之愚，可使与知焉。”这种以庄子的心性之学为理论基础的经世之学，强调无心、无能，主张发挥万物自生自成的自组织的功能，借助事物本身刚柔相推的调控作用，使其发展变化自然而然符合于人文的价值理想，苏轼称之为“圣贤之高致妙用”。这是一种极为高明的谋略思想，类似于黑格尔所说的“理性的狡计”，蕴含了深刻的哲理。在大有卦和履卦注中，苏轼集中阐述了这个思想。

大有卦䷍乾下离上，履卦䷉兑下乾上，两卦的卦爻结构皆为一阴处群阳之间。大有之六五附于上九，而群阳归之。履之六三附于九五，而收“履虎尾，不咥人”之功。大有上九：“自天祐之，吉，无不利”。苏轼解释说：

曰祐，曰吉，曰无不利，其为福也多矣，而终不言其所以致福之由，而《象》又因其成文无所复说，此岂真无说也哉？盖其所以致福者远矣。夫两刚不能相用，而独阴不可以用阳，故必居至寡之地，以阴附阳，而后众予之，履之六三、大有之六五是也。六三附于九五，六五附于上九，而群阳归之。二阴既因群阳而有功，九五、上九又得以坐受二阴之成绩，故履有不疚之光，而大有有自天之佑，此皆圣贤之高致妙用也。故孔子曰：天之所助者顺也，人之所助者信也，履信思乎顺，又以尚贤也，是以自天祐之，吉无不利。信也，顺也，尚贤也，此三者，皆六五之德也。易而无备，六五之顺也；履乎交加，六五之信也；群阳归之，六五之尚贤也；上九特履之尔！我之所履者，能顺且信，又以尚贤，则天人之助，将安归哉？故曰：圣人无功，神人无名，而大有上九不见致福之由也。（卷二）

履卦卦辞：“履虎尾，不咥人，亨”。彖曰：“履，柔履刚也。说而应乎乾，是以履虎尾，不咥人，亨。刚中正，履帝位而不疚，光明也”。苏轼解释说：

履之所以为履者，以三能履二也，有是物者不能自用，而无者为之用也。乾有九二，乾不能用，而使六三用之。九二者，虎也，虎何为用于六三而莫之咥，以六三之应乎乾也。故曰说而应乎乾，是以履虎尾，不咥人，亨。应乎乾者犹可以用二，而乾亲用之不可，何哉？曰：乾，刚也，九二亦刚也，两刚不能相下，则有争，有争则乾病矣，故乾不亲用，而授之以六三。六三以不疚之柔，而居至寡之地，故九二乐为之用也。九二为三用，而三为五用，是何以异于五之亲用二哉！五未尝病，而有用二之功，故曰履帝位而不疚，光明也。夫三与五合，则三不见咥，而五不病。五与三离，则五至于危，而三见咥。卦统而论之，故言其合之吉。爻别而观之，故见

其离之凶。此所以不同也。(卷一)

统而论之，履卦六爻的配置是一种优化的组合，构成了一个相互影响、密切配合、协同发展的统一的整体，从而发挥出了整体的自组织的功能。履卦以虎为象，九二为虎，成卦之体，在于六三。六三以柔履刚，履虎尾而不见咥，是因为六三居兑体之上，兑为和悦而应乾刚，虽履其危而无害，故得亨通。因此，履卦的优势，关键在于九二之虎乐为六三所用，六三之无能假手九二之能以成其能。但是，就组合的结构层次而言，九五为帝位，居于最高层次，整个组织系统所追求的最高目标应该是使九五“履帝位而不疚”，只有当九二之虎为九五所用，才能达到这个目标。九五为刚，九二亦为刚，两刚不能相下，必有所争，如果九五不明此理而亲用九二，将会事与愿违，造成对自己的损害，必须采取一种迂迴的战略，施行一种理性的狡计，假手于六三以用之。六三既以不掇之柔，而居至寡之地，使九二乐为之用，但是从整体上看，如果六三不附于九五，悦而应乎乾，则虎见六三而不见乾，这就不但不能有用二之功，反而会葬身虎腹。因此，六三必须以阴附阳而为九五所用，决不能去乾以自用，九五之所以可能假手于六三以用九二，是一个自然之理。这样说来，九二为三用，而三为五用，九五虽不亲用九二，却凭借着整体结构中的环环相扣、层层制约的自组织功能，以无心、无能而坐享其成，从而维护了系统的和谐稳定，达到了“履帝位而不疚”的组织目标。

苏轼认为，这是“圣贤之高致妙用”，虽致福而不见其所以致福之由。实际上，这也就是道家所说的无为而无不为。但是，为了把这种谋略思想用于经世，必须去蒙解蔽，培养一个旷达、宏通的胸怀，做到无心而顺应自然之理。否则，如果不顾全局，脱离整体而自用，就会对整体造成危害，而自身也导致凶咎。履卦六爻，别而观之，有的适应整体的需要采取了正确的行为，有的行为失当，后果各不相同，苏轼对此作了具体的分析。初九，“素履往，无咎”。他解释说：

履六爻皆上履下也，所履不同，故所以履之者亦异。初九独无所履，则其所以为履之道者，行其素所愿而已。君子之道，所以多变而不同者，以物至之不齐也，如不与物遇，则君子行愿而已矣。

九二，“履道坦坦，幽人贞吉”。他解释说：

九二之用大矣，不见于二，而见于三。三之所以能视者，假吾目也；所以能履者，附吾足也。有目不自以为明，有足不自以为行者，使六三得坦途而安履之，岂非才全德厚、隐约而不愠者欤！故曰幽人贞吉。

六三，“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君”。他解释说：

眇者之视，跛者之履，岂其自能哉？必将有待于人而后能。故言跛眇者，以明六三之无能而待于二也。二，虎也，所以为吾用而不吾咥者，凡以为乾也。六三不知其眇而自有其明，不量其跛而自与其行，以虎为畏已，而去乾以自用，虎见六三而不见乾焉，斯咥之矣。九二有之而不居，故为幽人。六三无之而自矜，故为武人。武人见人之畏已，而不知人之畏其君，是以有为君之志也。

九四，“履虎尾。愬愬，终吉。”他解释说：

愬愬，惧也。九二之刚，用于六三，故三虽阴而九二之虎在焉，则三亦虎矣。虽

然，非诚虎也。三为乾用，而二辅之，四履其上，可无惧乎？及其去乾以自用，而九二叛之，则向之所以为虎者亡矣，故始惧终吉。以九四之终吉，知六三之衰也。六三之衰，则九四之志得行矣。

九五，“夬履，贞厉”。他解释说：

九二之刚，不可以刚胜也，惟六三为能用之。九五不付之于三，而自以其刚决物，以此为履，危道也。夫三与五之相离也，岂独三之祸哉！虽五亦不能无危，其所以犹得为正者，以其位君也。

上九，“视履考祥，其旋元吉。”他解释说：

三与五，其始合而成功，其后离而为凶，至于上九，历见之矣。故视其所履，考其祸福之祥，知二者之不可一日相离也，而复其旧，则元吉旋复也。（卷一）

苏轼对履卦六爻散而有为的行为方式作了具体的考查，赞美初九、九二，谴责六三、九五。初九之所以值得赞美，是因为能在独无所履的情况下行其素愿，保持了人格的完整，既是一种旷达，也是一种执著。九二对于维护整体的和谐稳定起了关键性的作用，是个有功之臣，但却有功而不居，甘为人梯，其才全德厚、隐约而不愠的品德更是值得赞美。至于六三，眇而又跛，既不能视，又不能行，仅仅因为暂时处于有利的时位，上有乾之相应，下有九二之鼎力相助，得到了整体力量的支持，故眇能视，跛能履，履虎尾而不见咥。但是六三对此毫无认识，愚而好自用，贱而好自专，贪天之功以为已有，终于众叛亲离，为虎所咥，自取其咎。九五居于帝位，是最高的决策者，承担着维护整体的重大责任，在履卦之时，本应认清形势，无心顺应，假手六三之柔以用九二之刚，作出正确的战略决策，但却刚愎自用，以刚决物，把整个组织系统引入危道，从而也使自己的帝位岌岌可危。苏轼认为，六三、九五行为的失误固然要受到谴责，但不是一个道德问题，而是一个认识问题。他曾指出：“爻者言乎变。夫爻亦未尝无小大，而独以险易言者，明不在乎爻而在乎所适也。同是人也，而贤于此，愚于彼，所适之不同也如此”。所适就是人所遭遇的具体的处境。处境是不断变换的，同是一个人，在此处境下采取了适当的对策而为贤，换了一个处境采取了不适当的对策而为愚，因而贤愚并非一成不变，错误是通过人的主观努力使之转化为正确的。履卦上九就是致力于这种转化的典型的例证。上九处于履卦之终，亲身经历了由三与五的错误行为所导致的凶灾，怀着沉痛的心情总结失败的教训，终于认识到三与五不可一日相离的自然之理，于是调整自己的行为，由错误转化为正确，从而获得了元吉。

由此可以看出，苏轼解《易》所展示的义理内涵虽以心性之学为重点，但也与经世之学相通。苏轼并不是如同庄子的那种隐士类型的人物，他一直生活于政治漩涡的中心，始终未能忘怀政治。他就像履之上九那样，对历次改革运动的失败以及波谲云诡、此起彼伏的党争进行冷静的反思，企图找到一个可以见出成效的拨乱反正之道。因此，在他的易学中，心性之学与经世之学是融为一体的，内圣必通向外王，蕴含着极为丰富的内容。值得注意的是，他的这些思想都是通过六十四卦的卦爻结构形式表现出来的，如果不了解他对卦爻结构的独特的看法，也就很难了解他的思想。

苏轼反复强调卦与爻之不同，卦以言其性，爻以言其情。性者卦之大全，统而论之，得其所齐，则六爻之义，未有不贯者。情者性之动，卦散而为爻，别而观之，随其所适之险易，

而爻无完辞。这么说来，通过卦爻结构以明易理，究竟是由卦而爻，还是由爻而卦呢？苏轼认为，由于易为逆数，应该重视对爻的研究，由爻而卦，据其末而反求其本。他在《说卦传》中指出：

断竹为箛，窍而吹之，唱和往来之变，清浊缓急之节，师旷不能尽也。反而求之，有五音十二律而已。五音十二律之初，有喤然者而已。喤然者之初，有寂然者而已。古之作乐者，其必立于寂然者之中乎！是以自性命而言之，则以顺为往，以逆为来。故曰数往者顺，知来者逆。六十四卦、三百八十四爻，皆据其末而反求其本者也，故易逆数也。（卷九）

所谓寂然者即性，性不可见，而只能见夫性之效，即表现于外的可以看得见的行为，也就是情。情交于事物之域而尽得丧吉凶之变，由此而构成现实生活林林总总复杂纷纭的图景。爻以言其情，对爻的研究也就是对现实生活本身的研究，对人的行为方式的研究。人的行为方式有的正确，有的错误，有的宏通，有的不宏通，决定于其所发之情能否反而直其性以至于命，故必逆而上之，由爻而卦，据其末而反求其本，以把握人所本有的性命之理。苏轼根据这个解《易》的思路，成功地把卦爻结构改造成表现其易学思想的合适的工具，充分地显示了义理派易学的特色。

### 三、苏轼的文化价值理想

苏轼的文化价值理想本于易学的普遍原理，追求天与人的整体和谐。这是由易学传统世代相承长期凝聚而成的理想，并且由易学传统朝外横向辐射，成为中华民族精神生活各个领域的理想。历代的易学家莫不有此理想，许多并非易学家的思想家、政治家、史学家乃至文学家，也都自觉或不自觉地抱有这种理想。因而苏轼的文化价值理想带有很大的共性，与绝大多数人相通，也与当时的一些与他的政治见解、学术观点完全相左的人如王安石、程颐、司马光等人相通。但是，苏轼也有自己的鲜明的个性。他把自己的独一无二的生活经验以及对时代的特殊的感受纳入此理想之中，使之充实丰满，有血有肉，成为自己毕生真诚追求的一个对象，一个永不衰竭的精神原动力。他的这个鲜明的个性已为陆游所敏锐地感觉到了，称之为“自汉以来，未见此奇特”。这种共性与个性的统一，就是理学家所常说的“理一分殊”、“万殊一理”。理学家的文化价值理想也是共性与个性的统一，与苏轼同样，既有异中之同，又有同中之异，个性也是颇为鲜明的。但是，在如何处理共性与个性的关系问题上，苏轼与理学家的关注点却有着十分微妙而且意味深长的分歧。一般说来，理学家把共性置于个性之上，认为共性先于个性，同比异重要，因而他们的思路是由理一而分殊，然后使分殊从属于理一。苏轼则持相反的看法，认为抽象之共性不可见，可见者皆为具体的个性，强调异比同更重要，主张据其末而反求其本，由分殊而理一。他在《东坡易传》中曾反复阐述这种尊重个性、尊重差异的思想。比如他在睽卦注中指出：“同而异，晏平仲所谓和也”。和就是和谐，春秋时的晏婴早就提出了和谐的理想。和必包含同与异两个对立的方面，而以异为前提。排斥异的同是简单的等同，并不是和。睽卦䷥兑下离上，兑为少女，离为中女，兑为泽，离为火。彖曰：“睽，火动而上，泽动而下，二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉”。苏轼解释说：



有同而后有睽，同而非其情，睽之所由生也。说之丽明，柔之应刚，可谓同矣，然而不可大事者，以二女之志不同也。人苟惟同之知，若是必睽。人苟知睽之足以有为，若是必同。是以自其同者言之，则二女同居而志不同，故其吉也小。自其睽而同者言之，则天地睽而其事同，故其用也大。

初九。“悔亡。丧马，勿逐自复；见恶人，无咎”。苏轼解释说：

睽之不相应者，惟九与四也。初欲适四，而四拒之，悔也。四之拒我，逸马也，恶人也。四往无所适，无归之马也。马逸而无归，其势自复，马复则悔亡矣。人惟好同而恶异，是以为睽。故美者未必婉，恶者未必狠，从我而来者未必忠，拒我而逸者未必贰。以其难致而舍之，则从我者皆吾疾也，是相率而入于咎尔，故见恶人所以辟咎也。

上九，“睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧。匪寇婚媾，往遇雨则吉”。苏轼解释说：

上九之所见者，六三也。豕非其配，负涂之豕也，载非其人，载鬼之车也，是以张弧而待之。既而察之曰，是其所居者不得已，非与寇为媾者也，是以说弧而纳之，阴阳和而雨也。天下所以睽而不合者，以我求之详也。夫苟求之详，则孰为不可疑者？今六三之罪，犹且释之，群疑之亡也，不亦宜哉！（卷四）

睽是乖违，即事物的两个对立的方面相反而不相成，产生了对抗性的冲突。苏轼认为，睽是由于人们好同而恶异，片面地追求排斥异的同而引起的。同与异是相对而言的，有同必有异，异必生于同。“方本异也，而以类故聚，此同之生于异也。物群则其势不得不分，此异之生于同也”。（卷七）至于比较二者的轻重本末，则是“物之不齐，物之情也”。个性的差异是事物的根本，异比同更重要。因此，如果人们只知简单的等同，不顾事物的根本，追求无个性的共性，必然引起乖违，造成天下睽而不合、动乱冲突的恶果。反之，如果尊重个性，尊重差异，知睽之足以有为，不好同而恶异，则由此而达到的同，谓之诚同，其用也大。这是一个认识的过程，也是一种行为方式的自由的选择，吉凶得丧由此而生焉。睽之初九、上九开始是选择了好同而恶异，是以为睽，后来通过切身的体验，改变了行为方式，选择了由睽而合，于是把冲突转化为和谐，无咎而吉。初九捐弃前嫌，主动接纳与己对立的恶人，避免了矛盾的激化。上九消除了因猜疑而产生的敌意，认识到六三并非与寇仇为媾，从而阴阳和畅而得吉。初九之无咎，上九之得吉，是在“交于事物之域，而尽得丧吉凶之变”，以自我的实际的感受为基础，进行了不懈的追求而后得到的。就其无咎而吉而言，是趋于共同的理想，但此理想却带有鲜明的个性特色，或者说就是个性的本身。人莫不有性，性必发而为情，当情为物所蔽而处于不理想的状态，就会反而直其性，自觉地去追求情与性合、性与道合的理想。每个人都有自己的理想，人千差万别，理想也是千差万别的，所谓共同的理想实即寓于此千差万别之中，只有当每个人都实现了自己的理想，这才由分殊而达于理一。因而理想并非外在的强加，而是植根于每个人的内在的本性，是人所固有的一种精神原动力。苏轼根据这个思想进行了广泛的探讨，在政治上反对专制而主张宽容，在文化上反对一元而主张多元，总的精神是企图扭转当时流行的以共性压抑个性的做法，反对好同而恶异，主张存异以求同，倡导一种尊重个性、尊重差异的自由的风尚。

苏轼以易理为据，对和谐的理想作了哲学的论证。他在乾卦注中指出：“阴阳和而物生曰嘉”。嘉之会为亨。《文言》曰：“嘉会足以合礼，利物足以和义”。苏轼解释说：“礼非亨则偏滞而不合，义非利则惨澌而不和”。这是认为，阴阳和则嘉美会萃，万物亨通，礼若不以万物亨通为基础，则偏滞而不合；物得其宜，各有其情，情以为利，义若不利于此物之情，则惨澌而不和。苏轼的这个解释乃秉承其父苏洵的旧说，代表了蜀学的一贯的思想，朱熹特别不满蜀学对“利物足以和义”的解释，但自己也感到极大的困惑。朱熹曾说：

“利物足以和义”，此数句最难看。

伊川说“利物足以和义”，觉见他说得糊涂。如何唤做和合于义？

苏氏（老苏）说到“利者义之和”，却说义惨杀而不和，不可徒义，须着些利则和。如此，则义是一物，利又是一物；义是苦物，恐人嫌，须着些利令甜，此不知义之言也。义中自有利，使人而皆义，则不遗其亲，不后其君，自无不利，非和而何？（《朱子语类》卷六十八）

义是社会群体的行为规范，带有共性，利是个体所追求的功利目的，带有个性，理学与蜀学都希望把二者结合起来，使之达于和谐的理想，但是处理的方法思路却很不一样。朱熹把群体的共性置于首位，认为义中自有利，利自义中来，个体应从属于群体。蜀学则把个体的功利置于首位，认为个体与群体常常发生矛盾，不合乎利之义是个苦物，只有当义能满足个体的功利的需要，由苦物变为甜物，社会才能和合。照苏轼看来，所谓和合，乃天地万物之情，也就是每个作为个体的人所本有之情。情者诚而无伪，诚者纯属自然而不矫揉造作，发自内心而乐之，好善如好色，恶恶如恶臭。礼义虽是一种外在的行为规范，自本而观之，则皆出于人情，本于刚柔相济、阴阳协调之和合。因而人之履行礼义是一种发自内心而乐之的自然追求，通过此种追求满足了个体的和合的需要，同时也使社会群体的人际关系达于和合。如果过分地强调群体的共性而不尊重个体自身对和合的需要，把礼义当作神圣的教条强制人去履行，使之由自律变为他律，那么这种礼义就会偏滞而不合，惨澌而和，异化为一种压迫人的手段，而非人情之所乐。

苏轼曾依据郭象解庄所阐发之独化的思想，反复强调万物自生自成，皆其自然，莫或使之。由于万物自生自成必以阴阳和合为前提，所以阴与阳必然是互相追求，阴必从阳，阳必从阴，犹如云从龙，风从虎，无故而相从，是一种为阴阳之本性所驱使向对方寻求互补的自然的需要，否则，自我将无以实现其生成。他注中孚之九二“鸣鹤在阴，其子和之”云：“鸣鹤而子和者天也，未有能使之者也”。注谦之六二“鸣谦，贞吉”云：“雄鸣则雌应，故易以阴阳唱和，寄之于鸣。……鸣以言其和于三，贞以见其出于性也”。关于贞，他在《系辞》注中解释说：“贞，正也，一也。老子曰：王侯得一以为天下贞。夫贞之于天下也，岂求胜之哉！故胜者贞之衰也，有胜必有负，而吉凶生矣”。谦之六二为阴，贞于其性，而求和于九三之阳，故能阴阳唱和，使六二与九三共达于和合。习坎之六爻则相反，不贞于其性而求争胜。苏轼注习坎之初六云：“六爻皆以险为心者也。夫苟以险为心，则大者不能容小者不能忠，无适而非寇也”。以险为心的后果是彼此猜忌，互为寇仇，不仅破坏了整体的和谐，自身也受到了伤害。因此，和谐的理想能否实现，决定于行为主体在所适之境遇中究竟是以险为心而争胜还是贞于其性以求和。这是行为主体的一种自由的选择，隘且陋者选择前者而为小人，见远知大者选择后者而为君子。他注升之六四云：“今六四下为三之所升，而上不为五之所纳，此人

情必争之际也，然且不争，而虚邑以待之，非仁人其孰能为此！”因此，苏轼虽然反对冲突而提倡和谐，但却不赞成用强制的手段来平息冲突，即令小人主动地挑起冲突，发动暴乱，君子也应该居之以至静，以一种广大的胸怀宽容之，不与小人争胜，而使冲突消灭于无形。他注既济之六二“妇丧其茀，勿逐，七日得”云：

安乐之世，人不思乱，而小人开之。开之有端，必始于争。争则动，动则无所不至。君子居之以至静，授之以广大，虽有好乱乐祸之人，欲开其端，而人莫之予，盖未尝不旋踵而败也。既济爻爻皆有应。六二、六四居二阳之间，在可疑之地，寇之所谋。而六二居中，九五之配也，或者欲间之，故窃其茀。茀者妇之蔽也。妇丧其茀，其夫必怒而求之。求未必得，而妇先见疑，近其妇者先见诘，怨怒并生，而忧患之至，不可以胜防矣。故凡窃吾茀者，利在于吾之逐之也，吾恬而不逐，上下晏然，非盗者各安其位，而盗者败矣。故曰勿逐，七日得。（卷六）

他在泰卦注中指出：

阳始于复而至于泰，泰而后为大壮，大壮而后为夬。泰之世，不若大壮与夬之世，小人愈衰而君子愈盛也。然而圣人独安夫泰者，以为世之小人不可胜尽，必欲迫而逐之，使之穷而无归，其势必至于争，争则胜负之势未有决焉，故独安夫泰，使君子居中常制其命，而小人在外不为无措，然后君子之患无由而起。此泰之所以为最安也。（卷二）

苏轼认为，关于君子小人之辨，并非界限分明，一成不变。比如人之所以为盗，根本原因在于衣食不足。如果衣食不足，不能保证农夫市人不变为盗。反之，如果衣食既足，盗也可以重新变为农夫市人。同是一个人在不同的境遇下，贤于此者为君子，愚于彼者为小人。一个人之所以有不正之行，必有其不得已的原因。基于这种认识，苏轼反复强调，应该用一种宽容的精神来处理社会的各种人际关系，把异己者的存在看作是天然合理的，不可好同恶异，求全责备，强迫天下之人都来随从自己。他在随卦注中指出：

大时不齐，故随之世容有不随者也。责天下以人人随己而咎其贞者，此天下所以不悦也。（卷二）

在无妄卦注中指出：

善为天下者，不求其必然，求其必然，乃至于尽丧。无妄者，驱人而内之正也。君子之于正，亦全其大而已矣。全其大有道，不必乎其小，而其大斯全矣。……无妄之世而有疾焉，是大正之世而未免乎小不正也。天下之有小不正，是养其大正也，乌可药哉？以无妄为药，是以至正而毒天下，天下其谁安之？故曰无妄之药，不可试也。（卷三）

在鼎卦注中指出：

圣人之于人也，责其身不问其所从，论其今不考其素。苟骖且角，犁牛之子可也。鼎虽以出否为利，而择之太详，求之太备，天下无完人。（卷五）

就理想的层面而言，苏轼追求一种诚同的境界。所谓诚同，就是社会的各个成员本于自己的性情，真而无伪，循理无私，根据对阴阳和合之易理的实际的体会，相互信赖，团结合

作,不依赖外在的强制手段而以内在的诚心求同为基础所共同创造的一种社会整体的和谐。但是,就现实的层面而言,苏轼清醒地看到,有聚必有党,有党必有争,社会群体中的相互斗争、彼此倾轧是一个不可避免的现象。这种理想与现实的背离使得他焦虑不安,忧心如焚,毕生都在苦苦地探索一种解脱之道,企图在二者之间找到一个行之有效的结合点。由于他对理想的追求表现得真诚而执着,所以人们往往称之为浪漫的理想主义者。另一方面,由于他历经坎坷,备受折磨,对充满于现实生活中的斗争倾轧有着切身的感受,所以又表现为一个清醒的现实主义者。从深层的心态来看,苏轼的易学实际上就是以理想与现实、和谐与斗争的关系为主题而展开的。也许他并没有真正找到二者之间的结合点,但是他在探索过程中所迸发的那些思想的闪光、人格的魅力、追求的意向以及理论的困惑至今仍然熠熠生辉,启发后人去作进一步的探索。我们且以他对萃卦与噬嗑卦的解释为例,说明他对现实层面的剖析。萃卦䷬坤下兑上,萃者聚也,即社会成员由个体聚集而为群体。苏轼解释说:

易曰:方以类聚,物以群分。有聚必有党,有党必有争,故萃者争之大也。盖取其爻而观之,五能萃二,四能萃初;近四而无应,则四能萃三;近五而无应,则五能萃上;此岂非其交争之际也哉!(卷五)

五与二相聚而成党,四与初相聚而所党,三与四相聚而成党,上与五相聚而成党,四党之间的关系,犬牙相错,纵横捭阖,各欲以其不正争非其有,因而是一个利益交争的领域。初六之所应者为九四。六三始以无应而萃于四,终以四之有应,咨嗟而去之,始信而终叛,是一种苟合之聚,故六三之象曰萃如嗟如。萃有四阴,而九四分其二,非其位而有聚物之权,为九五之所忌,非大吉则有咎。九五以位为心,不能容忍九四之夺权,存位以忌四,其志不光,仅得无咎。上六近五而无应,被迫与五相聚,而又不安其位,因而自怨自艾,嗟叹哭泣。由此看来,当人们聚集为群体之时,并不呈现为一种理想的和谐,而是一幅令人心烦意乱的相互争夺、彼此伤害的景象。

噬嗑卦䷔震下离上,象征颐中有物,梗塞不通,必相噬而后合。苏轼解释说:

噬嗑之时,噬非类而居其间者也,阳欲噬阴以合乎阳,阴欲噬阳以合乎阴。

居噬嗑之时,六爻未有不以噬为事者也。自二与五,反覆相噬,犹能戒以相存也。惟初与上,内噬三阴,而莫或噬之,贪得而不戒,故始于小过,终于大咎。

九四居二阴之间,六五居二阳之间,皆处争地而致交噬者也。夫不能以德相怀,而以相噬为志者,惟常有敌以致其噬,则可以少安。苟敌亡矣,噬将无所施,不几于自噬乎?由此观之,无德而相噬者,以有敌为福矣。九四噬乾肺得金矢,六五噬乾肉得黄金。九四之难噬,是六三、六五之得也。六五之难噬,是九四、上九之得也。得之为言,犹曰赖此在云尔,利艰贞吉,贞厉无咎,皆未可以安居而享福也。(卷三)

在一个社会群体中,由于个性之不同,差异之存在,人与人之间的矛盾冲突是一个普遍的现象。至于如何解决这种矛盾冲突,使之达于整合,则有两种不同的价值取向,一种是“以德相怀”,另一种是“以相噬为志”。以德相怀者,尊重个性,尊重差异,胸襟广大,态度宽容,追求一种真而不伪的诚同。苏轼认为,通过这种方式来整合,可以安居而享福,而不依赖有敌而后存。以相噬为志者则不然,否定个性,否定差异,把所有“非其类而居其间”的异己分子都当作敌人,采用残酷斗争、无情打击的方式予以消灭。由于“阳欲噬阴以合乎阳,

阴欲噬阳以合乎阴”，阴阳各自以对方为敌而力量又不足以消灭对方，这就维持了一种力量的均势，形成了一种以相互之间的敌意为基础的平衡依存关系，自身的存在必须依赖于敌人的存在。如果把敌人统统消灭了，再也找不到一个可以残酷斗争、无情打击的对象，就会破坏这种平衡依存关系而“自噬”，即自己残杀自己，自己与自己为敌。因此，为了使社会不致于灭绝，以相噬为志者也不得不违反初衷去肯定个性，肯定差异，依赖于敌人的存在而维持自身的存在。通过这种方式也可以使社会达于整合，但是由此而整合的社会充满了敌意，成为一个进行你死我活的激烈斗争的战场，“未可以安居而享福”，不是人们可以怡然自得生活于其中的舒适和美的家园。就阴阳二者之间的关系而言，除了有彼此斗争的一面以外，还有相辅相成的一面。“阴阳和而物生曰嘉”。为了使社会达于整合，为什么人们不抛弃那种以相噬为志的做法，转而采用以德为怀的方式，来谋划一种和谐的、自由的、舒畅的社会发展的前景，使得社会领域的各种人际关系能够像天地万物那样调适畅达、嘉美会萃呢？这就是苏轼剖析噬嗑卦时所欲解答的一个根本问题。

就理想的层面而言，苏轼认为，社会成员由个体聚集而为群体，应以有所不同为同，从我者纳之，不从者付之，根据各人的自由选择，本于至情不期而聚，达到一种诚同的境界。同人卦䷌离下乾上，彖曰：“同人于野，亨。利涉大川，乾行也”。苏轼解释说：

野者无求之地也。立于求之地，则凡从我者，皆诚同也。彼非诚同，而能从我于野哉？同人而不得其诚同，可谓同人乎？故天与人同，物之能同于天者盖寡矣。天非求同于物，非求不同于物也。立乎上，而天下之能同者自至焉，其不能者不至也。至者非我援之，不至者非我拒之，不拒不援，是以得其诚同，而可以涉川也。故曰“同人于野，亨。利涉大川，乾行也”。苟不得其诚同，与之居安则合，与之涉川则溃矣。涉川而不溃者，诚同也。（卷二）

苏轼认为，同人之六二与九五是诚同的范例。六二欲同于九五，九五亦欲同于六二，开始因九三、九四以武力相阻隔而未能如愿，号咷哭泣，后来由于二人同心，忠贞不渝，终于克服了障碍而结为一体，破涕为笑。其所以如此，是因为“阴阳不同而为同人”，“君子出处语默不同而为同人”，六二为阴，九五为阳，合之则两美，离之则两伤，必然是互相追求，其心诚同，虽有坚强之物，也不能阻隔。这种诚同本于阴阳双方的内在的本性，既尊重了各自不同的个性，又形成了协调并济的互补的结构，所以是一种理想的境界。

苏轼站在这种理想的高度来观察政治问题，提出一系列光辉的思想。关于君臣关系，苏轼认为，君为阳，臣为阴，只有当阴阳之势保持一种均衡状态，才能协调并济，相辅相成。如果君主骄侈，蔑视臣下，刚愎自用，专制独裁，造成阳盛而阴衰的局面，就会破坏政治上的均衡和谐而产生祸乱。他在大过卦注中指出：

过之为言，偏盛而不均之谓也。故大过者，君骄而无臣之世也。易之所贵者，贵乎阳之能御阴，不贵乎阳之凌阴而蔑之也。人徒知阴之过乎阳之为祸也，岂知夫阳之过乎阴之不为福也哉！立阴以养阳也，立臣以卫君也。阴衰则阳失其养，臣弱则君弃其卫，故曰大过，大者过也。（卷三）

关于君民关系，苏轼认为，君主应该视民如已，惠之以心，“乘天下之至顺而行于人之所悦”，“为无穷之教，保无疆之民”。在涣散之世，民无常主，此时应以仁德宽厚广系天下之心，听任民众的选择，赢得民众的信赖，而不可动用武力去争夺民众。涣卦䷺坎下巽上，象征社

会由治而乱，进入涣散之世。苏轼解释说：

世之方治也，如大川安流而就下，及其乱也，溃溢四出而不可止。水非乐为此，盖必有逆其性者。泛溢而不已，逆之者必衰，其性必复，水将自择其所安而归焉。古之善治者，未尝与民争，而听其自择，然后从而导之。涣之为言，天下流离涣散而不安其居。此宜经营四方之不暇，而其象曰王假有庙，其象曰先王以享于帝立庙，何也？曰：犯难而争民者，民之所疾也，处危而不偷者，众之所恃也，先王居涣散之中，安然不争，而自为长久之计，宗庙既立，享帝之位定，而天下之心始有所系矣。（卷六）

儒家曾说，得民心者得天下，失民心者失天下。道家曾说，圣人无常心，以百姓之心为心。这都属于民本思想的范畴。苏轼继承了这种思想，进一步提出，“古之善治者，未尝与民争，而听其自择”。自择即由民众自己来选择。这就超出了民本思想而接近于民主思想了。

屯卦䷂震下坎上，坤交于乾而成坎，乾交于坤而成震，刚柔始交而难人生，象征屯难之世，社会处于无序状态，利于建立诸侯，经纶天下。苏轼对六爻的关系作了详尽的分析：

初九以贵下贱，有君之德而无其位，故盘桓居贞，以待其自至。惟其无位，故有从者，有不从者。夫不从者，彼各有所为贞也。初九不争以成其贞，故利建侯，以明不专利而争民也。民不从吾，而从吾所建，犹从吾耳。

势可以得民从而君之者，初九是也。因其有民，从而建之，使牧其民者，九五也是也。苟不可得而强求焉，非徒不得而已，后必有患。六三非阳也，而居于阳，无其德而有求民之心，将以求上六之阴，譬犹无虞而以即鹿，鹿不可得，而徒有入林之劳。

屯无正主，惟下之者为得民。九五居上而专于应，则其泽施于二而已。夫大者患不广博，小者患不贞一。故专于应，为二则吉，为五则凶。（卷一）

王弼在《周易注》中解释此卦时，从民本思想出发，强调屯难之世，阴求于阳，弱者不能自济，必依于强，人民迫切需要一个君主来领导他们。就作为强者的君主方面而言，“安民在正”，“弘正在谦”，“以贵下贱”，“应民所求”，这都是一些必须具备的品德。如果不具备这些品德，也就不能大得民心。苏轼解释此卦的着眼点与王弼不同，强调人民“各有所为贞”，贞一于其本身固有的性命之情，具有独立自主的意识，是一个可以进行自由选择的主体，因而在屯难之世，尽管初九以贵下贱，有君之德，人民仍然本于自己的主体意识，有从者，也有不从者。在这种情况下，作为强者的君主唯一正确的做法应该是，尊重人民的主体意识，听任人民的自由的选择，“盘桓居贞，以待其自至”，决不可凭借手中所掌握的武力权势强迫人民来服从自己。当年郭象曾依据庄子的思想区分了两种不同的政治，一种是“无心而付之天下”，这是合乎民心的理想的政治，另一种是“有心而使天下从己”，这是为人民所厌恶的专制独裁的政治。苏轼以庄解《易》，根据自己一贯坚持的尊重个性、尊重差异的主张，把这种民本思想转化为一种民主思想，认为实现“无心而付之天下”的政治理想，关键在于承认人民是政治的主体，应该“听其自择”，“待其自至”，由人民自己来选择君主。

苏轼在文化上反对一元而主张多元，也是从这种尊重个性、尊重差异的思想自然引申而来的。他在《答张文潜书》中指出：

文字之衰，未有如今日者也！其源实出于王氏（王安石）。王氏之文，未必不善也，而患在于好使人同己。自孔子不能使人同，颜渊之仁，子路之勇，不能以相移。而王氏欲以其学同天下。地之美者，同于生物，不同于所生。惟荒瘠斥鹵之地，弥望皆黄茅白苇，此则王氏之同也。（《经进东坡文集事略》卷四十五）

朱熹站在理学家的立场评论苏轼的这个思想指出：

东坡云：“荆公之学，未尝不善，只是不合要人同己”。此皆说得未是。若荆公之学是，使人人同己，俱入于是，何不可之有？今却说“未尝不善，而不合要人同”，成何说话！若使弥望者黍稷，都无稂莠，亦何不可？只为荆公之学自有未是处耳。（《朱子语类》卷一百三十）

朱熹的这个看法也自有其易学理论的依据，但在处理同与异的关系上表现出另一种思路，与苏轼迥然不同。朱熹着眼于理一，苏轼着眼于分殊。朱熹解释睽卦，认为“皆言始异终同之理”。“在人则出处语默虽不同，而同归于理；讲论文字为说不同，而同于求合义理；立朝论事所见不同，而同于忠君”。“盖其趋则同，而所以为同则异”。“理一分殊，是理之自然如此，这处又就人事之异上说。盖君子有同处，有异处，如所谓周而不比，群而不党，是也”。（见《语类》卷七十二）朱熹并不反对异，但强调理之同者比异重要。苏轼却持相反的看法，认为异比同重要，“人苟惟同之知，若是必睽。人苟知睽之足以有为，若是必同”。苏轼并不反对同，但强调只有尊重个性、尊重差异，才能达到一种诚同。由于他们两人的易学思路互不相同，所以对文化问题的看法也不一样。朱熹希望文化归于一元，“若荆公之学是，使人人同己，俱入于是，何不可之有”？若荆公之学自有未是处，则应另立一止于至善之学取而代之，使人人同己而归于一元。因此，宋代的理学从周敦颐开始，一直是朝着建立一个止于至善之学的目标而努力。苏轼对这种一元化的目标丝毫不感兴趣，而只是追求文化上的多元，反对当时流行的好同而恶异的学风。他在《与杨元素书》中曾说：“昔之君子，惟荆（王安石）是师。今之君子，惟温（司马光）是随。所随不同，其为随一也。老弟与温，相知至深，始终无间，然多不随耳”。（《东坡续集》卷六）在宋代的中央集权君主专制的体制下，苏轼由于始终坚持自己的独立的个性，自由的思想，不苟同，不盲从，虽然吃够了苦头，受尽了折磨，但仍然至死不悔，引以自豪。他的这种文化价值理想也是依据于易理的，代表了宋代易学的另一种发展方向，后来赢得了与理学家性格不相同的另一种类型的知识分子的喜爱，成为他们的安身立命之道。

## 第四节 太虚御气

### ——张载气学派

张载的学术思想经历了几次大的转折，而最后归宗于《周易》，正是由于通过对《周易》的潜心研究，创建了一个完整的易学体系，所以才奠定了他在理学中的不可动摇的地位。《宋史·道学传》记载：

张载字子厚，长安人。少喜谈兵，至欲结客取洮西之地。年二十一，以书谒范仲淹，一见知其远器，乃警之曰：“儒者自有名教可乐，何事于兵。”因劝读《中

庸》。载读其书，犹以为未足，又访诸释老，累年究极其说，知无所得，反而求之六经。尝坐虎皮讲《易》京师，听从者甚众。

其学尊礼贵德，乐天安命，以《易》为宗，以《中庸》为体，以孔孟为法。

张载的易学著作除了早年写成的《横渠易说》以外，还包括晚年写成的《正蒙》。王夫之在《张子正蒙注·序论》中指出，张载的全部的哲学思想都是以《周易》为依据建立起来的，其《正蒙》“揭阴阳之固有，屈伸之必然”，“上承孔孟之志，下救来兹之失”，皆本于易学的基本原理。他说：

张子之学，无非《易》也，即无非《诗》之志，《书》之事，《礼》之节，《乐》之和，《春秋》之大法也，《论》、《孟》之要归也。……而张子言无非《易》，立天立地立人，反经研几，精义存神，以纲维三才，贞生而安死，则往圣之传，非张子其孰与归！

张载青年时期，开始是关心边防军事，以功句自许，追求攘患保民的外王事业，热衷于经世之学的研究。范仲淹一见知其远器，劝他读《中庸》去探索名教之乐，于是张载的学术思想发生了一次根本性的转折，由追求外王事业转向于追求内圣修养，由经世之学转向于心性之学。《中庸》是儒家的经典，其中所说的“天命之谓性，率性之谓道”，是儒家关于心性之学的基本命题，但是张载读了以后，却感到不能满足，不访诸释老，企图改换门庭从佛道二教中寻找有关心性修养的学问。这是张载的学术思想所发生的第二次的转折。经过多年的研究，究极其说，对佛道二教的心性之学有了全面深入的了解，但是毫无收获，不能解答自己所关心的名教之乐的问题，于是又回到儒家的立场上来，反而求之六经，终于在《周易》中找到了答案。这第三次的转折既是张载的思想探索的最后的归宿，也是他的学术研究的真正的起点。吕大临《横渠先生行状》记载：“先生嘉祐二年登进士第”。此时张载三十八岁，在京师开封主讲《周易》约在此时，表明他的思想已经成熟，形成了一个“以《易》为宗，以《中庸》为体”的理论框架，以后的工作就是去进一步的丰富和完善了。

张载的这种学术经历，曲折坎坷，绕了一个圆圈，有似于黑格尔所说的正、反、合的三个阶段。依据儒家的经典来探索名教之乐，这是正题。离开儒家的经典而访诸释老，这是反题。最后又回到儒家的经典，感到“吾道自足，何事旁求”，使探索取得成功，这是合题。其中第二阶段的反题最为重要，如果没有反题，就没有合题，同时也就形成不了理学。北宋五子的理学思想都是经历了这三个阶段而后才形成的，无一例外。程颐在《明道先生行状》中指出：“先生为学，自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。未知其要，泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸六经而后得之。”这和张载的经历是完全一样的。

理学家的这种曲折的经历以浓缩的形式反映了儒学自先秦以迄于宋代的历史发展的基本线索，蕴含着理学产生的秘密，我们可以从中提出一系列的问题来追问。第一，就儒家的名教理想而言，早在先秦时期就已经由孔孟勾勒了一个完整的轮廓，并且写成白纸黑字凝结而为经典，为什么理学家认真钻研了这些经典却普遍地感到不能满足，抓不住要领？究竟孔孟儒学存在着哪些缺陷不能满足他们的需要？第二，就意识形态方面而言，既然理学家一开始就认同于儒家的名教理想，明知佛道为异端，为什么他们一定要离经叛道，改换门庭，甘心去接受异端的洗礼？究竟佛道二教有哪些高于孔孟儒学的思想引起他们如此热情的关注？第三，从他们最终所创建的理学体系来看，一方面是纯粹不杂，继承了道统，同于孔孟儒学，另



一方面又增添了许多新的内容，“有六经之所未载，圣人之所不言”，异于孔孟儒学，那么，同的是什么？异的又是什么？为什么他们只有经过佛道思想多年的熏陶，反而求诸六经，才能恍然大悟，重新找到那业已失之交臂的道统？为什么在找到了道统以后，对佛道二教的态度，周敦颐、邵雍比较宽容，张载、二程则持严厉批判的立场，表现得很不相同？诸如此类的问题饶有兴味，也很难回答，弄清这些问题，有助于准确地把握理学的主题，全面地理解新儒学之“新”究竟新在何处的真正的含义，同时也可以依据他们给孔孟儒学所增添的理一分殊的新内容，来区分各人的个性，确定各人的理论特色。

理学家都是围绕着探索名教之乐这个核心问题而展开他们的学术活动的，这个核心问题贯穿于他们所经历的正、反、合三阶段的全过程。所谓名教，不仅是指儒家的一套以名为教的伦理思想和价值规范，主要是指一种政治伦理的制度，一种由长期的历史发展所形成的以儒学为主流的文化实体，也就是人人必须生活于其中的现实的社会。因而所谓名教之乐，也不仅是指对儒家思想的一种主观上的认同，一种局限于个人心理内省的精神境界，而主要是指对现实社会的认同，对文化实体中奉为人伦日用之常的价值理想的认同，强调把外在的价值理想转化为内在的人格追求，把社会的安乐幸福当作个人的安乐幸福。范仲淹的名言，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，对何为名教之乐作了很好的诠释。孔子所说的由“修己以敬”扩展到“修己以安百姓”，孟子所说的“亲亲而仁民，仁民而爱物”，也是对何为名教之乐的一种阐述。从这个界定来看，所谓名教之乐，实质上就是一种统一的内圣外王之道，心性之学与经世之学的有机的结合。如果人们对这一套学问不仅有理智的了解，而且有情感的满足，可以动我的心，怡我的情，养我的性，并且笃实践履，用以立身处事，成己成人，从中得到一种很高的精神享受，这就是名教之乐了。孔子反对那种脱离社会单纯追求个人之乐的隐士，孟子反对那种缺乏担当意识而与社会同流合污的乡原，这是通过反面的例证来为名教之乐定位。因此，所谓名教之乐，也就是儒家所倡导的一种安身立命之道，一种洋溢着人文关怀合理地处理个人与社会、内在与外在关系的积极进取的人生观。人生观是建立在世界观的基础之上的，必须有一整套的哲学思想为依托。孔孟把这种人生观提到天命论的哲学高度来进行论证，发展到《中庸》，就提炼成为三个经典性的命题：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。第一个命题讲世界观，第二个命题讲人生观，合起来就是有关内圣心性之学的全部内容。第三个命题是讲由内圣开出外王，由心性修养扩展到经世致用。这三个命题是紧密联系，不可分割的。儒家绝不满足于只讲内圣而不讲外王，始终是强调“博施于民而能济众”的外王事业是儒家所追求的最高理想。《大学》的三纲领，即“明明德”、“亲民”、“止于至善”，说的也是这个统一的内圣外王之道。先秦时期，杨墨两家曾向儒家的这种名教理想发起过挑战，杨朱为我，是向儒家的社会伦理挑战，墨翟兼爱，是向儒家的家族伦理挑战，但是，这种挑战的形势并不严峻，对儒学构不成什么威胁。直到汉魏以后，情况才发生了变化。在这个时期，佛道二教兴起，各自提出了一套系统的世界观和人生观征服了人心，于是儒学的地位就变得岌岌可危了。新儒学之所以要增添一些新的内容而有异于孔孟的儒学，就是为了回应佛道二教的挑战，把名教理想提到向上一路，重新作出哲学论证，理有固然，势所必至，不得不如此的。王夫之在《张子正蒙注》的序论中解释说：

特在孟子之世，杨墨虽盈天下，而儒者犹不屑曲吾道以证其邪，故可引而不发以需其自得。而自汉魏以降，儒者无所不淫，苟不挾其跃如之藏，则志之摇摇者，差之黍米而已背之霄壤矣，此《正蒙》之所由不得不异也。

照理学家看来，“周公没，圣人之道不行，孟轲死，圣人之学不传”，自孟子以后的千四百年的历史，学绝道丧，儒学的发展形成了严重的断层现象。王夫之的解释也是据此而立论的。这种看法虽然偏颇，却也道出了一部分历史的真相。就实际的历史情况而言，儒学的发展在此期间并没有中断，仍然是中国文化的主流，支配着人们的外在的生活，包括政治伦理典章制度以及行为规范诸多方面，只是在心性之学与经世之学的贯通协调上处理不当，畸轻畸重，失去平衡，破坏了统一的内圣外王之道，造成不应有的缺陷。人们为了从事礼法名教社会的建设，太忙碌于现实，关注外在的事功，而无暇转向内心，回复到自身，去从事心性之学的研究，以致在这个领域毫无建树，被佛道二教所占领，取代了儒学的地位，这确是一个不争的事实。

儒学的发展偏于外王而忽视内圣，是从汉代开始的。汉代的经学普遍地表现为一种外向型的现实主义的品格，缺乏高层次的理论兴趣，片面地强调通经的目的就是为了致用，所谓“以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以三百五篇当谏书”（皮锡瑞语）。在那个时代，儒学独尊的局面业已确立，幅员辽阔气魄雄浑的统一帝国有如旭日初升，正在大力地召唤经师们去经世致用，建功立业，人们的安身立命之道用不着退回到个人的内心世界中去寻找，而要在外在的现实世界的事功中寻找，在功名利禄中寻找。因此，尽管汉代的经学发展形成了一套庞大而严谨的章句之学的体系，却没有给人们提供一种可以作为精神支柱的世界观和人生观，也没有给人们启示一种下学而上达的成圣成贤之方。就这一点来说，蕴含于孔孟儒学中的许多关于塑造理想人格的重要内容确实是早在汉代就已经失传了。如果外在的现实世界是一个稳定的世界，一个可以通过现实的操作来进行调整的世界，儒学的这种缺陷还不致于显露出危机，动摇人们对儒学本身的信念。一当礼法名教社会产生了严重的异化，追求外在事功的道路被堵塞，迫使人们不得不退回到内心世界去寻找精神支柱，这才真正显露出危机，造成如同王夫之所说的那种“儒者无所不淫”的情况。既然儒者在儒学中找不到一个稳妥的安身立命之道，就只好改换门庭，去找异端思想来填补自己精神上的空虚了，这就使得他们的信念动摇，价值失落，人格发生了分裂。生活于安顺之世的经学大师马融就是一个典型的例证。《后汉书·马融传》记载：

永初二年，大将军邓鹭闻融名，召为舍人，非其好也，遂不应命，客于凉州武威、汉阳界中。会羌虏飙起，边方扰乱，米谷踊贵，自关以西，道殣相望。融既饥困，乃悔而叹息，谓其友人曰：“古人有言，左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为。所以然者，生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞，灭无赀之躯，殆非老庄所谓也。”故往应鹭召。

由于汉代经学忽视心性之学的研究，破坏了孔孟儒学中的统一的内圣外王之道，这就为尔后佛道二教的兴起准备了条件，实际上等于是自动地让出一片有关世界观和人生观的广阔的精神空间，以便佛道二教去自由地占领。从魏晋到隋唐这一段历史时期，佛道二教向儒学所发起的挑战，主要不是针对着经世之学，而是集中在心性之学的领域。佛道二教作为一种出世的宗教，本来就无意于从事什么外王事业，而只是关心如何通过心性修养来成佛成仙，如何遗弃社会人伦来追求个人的安乐幸福。因此，在与儒学互争雄长的斗争中，佛道二教并不存有把儒学完全取而代之的那种雄心壮志，只是企图分裂割据，做一方的诸侯，来占领心性之学的领域。历史证明，他们的这种乘虚而入的战略是成功的，后来逐渐形成的三教鼎立，确

实就是这样一种分裂割据的局面。儒学在佛道的咄咄逼人的攻势面前节节败退，所保留的阵地就只剩下经学了。这种经学大体上仍然沿袭汉代的那种传统模式，虽然可以为外在的社会秩序和行为准则提供经义上的依据，却不能给人们指出一条与佛道相抗衡的精神出路。唐代的儒者普遍地“出入于老释”，视为当然，蔚为风尚，就是由于儒学发展本身的这种缺陷所造成的。值得注意的是，他们并不认为这是对儒学的背叛，而是心悦诚服地承认佛道（主要是佛教）的理论比儒学高明，可以从中得到智慧的启迪，精神的享受，也能帮助他们去更好地读懂儒家的经典。刘禹锡表述他读《中庸》的感受就是一个典型的例证。他说：

曩予习《礼》之《中庸》，至“不勉而中，不思而得”，悚然知圣人之德，学以至于无学。然而斯言也，犹示行者以室庐之奥尔，求其径术而布武，未易得也。晚读佛书，见大雄念物之普，级宝山而梯之，高揭慧火，巧谕恶见，广疏便门，旁求邪径，其所证入，如舟沿川，未始念于前而日远矣，夫何勉而思之邪？是余知突奥于《中庸》，启键关于内典，会而归之，犹初心也。（《刘梦得集》卷七《赠别君素之人》）

刘禹锡的这种坦诚的表述具有很大的代表性，值得仔细玩味，是极为珍贵的思想史的资料，我们也可以据此来推想数百年后的北宋五子为什么要“出入于老释”的原因。比较起来，刘禹锡的感受大致相当于张载由正题转入反题时的感受，只是一直停留于反题阶段，乐而忘返，入而不出，未能由反题转入合题。就刘禹锡的“初心”而言，和张载一样，都是认同于儒家的名教理想。张载听从范仲淹的劝告，企图通过研读《中庸》来探索名教之乐，刘禹锡也是企图通过研读《中庸》来探索“圣人之德”。但是，读来读去，却是“以为未足”，“未知其要”，始终没有读懂。其所以如此，据刘禹锡的说法，是因为《中庸》虽然树立了一个“圣人之德”的理想目标，却没有指出一条登堂入室的具体途径，结果这个目标就变得高不可攀，使人望而生畏，产生一种震惊恐惧的“悚然”之感。这种感受是非常真实的，也是一种历史的证件，说明与佛教的那一套系统完备的心性之学相比，不仅汉唐经学存在着严重的缺陷，连孔孟儒学也是相形见绌了。在这种情况下，一些儒者为了满足自己的高层次的精神需要，也为了更好地读懂《中庸》，去体会证悟那种“不勉而中，不思而得”的圣人境界，跑到佛教那里去学习有关心性修养的理论和方法，援佛入儒，弥补儒学本身的缺陷，以实现自己的“初心”，是完全可以理解的。虽然如此，他们仍然是地地道道的儒家，并没有因此而变成虔诚的佛教徒。刘禹锡曾为自己的这种会通儒佛的做法作了辩解，他接着指出：

不知余者，谓予困而后援佛，谓道有二焉。夫悟不因人，在心而已，其证也，犹啗人之享大牢，信知其味而不能形于言以闻于耳也。口耳之间兼寸耳，尚不可使闻，他人之不吾知宜矣。（同上）

刘禹锡自认为他从佛教那里找到了启迪，证悟了圣人境界，读懂了《中庸》。所谓“知突奥于《中庸》，启键关于内典”，突奥是目的，键关是手段，目的是儒家的，手段是佛教的，把这二者会而通之，就可以得到一种证悟，而这种证悟就像哑吧吃太牢一样，只可意会，不可言传。实际上，刘禹锡并没有真正读懂《中庸》，他所谓的会通只是目的与手段的一种简单的拼凑，而不是二者的有机的结合，他所证悟的也不是什么圣人的境界，而只是佛教的那种言语道断的神秘的体验。作为一个儒者，他和东汉时的马融一样，仍然没有找到一个稳妥的安身立命之道，缺乏一个可以作为精神支柱的世界观和人生观，佛教思想只能用来暂时填补一

下精神的空虚，却不能帮助他从根本上解决何为名教之乐的问题。就这一点来说，张载的感受要比刘禹锡更具有历史的真实性，也更为坦诚。张载干脆承认，他在反题阶段，“访诸释老，累年究极其说”，结果是毫无所得，只有在转入合题以后，反而求之六经，以《易》为宗去读《中庸》，才能涣然自信，把《中庸》真正读懂。张载由于读不懂《中庸》跑去“访诸释老”，这和刘禹锡一样，目的也是为了寻找启迪，证悟圣人境界，但是探索的结果却和刘禹锡截然相反，刘禹锡自认为已经实现了初心，张载所感受的是一系列的矛盾和冲突。照张载看来，“释氏不知天命，而以心法起灭天地”，“释氏妄意天性，而不知范围天用，反以六根之微因缘天地”，老氏“有生于无”的自然之论，“不识所谓有无混一之常”，把体用割裂为两截，对这些错误的思想是不能像刘禹锡那样采取简单的办法直接拿来与儒学会通的。正是由于他对佛道思想的这种强烈的不满，所以才促使他由反题转入合题，回到儒家的经典，终于在《周易》中找到了问题的答案，也悟出了包括刘禹锡在内的许多前辈学者之所以沉溺于佛老而不能自拔的原因。在《正蒙·太和篇》中，张载指出：

不悟一阴一阳范围天地、通乎昼夜、三极大中之矩，遂使儒佛老庄混然一途。语天道性命者，不罔于恍惚梦幻，则定以“有生于无”，为穷高极微之论。入德之途，不知择术而求，多见其蔽于诚而陷于淫矣。

所谓“入德之途”，就是证悟圣人境界的具体的途径。关于这个问题，从孔孟儒学到汉唐经学都没有得到妥善的解决。如果不解决这个问题，虽然人们生活在不以人的意志为转移的名教社会，却找不到名教之乐，有外而无内，有用而无体，人格分裂，价值失落，道统中断，由此而形成了儒学的危机。李翱在《复性书》中十分慨叹地指出：“呜呼！性命之书虽存，学者莫能明，是故皆入于庄列老释。不知者谓夫子之徒不足以穷性命之道，信之者皆是也。”这个问题到了张载所生活的北宋中期，依然存在，许多人“不知择术而求”，误以为佛老的心性之学就是儒学的“入德之途”，“多见其蔽于诚而陷于淫矣”。从思想史的角度来看，儒学通过与佛老的比较认识到本身的缺陷，是一种历史的进步，儒者心悦诚服地跑去学习吸收佛老的心性之学以弥补儒学的不足，也是一种无法阻挡的必然的趋势。但是，为了从根本上挽救危机，决不可沉溺于佛老而不能自拔，必须出乎其外，力求超越，以一种批判的眼光来审视，进行有效的扬弃，这也就是说，应该把佛老的话语系统创造性地转化为儒学的话语系统，依据儒学的经典来开出诚明之源，建构一套既符合儒家的名教思想又能与佛老相抗衡的心性之学的思想体系。与刘禹锡同时的韩愈、李翱所倡导的新儒学运动就是适应这种需要，紧紧围绕着这个主题而展开的。这个运动中经唐末五代，发展到北宋中期，历时近三百年，人们作了各种各样的探索，积累了无数的历史经验。据此而论，张载之所以比刘禹锡等人高明，能够出乎其外，依据一阴一阳的易学原理开出了诚明之源，不仅仅是由于他个人的睿智卓识，而主要是由于他生逢其时，后来居上，总结了历史经验，吸取了前人的探索成果。

严格说来，在儒学的统一的内圣外王之道中，属于外王层面的经世之学所研究的对象局限于政治伦理问题以及某些因时制宜的具体的对策，并没有上升以哲学的高度，而属于内圣层面的心性之学把有关世界观和人生观的问题作为主要的研究对象，这才是真正的哲学。因而从纯粹理论的角度来看，内圣是外王的基础，外王是由内圣所开出，如果不从事哲学理论的建构，就不能提高经世外王的水平，从而也就不能对佛老在心性之学方面所提出的挑战作出积极的回应。但是，就儒学的名教理想而言，其基本的价值系统主要是属于外王层面的社

会理想，而不仅是属于内圣层面的道德理想，外王是目的，内圣只是手段，如果内圣不能落实于外王，缺乏如同范仲淹所说的那种“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的担待意识，那么由此而建构的心性之学也就不能与佛老的那种遗弃社会人伦去追求个人成佛成仙的价值系统划清界限。因此，内圣与外王结成一种体用相依的关系，不可割裂，必须合内外之道，以心性之学作为经世之学的理论基础，以经世之学作为心性之学的价值取向，才能承继道统，建构一种既同于孔孟而又异于孔孟的新儒学。在这方面，韩愈和李翱的探索为宋代的新儒学提供了许多有益的历史经验。韩愈的探索，其成功之处在于高举孔孟道统的大旗，在外王层面维护了儒学的各教理想。其不足之处则表现在哲学理论的薄弱，提不出一套新的心性之学来与佛老相抗衡，可以说是离体而言用，只看到了外王，而忽视了内圣。李翱的探索，其思路与韩愈恰恰相反，可以说是离用而言体，只看到了内圣，而忽视了外王。李翱认为，《中庸》是儒学仅存的一部性命之书，应该依据这部著作来开出诚明之源。这个看法对理学家有很大的启发，是他的真知灼见。但是，由于他只是简单地采用“以佛证心”的方法来诠释《中庸》，而没有立足于儒学的名教理想进行创造性的转化，所以他所建构的那一套灭情以复性的理论，实质上不过是佛教的清静寂灭之道的翻版，只能引导人们脱离人伦日用之常，而不能据以开出外王。韩愈和李翱的这两种不同的思路，各有所长，也各有所短，至于如何对此形成清醒的认识，能够取长补短，从事新的建构，则是付出了近三百年的历史代价，直到张载的时代，才逐渐明确起来的。

北宋的新儒学运动继承了韩愈、李翱的业绩，大体上可以区分为前后两个时期。前期主要是受庆历新政与熙宁变法的影响，以经世之学为主流。熙宁以后，理学思潮兴起，心性之学上升到了主流地位。虽然如此，在这两个时期，人们的探索都是致力于二者的结合，只是就其思路的基本走向而言，前期主要是吸取了韩愈之所长而去其所短，着重于由外而及内，由用以明体，企图依据经世外王的需要来规定心性之学的内涵；后期则主要是吸取了李翱之所长而去其所短，著重于由内而及外，立体以达用，企图通过心性之学的理论建构，为经世外王奠定一个坚实的思想基础。范仲淹是北宋新儒学运动前期的领袖，在他的门下，同时团结了具有两种不同学术倾向的人物，一是李觏的经世之学，一是胡瑗、孙复、石介的心性之学，说明他虽然忙于推行新政改革，热衷于经世外王，也十分重视对心性之学的研究。但是，关于心性之学的理论建构的问题，在当时并没有解决。拿胡瑗所提出的“明体达用”的命题来说，其所谓的体，指的只是“仁义礼乐，历世不可变者”，局限于外王层面的价值规范，至于如何把仁义礼乐提到天道性命的高度进行哲学的论证，如何确立儒学之体以与佛老相抗衡，则有待进一步的探索。范仲淹正是有见于此，所以当他出任镇守延州要职急需用人之际，却拒绝了张载参与边防军事的要求，劝他退回到书斋读《中庸》，去从事心性之学的研究。这实际上是把当时儒学发展所面临的尖端课题委托给张载去完成，鼓励他去承上启下，为儒学开拓出一个新的发展局面。由此可以看出，张载的学术活动，从一开始就被范仲淹提到了向上一路，方向明确，凭借深厚，他之所以在哲学史上创造了不朽的业绩，固然是得力于他长期艰苦的探索，但就其精神的原动力而言，主要是由于他早在青年时期就已树立起来的那种伟大的抱负和强烈的使命感，推动他历经坎坷曲折，走完探索的全过程。

张载把他一生为学的宗旨概括成四句名言，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。（此据《宋元学案》所载，《张载集》中之《张子语录》作“为天地立志，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”。）第一句话“为天地立心”讲世界观，第二句话

“为生民立命”讲人生观，合起来就是讲天道性命之学，也就是内圣心性之学，第三句话“为往圣继绝学”是讲继承此内圣心性之学，第四句话“为万世开太平”是讲由内圣心性开出经世外王。这四句话表现了张载的哲学思路是遵循着由内而及外、立体以达用的顺序层层推进的，必先建立宇宙本体而后始能建立心性本体，只有沟通了天人关系，建立了为人之道，才有可能据以扩展而为外王，就理论的逻辑而言，这是顺理成章，不证自明的。但是，从价值取向的角度来看，张载是把“为万世开太平”的外王理想置于首要地位，遵循着逆而上推的思路，由外而及内，由用以明体，与前面的那条逻辑的思路恰恰相反。因为如果不首先建立对社会安乐忧患的担待意识以及对人类未来命运的终极关怀，便无从建立一个与佛老的价值取向判然有别的为人之道，如果人道不明，价值错位，那么由此而建立的天地之心就必然会流入佛老，或罔于恍惚梦幻，或定以有生于无，体用殊绝，天人二本，这就不是儒家所期望的那种完全符合人文价值理想的天地之心。对张载来说，他实际上是把这两条思路紧密结合起来，不断地循环往复，交错进行的，这也就是所谓合内外之道，一方面顺而下推，以心性之学作为经世之学的思路基础，另一方面逆而上推，以经世之学作为心性之学的价值取向，目的在于为儒学重建一个统一的内圣外王之道。先秦时期，儒学的这种统一的内圣外王之道本来是存在着的，《中庸》的三个命题，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，对此业已作了很好的概括，这也就是孔孟道统之所在。但是，自汉魏以后，由于佛道二教在天道性命的问题上设置了重重障碍，把学者的思想引入歧途，以致一千多年来没有一个人能把《中庸》真正读懂，使得道统失传。面临着这种严峻的形势，张载把《中庸》的三个命题转化成四句话，以一种伟大的抱负和强烈的使命感，给自己确定了一生为学的宗旨。这四句话也就是四项研究的课题。“为天地立心”是对“天命之谓性”的研究，“为生民立命”是对“率性之谓道”的研究，“为万世开太平”是对“修道之谓教”的研究，至于“为往圣继绝学”，则是对道统的研究，对儒学整体精神的综合性的研究。所有这四项研究，都要本着当年孟子辟杨墨的精神，对佛道二教进行严厉的批判，因为批判佛道与重建儒学是同一个问题的两个方面，只有批判佛道，拂拭尘埃，才能使儒学之至理大明于天下。

张载所承担的这四项研究课题，最后都在他所建构的“以《易》为宗，以《中庸》为体”的易学体系中顺利完成了。这也就是说，他的问题是由《中庸》的三个命题引发出来的，至于解决问题的理论和方法，则是依据于易学的基本原理。在《横渠易说》和《正蒙》中，他所阐发的太极、太和的思想，是“为天地立心”；关于天人合一的思想，是“为生民立命”；关于民胞物与的思想，是“为万世开太平”；其所确立的大中至正的一元之道，是“为往圣继绝学”。拿张载的易学来与周敦颐、邵雍相比较，他的问题更加明确，追求的目标更加坚定，批判佛道的意识更加强烈，理论结构也更加紧密，他的易学的特色主要也就表现在这几个方面。

## 一、为天地立心

张载认为，知人而不知天，求为贤人而不求为圣人，此秦汉以来学者之大蔽。他在《经学理窟》中指出：“今之人灭天理而穷人欲，今复反归其天理。古之学者便立天理，孔孟而后，其心不传，如荀扬皆不能知”。《答范巽之书》说：“孟子所论知性知天，学至于知天，则物所从出当源源自见，知所从出，则物之当有当无莫不心喻，亦不待语而知”。因此，儒学的重建，道统的承传，首先必须进行哲学的突破，追求向上一路，着重于解决“知天”、“立天理”、

“为天地为心”的问题。这是张载对当时儒学的困境及其发展前景的根本看法。基于这个看法，张载归宗于《周易》，企图依据易学的基本原理从事宇宙论的建构，来为天地立一个心。但是，由于佛道二教在这个问题上设置了重重的思想障碍，加上儒学本身对这个问题长时期的忽视，存在着一系列理论上的困难，要想得到妥善的解决，并不是很容易的。困难之一来自佛教的挑战。佛教以心法起灭天地，提出了种种似是而非的理论来论证天地虚幻不实，实际上是以空作为天地之心。困难之二来自道教的挑战。道教的宇宙论源于老子，老子提出了“天下万物生于有，有生于无”的理论，实际上是以无作为天地之心。佛道二教的这种异端邪说，甚嚣尘上，蛊惑人心，迫使儒学在宇宙论的领域，节节败退，甘拜下风。这种情形正如范育在《正蒙序》中所指出的：“若浮屠老子之书，天下共传，与六经并行。而其徒侈其说，以为大道精微之理，儒家之所不能谈，必取吾书为正。世之儒者亦自许曰，吾之六经未尝语也，孔孟未尝及也，从而信其书，宗其道，天下靡然同风，无敢置疑于其间”。面临着这种严峻的挑战，儒学不能不作出积极的回应，一方面要就何为天地之心立一个正面的说法，同时也要针对着佛氏之空、老氏之无进行有力的批驳，指出其谬误所在，使万世不惑。因此，张载本着这种对重建儒学的总体性的思考来从事易学研究，从一开始就自觉地承担了大破大立的双重任务，预先设定了明确的方向和目的，期望从《周易》中能够找到有关宇宙论的“大道精微之理”来与佛老展开论战，辩一个是非曲直。张载对《周易》的基本理解之所以不同于只关心人事之用的李觏、欧阳修，也不同于主张三教合流的苏轼，是和他的这种预先设定的方向和目的分不开的。

《横渠易说》是张载早期的易学著作，其风格与汉唐注疏完全不同，往往经文数十句中一无所说，末卷更不复全载经文，载其有说者而已，实际上是一部读书笔记，着重于阐发义理而不注意解释经文。在《易说》中，张载特别重视《系辞》。他指出：

《系辞》反复惟在明《易》所以为易，撮聚众意以为解，欲晓后人也。

不先尽《系辞》，则其观于《易》也，或远或近，或太艰难。不知《系辞》而求《易》，正犹不知礼而考《春秋》也。

《系辞》所以论《易》之道，既知《易》之道，则《易》象在其中，故观《易》必由《系辞》。

《系辞》是《周易》的通论，集中论述了易学的基本原理。张载主张读《易》应先从《系辞》入手，说明他研究《周易》的目的和兴趣所在，主要是求得对易学的基本原理能有一个全面的理解，提高自己的哲学思维的水平。为了达到这个目的，他又进一步对《易》之书和《易》之理作了区分，提出了“天易”的概念。他指出：

《系辞》言《易》，大概是语《易书》制作之意，其言“易无体”之类，则是天易也。

“天易”的概念，相当于邵雍所说的“先天之学”、“画前之《易》”，指的是客观的世界，造化的本身，比后天而有的《易》之书更为根本。张载提出这个概念，强调他所从事的不是对《易》之书的研究，而是对“天易”的研究。以《易》之书作为研究对象只能做一个汉唐以来的注疏家，这是张载所鄙而不为的，他的抱负乃是追求向上一路，做一个“为天地立心”的哲学家。按照这种区分，于是张载点明了自己的易学研究的主题，表述了他通过《易》之书对所谓“天易”基本理解。他接着指出：

《易》与天地准，此言《易》之为书也。易行乎其中，造化之谓也。

《易》之为书与天地准。易即天道。

易，造化也。圣人之意莫先乎要识造化，然后其理可穷。彼惟不识造化，以为幻妄也。不见易则何以知天道？不知天道则何以语性？

不见易则不识造化，不识造化则不知性命，既不识造化，则将何谓之性命也？

易乃是性与天道，其字日月为易，易之义包天道变化。（《易说·系辞上》）

张载把“天易”理解为“造化”。这种造化，无方无体，变化不测，生生不已，还可以用很多的词语来形容。他解释说：

以其兼体，故曰“一阴一阳”，又曰“阴阳不测”，又曰“一阖一辟”，又曰“通乎昼夜”。语其推行故曰“道”，语其不测故曰“神”，语其生生故曰“易”，其实一物，指事而异名尔。（《正蒙·乾称篇》）

根据这种理解，张载在《易说·复卦》中对“天地之心”的外延与内涵作了明确的界定。他说：

复言“天地之心”，咸、恒、大壮言“天地之情”。心，内也，其原在内时，则有形见，情则见于事也，故可得而名状。……大抵言“天地之心”者，天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。地雷见天地之心者，天地之心惟是生物，天地之大德曰生也。雷复于地中，却是生物。《象》曰：“终则有始，天行也”。天行何尝有息？正以静，有何期程？此动是静中之动，静中之动，动而不穷，又有甚首尾起灭？自有天地以来以迄于今，盖为静而动。天则无心无为，无所主宰，恒然如此，有何休歇？

这是认为，所谓“天地之心”，其外延是指以天地为匡廓的整个的世界，其内涵是指这个世界化生万物的功能，功能内在于实体，表现于外则为有形可见的大化流行的过程，也就是造化的本身。这是一个客观的自然过程，无所主宰，恒然如此，不以人的主观意志和思虑忖度为转移。就这一点来说，天地并不具有如同人那样的心，也可以说天本无心。但是，就天地以生物为本而言，阴阳交感，运行不息，也确实有一个生物之心，这是客观的规律，自然的功能，也就是宇宙之心。如果通过人的认识把宇宙的这种规律和功能如实地揭示出来，就是为天地立心了。因此，张载反复强调，应该对何为天地之心有一个正确的理解。他指出：

观书当不以文害辞，如云义者出于思虑忖度，《易》言“天地之大义”，则天地固无思虑。“天地之情”、“天地这心”皆放此。（《易说·恒卦》）

太虚之气，阴阳一物也，然而有两体，健顺而已。亦不可谓天无意。阳之意健，不尔何以发散和一？阴之性常顺，然而地体重浊，不能随则不能顺，少不顺即有变矣。有变则有象，如乾健坤顺，有此气则有此象可得而言。（《易说·系辞下》）

由此可以看出，张载对天地之心的界定，是以自然主义的哲学思想为依据的。这种自然主义肯定天地阴阳的实体性的存在，虽然与佛教的那种“以山河大地为见病”的幻灭思想尖锐对立，却与老子的“天地不仁”的道家思想划不清界限。先秦时期，荀子曾批评道家“蔽于天而不知人”，秦汉以来的儒家之蔽则反是，知人而不知天。这就是表明，儒道两家各执一端，从不同的方面割裂了天人关系。道家强调天地不仁，天本无心，对自然主义的天道观作



了充分的研究，可谓之知天，但却忽视了人文主义的价值理想，不可谓之知人。儒家一直执着着人之所以为人的名教理想，可谓之知人，但却没有认识到天道是一个受一阴一阳的规律所支配的自然运行的过程，不可谓之知天。既然如此，那么张载为儒家去蔽补偏，站在儒家的立场认同了道家的自然主义的天道观，就必须沟通天人，把自然主义与人文主义有机地结合起来，决不能让这种“天地不仁”的思想仅作为一种冷冰冰的自然律来敌视儒家所坚持的名教理想。但是，这个问题是不容易解决的。从张载的一些言论来看，他曾经表现出很大的困惑，在理论上常常是显得顾此失彼，左支右绌，找不到一个恰当的结合点。比如他说：

老子言“天地不仁，以万物为刍狗”，此是也。“圣人不仁，以百姓为刍狗”，此则异矣。圣人岂有不仁？所患者不仁也。天地则何意于仁？鼓万物而已。圣人则仁尔，此其为能弘道也。

《系》之为言，或说《易》书，或说天，或说人，卒归一道，盖不异术，故其参错而理则同也。“鼓万物而不与圣人同忧”，则于是分出天人之道。人不可以混天，“鼓万物而不与圣人同忧”，此言天德之至也。

天惟运动一气，鼓万物而生，无心以恤物。圣人则有忧患，不得似天。（《易说·系辞上》）

这是把天人分为两截，天归天，人归人，天无心，人有心，在天道观方面认同道家的“天地不仁”的思想，在人道观方面坚持儒家的人文价值理想。按照这种说法，天地之心有体而无用，圣人之心有用而无体，不仅天人异道，与《系辞》之所言的天人合一的思想发生直接的抵触，而且在处理体用关系上也是破绽百出，扞格难通。就儒道两家本身的思想系统而言，从来也没有存心去割裂天与人、体与用的关系，始终是在追求一种不二之理，建构一种自圆其说的理论把二者有机地结合起来，只是由于这两家逻辑前提不同，哲学思路不同，价值关怀不同，其所推导出的具体的结论也就大相径庭。拿道家来说，其整个思想系统的逻辑前提是自然主义的天道观，故由“天地不仁”推导出“圣人不仁”的结论自是顺理成章，由此而提出不以人灭天、不以故灭命的自然无为的主张也是题中应有之义。这是一种以人合天的思路，强调人应该放弃自己主观设定的价值理想去服从冷冰冰的自然律的支配。虽然如此，道家言天未尝不及于人，言体必达于用，仍然是一种天人体用之学。儒家以名教理想作为自己的逻辑前提，遵循以天合人的思路，首先肯定圣人之仁，然后由圣人之仁推导出天地之仁，反过来又用天地之仁来论证圣人之仁，使之成为名教理想的宇宙论的本源依据。因而儒家言人必上溯于天，言用必归宗于体，也是一种天人体用之学。张载的问题关键在于割裂了儒道两家本身所固有的那种天人体用的关系，以道家的天道观为体，以儒家的人道观为用，未能进行创造性的转化，形成有机的结合。这是理学开创时期所遇到的一个带普遍性的问题，周敦颐 and 邵雍二人也曾为此而感到困惑。比如周敦颐的“无极而太极”的命题源于老子的“有生于无”，实际上是以道为体，其所立之“人极”，“定之以仁义中正”，这就是以儒为用了。邵雍表述得更为直率坦诚，以老子为得《易》之体，以孟子为得《易》之用，在物理之学上推崇道家，在性命之学上推崇儒家。就周、邵的学术背景而言，与道教有着很深的渊源关系，他们的这种立论以及对道家的认同，在感情上十分自然，不会有丝毫的为难之处，至于张载的学术背景则与他们不相同。早在青年时期，张载就听从了范仲淹的劝告，执意“以《中庸》为体”。他曾说：“某观《中庸》义二十年，每观每有义，已长得一格。六经循环，年欲一观”。

这就是表明，从价值取向和理论追求两方面来说，张载都是下定了决心，要以儒为体的。但是现在由于种种原因被迫认同了老子的“天地不仁”的思想，转向于以道为体，从而违反了初衷，这在理论上是不会满足，在感情上也是难以接受的。于是张载不能不回到儒家的那种以天合人的旧的思路上来，立足于名教理想来界定天地之心，致力于把道家“天地不仁”的命题转化为儒家所期望的“天地之仁”，使得冷冰冰的自然律能够更多地渗透一些人文价值的浓郁的情怀。比如他说：

天无心，心都在人之心。一人私见固不足尽，至于众人之心同一则却是义理，总之则却是天。故曰天曰帝者，皆民之情然也。

大抵天道不可得而见，惟占之于民，人所悦则天必悦之，所恶则天必恶之，只为人心至公也，至众也。民虽至愚无知，惟于私已然后昏而不明，至于事不干碍处则自是公明。大抵众所向者必是理也，理则天道存焉，故欲知天者，占之于人可也。

礼即天地之德也。……天地之礼自然而有，何假于人？天之生物便有尊卑大小之象，人顺之而已，此所以为礼也。学者有专以礼出于人，而不知礼本天之自然。

天本无心，及其生成万物，则顺归功于天，曰：此天地之仁也。（《经学理窟》）

张载的这种哲学探索是进行得十分艰苦的，非亲历其境者很难有实际的体会。史称他“终日危坐一定，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之，或中夜起坐，取烛以书。其志道精思，未始须臾息，亦未尝须臾忘也”。在《自道》一文中，张载表述了他在探索过程中的心态。这是一篇感人肺腑的文字，我们可以由此窥见一位伟大的哲学家的风范，他的那种执着的追求和坚韧不拔的精神，从而对他在理论上所感到的困惑能有一个同情的理解。他说：

某学来三十年，自来作文字说义理无限，其有是者皆只是亿则屡中。譬之穿窬之盗，将窃取室中之物而未知物之所藏处，或探知于外人，或隔墙听人之言，终不能自到，说得皆未是实。……比岁方似入至其中，知其中是美是善，不肯复出，天下之议论莫能易此。譬如既凿一穴已有见，又若既至其中却无烛，未能尽室中之有，须索移动方有所见。言移动者，谓遇事要思，譬之昏者观一物必贮目于一，不如明者举目皆见。此某不敢自欺，亦不敢自谦，所言皆实事。

思虑要简省，烦则所存都昏惑，中夜因思虑不寐则惊魇不安。某近来虽终夕不寐，亦能安静，却求不寐，此其验也。

家中有孔子真，尝欲置于左右，对而坐又不可，焚香又不可，拜而瞻礼皆不可，无以为容，思之不苦卷而藏之，尊其道。（《经学理窟》）

在北宋五子中，张载是一个极为重要的中间环节，处于承上启下的地位，实际上是理学的真正的奠基人。理学的主题首先是由周敦颐揭示出来的，他的由太极以立人极的思想，目的在于追求天道与性命的贯通。邵雍对先天之学与后天之学的探索，也是围绕着这个主题而展开的。就这个主题的理论层面而言，天道为本，人道为末，但就其价值层面而言，却是人道为本，天道为末。因而对这个主题的探索，必须进行双向的思维，循环的论证，一方面要依据天道来规定人道，另一方面要依据人道来规定天道。张载曾用简洁的语言表述了这个主题，他说：“天道即性也，故思知人者不可不知天，能知天斯能知人矣”。（《易说·说卦》）这就是说，理学的主题要求建构一个天人合一、体用不二的思想系统，在天道中蕴含人道的内容，在人道中蕴含天道的内容，能够同时满足人们理论层面和价值层面的双重需要，知天即

可知人，知人即可知天。这既是理学所追求的共同目标，也是判定一个理学系统是否臻于成熟之境的客观标准。拿这个标准来衡量周敦颐 and 邵雍的理学系统，可以看出其中存在着明显的漏洞，体与用、天与人常常分为两截，并没有合而为一，做到圆融无滞。比如周敦颐的“无极而太极”的命题，其所谓的“无极”，洁净空阔，阒其无人，必须通过一系列的演化阶段才能落实到“人极”，只可作为一种宇宙生成的本源，并不是如同《周易》所说的那种“显诸仁，藏诸用”的道体，因而这个命题有真际而无实际，天人二本，体用殊绝，理论上的漏洞是十分明显的。再比如邵雍的先天之学，也是一种宇宙生成论的图式，而不是一种成熟的本体论的结构。邵雍把宇宙的生成区分为三个井然有序的阶段，其所谓的“天开于子”，有天而无地，“地辟于丑”则是有地而无人，人文的价值理想乃后天所生，非先天而有。这种理论上的漏洞与周敦颐是完全相同的。张载的理学承接周、邵，因而周、邵探索的终点也就是张载探索的起点，他们所遗留下来的理论问题就成为张载思考的中心。如果说周、邵作为理学思潮的开拓者，其所建构的体系属于从生成论到本体论的过渡形态，那么张载的问题就是极力争取建构一个成熟的本体论的体系，朝着天人合一、体用不二的目标迈进。在这种情况下，所以张载的探索不能不感到格外的困难，进行得十分艰苦。但是，张载所创造的业绩下启二程，为二程的进一步的探索奠定了一个本体论的理论基础。程颐晚年所提炼而成的“体用一源，显微无间”的命题，实际上是服从于理学主题的内在要求，对张载思想的一种继承和发展。程颐在《答横渠先生书》中对这种继承和发展的双重关系作了很好的表述。他指出：

观吾叔之见，至正而谨严。如“虚无即气则无无”之语，深探远贖，岂后世学者所尝虑及也？（然此语未能无过。）余所论，以大概气象言之，则有苦心极力之象，而无宽裕温厚之气。非明睿所照，而考索至此，故意屡偏而言多窒，小出入时有之。（明所照者，如目所睹，纤微尽识之矣。考索至者，如揣料于物，约见仿佛尔，能无差乎？）更愿完养思虑，涵泳义理，他日自当条畅。（《河南程氏文集》卷九）

程颐肯定了张载的“虚无即气无无”之语，这是张载通过长期的易学研究所提炼而成的一个命题，也是张载的本体论的理论基础。就这个命题的哲学含义而言，与程颐的“体用一源，显微无间”并无实质性的不同，只是由于这个命题独创新意，发前人所未发之覆，目的在于克服周、邵的理论上的困难，所以免不了“有苦心极力之象，而无宽裕温厚之气”。张载本人对这个缺点是有着清醒的认识的，他曾说他所建构的体系，“譬之枯株，根本枝叶，莫不悉备，充荣之者，其在人功而已”。程颐以张载探索的终点作为自己的起点，在考索所至的基础上追求明睿所照，这就是理学发展下一个阶段的任务了。

张载在《正蒙·太和篇》中阐述了这个命题的哲学含义。他指出：

知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二，顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于《易》者也。

气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。

太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔；至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。

太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形。

由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有

心之名。

二程把张载的这个思想概括为“以清虚一大名天道”，“立清虚一大为万物之源”，一方面作了肯定，认为“至正而谨严”，“岂后世学者所虑及”，同时又指出“然此语未能无过”，认为提法不够完善，可以进一步商榷。后来朱熹也针对着张载的“清虚一大”的提法进行了批评。这是理学史上的一大公案。近人常常是见异而不见同，过分地强调理学中的不同的思想倾向之间的对立，称张载的哲学为气本论，程朱的哲学为理本论，认为程朱对张载的批评是一场意识形态之争，学派门户之争，争论天地万物究竟是以气为本还是以理为本的问题。其实这是对理学主题的一种误解，也是对中国传统的天人之学的一种误解。理学的主题在于追求天道与性命的贯通，也就是所谓“究天人之际”，着眼于探讨天与人、主与客、自然与社会的相互关系，企图通过这些探讨来找到某些带规律性的东西，用来指导人事，实质上是一种天人之学。这种天人之学在中国的传统思想中源远流长，理学则把天人关系问题转化为一个体用问题，提到哲学的高度来探讨，因而关于怎样才能更好地建构一个体用不二、天人合一的体系就成了各派理学家所关注的共同的主题。就北宋五子而论，可以依据这个共同的主题排出一个逻辑的发展序列，周、邵开创于前，张载继起于后，二程则是对张载的探索成果的进一步的充实完善。到了南宋时期，朱熹作为理学思潮的集大成者，博采众长，不主一家，对各派理学家思想都有所肯定，有所批评。从这个角度来看，程朱对张载的批评并不是什么理本论与气本论之间的对立面的斗争，而是同一个话语系统内部的善意的商量讨论，目的在于加深对理学主题的理解，表现了一致而百虑、殊途而同归的良好学风。如果我们不存心去误解他们的批评言论，可以看出事实的真相也确实如此。比如二程说：

子厚以清虚一大名天道，是以器言，非形而上者。（《程氏粹言》卷一）

立清虚一大为万物之源，恐未安，顺兼清浊虚实乃可言神。道体物不遗，不应有方所。（《河南程氏遗书》卷二上）

朱熹批评说：

或问：“横渠先生清虚一大之说如何”？曰：“他是拣那大底说话来该撮那小底，却不知道才是恁说，便偏了，便是形而下者，不是形而上者。须是兼清浊、虚实、一二、小大来看，方见得形而上者行乎其间。”

横渠清虚一大却是偏。他后来又要兼清浊虚实言，然皆是形而下。盖有此理，则清浊虚实皆在其中。

横渠说气清虚一大，恰似道有有处，有无处。须是清浊、虚实、一二、大小皆行乎其间，乃是道也。其欲大之，乃反小之。

问：“横渠清虚一大，恐入空去否”？曰：“也不是入空。他都向一边了。这道理本平正，清也有是理，浊也有是理，虚也有是理，实也有是理，皆此理之所为也。他说成这一边有，那一边无，要将这一边去管那一边。”

清虚一大，形容道体如此。道兼虚实言，虚只说得一边。（《朱子语类》卷九十九）

程朱对张载的批评，其实也就是张载对周、邵的批评。张载曾批评周、邵之学为体用殊绝，天人二本，现在程朱用这个考语来批评张载本人，都批评得非常中肯，并不过分。后来

陆象山、王阳明也用这个考语来批评程朱，可见程朱之学也没有达到体用不二、天人合一的标准。事实上，在中国哲学史上，不管是哪一种类型的本体之学都没有达到这个标准。这是因为，所谓本体之学无非是一种捕捉世界之网，而世界是一个无限运动的过程，人们决不可能把世界的整体捕捉到手，至多只能捕捉到某一个片断。虽然如此，人们还是要把那个无法达到的客观标准树立为最高理想，并且朝着最高理想进行无限的追求。这就是所有从事本体之学的哲学家，包括儒释道三教在内，为什么都一致根据这个客观标准来互相指责的原因所在。但是，这只是一个抽象的标准，除此以外，还有一个历史的标准。由于后人的探索是在前人的基础上起步的，因而评价一个哲学家的本体之学，应该联系到具体的历史条件，看他是否相对于前人作出了某种推进，是否为人提供了某种必须凭借而不可超越的思想成果。拿这个标准来衡量张载的本体之学，可以看出他以清虚一大形容道体的思想是理学史上的一次重大的哲学的突破，不仅彻底消解了周邵之学中所残存的“有生于无”的宇宙生成论的思想，完成了向本体论理论形态的转化，而且为程颐的“体用一源，显微无间”的思想作了重要的铺垫，其哲学意义是不可低估的。

张载在《易说》与《正蒙》中曾反复申言，“《大易》不言有无，言有无，诸子之陋也”。“故圣人仰观俯察，但云知幽明之故，不云知有无之故”。他的哲学探索，目的在于建构一种本体论的理论形态，把有无、隐显、神化、性命以及清浊、虚实、一二、大小统统整合在一起，就他本人的主观意图而言，是要同时照顾到两边，做到通一无二，并非如同程朱所批评的，只说了形而下而未说形而上，偏于一边，要将这一边去管那一边。但是，张载以清虚一大来形容道体，这种说法也确实有很大的毛病，容易使人们把道体本身误解为有清而无浊，有虚而无实，有一而无二，有大而无小。其实，在张载的心目中，清虚一大只是对道体的形容，并非道体本身。关于道体的本身，张载是十分明确地用《周易》中的两个重要范畴即“太极”和“太和”来指称的。《正蒙》以“太和”开篇，开宗明义即提出“太和所谓道”的命题，用“太和”来指称道体。他指出：

太和所谓道，中涵浮沈、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。起知于易者乾乎！效法于简者坤乎！散殊而可象为气，清通而不可象为神。不如野马、絪縕，不足谓之太和。语道者如此，谓之知道；学《易》者见此，谓之见《易》。不如是，虽周公才美，其智不足称也已。

在《易说·说卦》中，他用“太极”来指称道体，规定“性命之理”的内涵。他说：

一物而两体者，其太极之谓欤！阴阳天道，象之成也；刚柔地道，法之效也；仁义人道，性之立也；三才两之，莫不有乾坤之道也。《易》一物而合三才，天地人一，阴阳其气，刚柔其形，仁义其性。

阴阳、刚柔、仁义，所谓性命之理。

一物两体者，气也。一故神，（两在故不测。）两故化，（推行于一。）此天之所以参也。两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。有两则有一，是太极也。若一则有两，有两亦一在，无两亦一在，然无两则安用一？不以太极，空虚而已，非天参也。

这是张载关于道体思想的一个总纲，其他的一些命题如“知太虚即气则无无”以及清虚

一大之语只不过是道体的某一个方面的特性的说明。因此，为了全面地窥见张载所见之道体，不能纠缠于清虚一大这几个形容词，而应该依据他对太极和太和这两个范畴所作的诠释。

前面说过，张载从事“为天地立心”的工作，在理论层面和价值层面都曾感到很大的困惑，进行得十分艰苦。这种困惑主要表现在未能确立一个通一无二的道体把天与人、体与用整合在一起。如果分而言之，天归天，人归人，天无心，人有心，由此而推导出的结论则是人不可以混天，天地不仁与圣人之仁毫不相干，在天道中看不见人道，在人道中看不见天道。这条思路扞格难通，处处抵触，当然为张载所不取。他所追求的是合而言之，用一个整合性的范畴来合天人，兼体用。其实，《周易》中的“太极”就是一个最好的整合性的范畴，周敦颐 and 邵雍就是把这个范畴确立为道体，用来合天人、兼体用的。但是，照张载看来，他们对太极的诠释仍然不够圆融，存在着天人二本、体用殊绝的理论上的漏洞。《系辞》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。太极之名，始见于此，抑仅见于此，就其本意而言，是指宇宙生成的本源。这几个命题说的是宇宙生成的程序。邵雍把太极诠释为一，以一为本源，按照一分为二、二分为四、四分为八的数的推演，提出了一个“天开于子，地辟于丑，人生于寅”的宇宙生成的图式。周敦颐的“无极而太极”的命题，“入老氏有生于无自然之论，不识所谓有无混一之常”，也是把太极诠释为宇宙生成的本源。从哲学上来看，本源与道体的含义是不相同的。道体是指当下呈现的大化流行的本身，囊括天人，即体即用，也就是宇宙的本体，统一的世界。本源则是指产生世界的最初的依据，当世界未产生前，孤悬于世界之上，有体而无用，有虚而无实，当世界既已产生以后，也就完成了自己的使命，成了一个毫无内容的空壳，退居于世界之外了。因此，尽管张载明知太极是一个最好的整合性的范畴，但在“易有太极”条下却没有直接援用来指称道体。这可能是由于他有意避免《系辞》所原有的那条生成论的思路，至于如何把生成论转化为本体论，一时还没有想得十分清楚明白。张载自称他的探索是一个艰苦的过程，并非一蹴而就，“不如明者举目皆见”，而是如同昏者进入暗室一样，必须举着烛光不断地移动，“逐事要思”，“方有所见”。他用太极来指称道体，这个思想是通过《说卦》的“参天两地而倚数”、“将以顺性命之理”两个命题的诠释，才最终确立下来的。“性命之理”也是一个整合性的范畴，指的是合天地人为一的三才之道。“参天两地”指的是世界本身内在的逻辑结构，这种逻辑结构表现为天之参与地之两的数理，是世界的本体和运行的机制。张载按照他的思维习惯，“逐事要思”，“方有所见”，在《系辞》的“易有太极”条下对太极无所言说，现在从《说卦》并无太极字样的这两条下受到启发，豁然贯通，悟到了“《易》一物而合三才”、“一物而两体”说的就是太极的外延与内涵，从而解决了他多年的困惑，可以想见，他思想上必定产生出一种沛然而莫之能御的欣喜之情。哲学家通常都会有这种体验。比如程颢曾说：“天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也”。（《遗书》卷十一）张载完成了哲学的突破，终于把太极确立为道体，则表述得比较朴实，只是指出，“此某不敢自欺，亦不敢自谦，所言皆实事”。《易说》是张载早期的著作，到了晚年作《正蒙》时，则发展为用“太和”来指称道体，这可以说是第二次哲学的突破。“太和”一词出于《乾·彖》，张载在《易说》中对此无所言说。就这个词的本义而言，指的是天人整体的最高的和谐，保合此太和，乃能各正性命而利贞，因而既是一个本体论的范畴，同时又渗透着浓郁的价值理想，是一个目的论的范畴。张载独具慧眼，在易学史上第一次把太极归结为太和，用这两个范畴来指称道体，使得他的道体的思想能够同时满足“为天地立心”的理论层面和价值层面的双重需要。

王夫之在《张子正蒙注》中对张载的这个思想作了最高的评价。他指出：

太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰，而其絪縕于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。未有形器之先，本无不和，既有形器之后，其和不失，故曰太和。（《太和篇注》）

《大易》之蕴，唯张子所见，深切著明，尽三才之撰以体太极之诚，圣人复起，不能易也。（《大易篇注》）

关于天道的和谐，自然的和谐，道家的老庄曾经作了充分的研究。比如老子说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。（《老子》四十二章）庄子说：“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和而物生焉”。（《庄子·田子方》）儒家则是致力于研究人道的和谐，社会的和谐，强调“礼之用，和为贵，先王之道斯为美”。由此而在中国哲学史上形成了“天地不仁”与“圣人之仁”两种思想的对立，这也就是自然主义与人文主义的对立。张载根据他对《大易》之蕴的深刻理解，用太极这个范畴来指称天人合一的道体，用太和这个范畴来表述天人整体的和谐，这就消除了二者的对立使之达于统一。因而这两个范畴就成为张载的整个思想系统的理论基石，与其把他的思想归结为气一元论或气化论的哲学，不如说成是“尽三才之撰以体太极之诚”。诚然，“太虚”和“气”也是张载的重要的哲学范畴，在《太和篇》中，他曾反复论证，“太虚即气”，“太虚无形，气之本体”，“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水”，阐述了一种气一元论或气化论的哲学。但是，这种哲学完全是本于道家的自然主义，并没有显示儒家的人文主义的特色。“太虚”这个范畴首先是由庄子提出来的，关于气之聚散的思想也是首先由庄子提出用来论证天道的和谐，而未涉及人道的和谐。比如《庄子·知北游》说：“游乎太虚”。“通天下一气耳”。“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也”。张载并不反对天道的和谐，也十分赞赏庄子所谓“生物以息相吹”和“野马”的说法，认为与《易》所谓“絪縕”的说法相同，“不如野马、絪縕，不足谓之太和”。但是，张载作为一个儒家，主要是关注人道的和谐，如果仅仅重复道家的这种自然主义，停留于论证天道的和谐，那就丧失了儒家的立场，也背离了理学的主题。因此，在张载的思想系统中，诸如“太虚即气”这一类的命题只是对太和道体的某一个方面的特性的说明，并不能孤立地抽取出来代表他的基本思想。张载的着眼点在于论证天人整体的和谐，立足于儒家的名教理想对道家的自然主义进行创造性的转化，他的基本思想是通过一系列天人合一的命题体现出来的。比如他说：

天道四时行，百物生，无非至教；圣人之道，无非至德，夫何言哉！

天体物不遗，犹仁体事无不在也。“礼仪三百，威仪三千”，无一物而非仁也。（《天道篇》）

天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。

性与天道合一存乎诚。

天所以长久不已之道，乃所谓诚。仁人孝子所以事天诚身，不过不已于仁孝而已。故君子诚之为贵。（《诚明篇》）

诚则实也，太虚者天之实也。万物取足于太虚，人亦出于太虚，太虚者心之实也。

虚者，仁之原，忠恕者与仁俱生，礼义者仁之用。

虚则生仁，仁在理以成之。

阴阳者，天之气也；（亦可谓道。）刚柔缓速，人之气也。（亦可谓性。）生成覆  
 帔，天之道也；（亦可谓理。）仁义礼智，人之道也；（亦可谓性。）损益盈虚，天之  
 理也；（亦可谓道。）寿夭贵贱，人之理也，（亦可谓命。）天授于人则为命，（亦可谓  
 性。）人受于天则为性；（亦可谓命。）形得之备，（不必尽然。）气得之偏，（不必尽  
 然。）道得之同，理得之异。（亦可互见。）此非学造至约不能区别，故互相发明，贵  
 不碌碌也。（《张子语录》）

由此可以看出，这些命题都是紧紧围绕着理学的主题，并不脱离天道而孤立地探索人道，也不脱离人道而孤立地探索天道，而是言天必及于人，言人必上溯于天，把世界的统一性看作是一个自明之理，着重于探索天与人之间的关系。实际上，这些命题也是张载对《中庸》的“天命之谓性”的一种新的诠释和发挥，只是比较起来，思想内容更为丰满，理论基础更为坚实，价值层面也更为凸显。“天命之谓性”作为儒家心性之学的一个基本命题固然十分重要，但是抽象晦涩，含有歧义，自汉魏以来，一直没有确解。佛家依据缘起性空的理论来曲解，道家把“天命”解释为“天地不仁”，把“性”归结为自然之性。这种错误的解释为张载所不取。他指出：“释氏不知天命而以心法起灭天地”，“释氏妄意天性而不知范围天用”。（《大心篇》）“以生为性，既不通昼夜之道，且人与物等，故告子之妄不可不诋”。（《诚明篇》）因此，为了回就佛老的挑战，张载必须进行双向的思维，对“天命之谓性”的含义作出明确的界定，一方面要用“太虚即气”的自然主义的哲学来对治佛家的幻灭思想，另一方面还要立足于儒家的名教理想对道家的“天地不仁”的思想进行转化。值得注意的是，在这些命题中，张载把儒家之仁提到本体论的高度进行论证，以太虚作为仁之原，用仁来界定天。这是张载对理学所作出的最大的理论贡献，代表了他的基本思想。朱熹曾反复讨论了张载的这个思想，作了充分的肯定。他说：

横渠谓“天体物而不遗，犹仁体事而无不在”。此数句，是从赤心片片说出来，苟扬岂能到！

问：“天体物而不遗，犹仁体事而无不在也。以见物物各有天理，事事皆有仁”？  
 曰：“然。天体在物上，仁体在事上，犹言天体于物，仁体于事。本是言物以天为体，事以仁为体。缘须著上说，故如此下语”。

问：“仁体事而无不在”。曰：“只是未理会得仁字。若理会得这一字了，则到处都理会得。今未理会得时，只是于他处上下文有些相贯底，便理会得；到别处上下文隔远处，便难理会。今且须记取做个话头，（千万记取此是个话头！）久后自然晓得。或于事上见得，或看读别文义，却自知得”。（《朱子语类》卷九十八）

朱熹特别强调“仁”字是个话头。话头这个词来自禅宗。禅宗常以某一句话或某一个字作为话头，认为其中蕴含着佛教思想的全部的精髓，是参悟的最简捷的门径。长期以来，儒学一直缺少一个话头，现在张载拈出了一个“仁”字，这在儒学史上是一件了不起的大事，完全可以用来和佛教相抗衡了。程颢在《识仁篇》中曾说：“学者须先识仁。仁者浑然与物同体”。这就是参悟这个话头所得来的体会。就理学的演变而言，达到程颢的这种悟境，是经历了一个过程的。比如周敦颐曾从《周易》的“天地之大德曰生”的命题悟出了自然的生意，邵



雍也悟出了“天地之心者，生万物之本也”，但却没有把这种生物之心归结为一个仁字。张载的探索也不是一步到位的，虽然他也悟出了“以生物为本者，乃天地之心也”，但是由于找不到天与人之间的联结点，而被迫认同了老子的“天地不仁”的思想。由此可见，用一个仁字来体现儒学思想的全部的精髓，把天地生物之心理解为“天体物而不遗”的一片仁心，这个历程是进行得多么艰难。拿张载和程颢来相比，程颢的“仁者以天地万物为一体”的体会可以说是“明睿所照”，表现了一种“宽裕温厚之气”，而张载则是“考索至者，如揣料于物，约见仿佛”，“有苦心极力之象”。但是，尽管如此，也不能不承认，这是张载作为一个理性思维的英雄所创造的伟大的业绩，撇开其他方面仅就他为理学拈出一个话头而论，也能确立他在理学史上的不朽的地位。

张载的这一系列天人合一的命题都是从他的道体的思想中自然引申出来的。照张载看来，太极作为道体，其外延是“一物而合三才”，分而言之，有天、地、人三个不同的子系统，合而言之，则归于太极之一元，故道体既可分开来说，也可合起来说，分中有合，合中有分。易学的本质不在于分而在于合，是对道体的一种全面的把握。他指出：“天人不须强分，《易》言天道，则与人事一滚论之，若分别则只是薄乎云尔”。（《易说·系辞下》）就道体的内涵而言，则是“一物而两体”。“两体”是指虚实、动静、聚散、清浊等等对立的两个方面，概括说来也就是阴阳之两端。“一物”即太和絪縕，合同之体，也就是阴阳两端对立的统一。絪縕太和，合于一气，而阴阳之体具于其中，故一中有两。其阴阳两端循环不已，虽聚散攻取百途，必推行于一而趋向于太和，故两中有一。一与两为参，此参是表示一中有两，统一中蕴含着对立，两中有一，对立中蕴含着统一。张载认为，此参既为天之性，亦为人之性。他指出：

地所以两，分刚柔男女而效之，法也；天所以参，一太极两仪而象之，性也。

（《易说·说卦》）

参天两地，此但天地之质也。……得天地之最灵为人，故人亦参为性，两为体。

（《易说·系辞上》）

由于天与人皆以参为性，此参即“一物而两体”之对立的统一，故“天人不须强分”，而合一于太极一元之道体及其本质属性。张载根据这种认识进行哲学的抽象，把参归结为宇宙的本体，指出其中存在着一种体用相依的关系。他说：

一物两体，气也。一故神，（两在故不测。）两故化，（推行于一。）此天之所以参也。（《参两篇》）

神，天德，化，天道。德，其体，道，其用，一于气而已。（《神化篇》）

神者气之神，化者气之化，神为体，化为用，体用相依，归于一气，故神化乃是过程与实在的统一，也就是以气为载体的大化流行的道体本身。张载由此而提出了“太和所谓道”以及“太虚无形，气之本体”的许多命题，并且用了“清虚一大”之语来形容这个道体。但是，张载所说的“太虚”不同于庄子所说的“太虚”，他所表述的“一于气”的思想也与庄子的那种“通天下一气耳”的思想有很大的不同。这种不同突出表现为两点。第一，就理论层面而言，庄子关于气的思想不具有张载所表述的“一物两体”的体用相依的哲学含义。第二，就价值层面而言，庄子所谓的“气”完全属于自然主义的范畴，而张载所谓的“气”乃是通天地人三才而言之，带有厚重的人文价值的色调。他指出：

《易》一物而三才备，阴阳气也，而谓之天；刚柔质也，而谓之地；仁义德也，而谓之人。（《易说·说卦》）

推而行之存乎通，所谓合德；确然隤然，所谓有体。乾于天为阳，于地为刚，于人为仁；坤于天则阴，于地则柔，于人则义。（《易说·系辞下》）

在张载的思想系统中，气是一个抽象的普适性的范畴，指的是统摄万有的实在，包括宇宙人生在内，也就是统一的世界及其运行的机制和内在的本性。他指出：

所谓气也者，非待其蒸郁凝聚，接于目而后知之，苟健、顺、动止、浩然、湛然之得言，皆可名之象尔。（《神化篇》）

凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。（《乾称篇》）

象即法象，法象为可状之有，即统摄万有的具体的感性的实在，此象与有皆本于一气。气一物而两体，名之为太极，也可名之为太和，“中涵浮沈、升降、动静相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始”。中涵者其体，是生者其用也。体发而为用，阴阳之气，循环迭至，聚散相荡，升降相求，动静相感，由此而展现为一个动态的历程，产生了包括人在内的五光十色林林总总的世界。在这个世界的运动的过程中，由于阴阳和合之气分化为两端，其必然之理势是相互之间的对立和斗争，于是有盈有虚，有消有息，有胜有负，有屈有伸，从而形成了万事万物的种种衰旺死生之成象。但是，这种对立和斗争并不像伊朗的琐罗亚斯德所说的那样，使整个世界形成一种善与恶、光明与黑暗的无休无止不可调和的对立和斗争，以一方消灭另一方作为最终的结局。而是相反相成，协调配合，在一阴一阳相互推移激荡的过程中，使整个世界焕发出蓬勃的生机，最终必然是用而还成其体，趋向于太和。这就是张载所说的“推行于一”。在《太和篇》中，张载把这个思想概括成四句话：

有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。

照张载看来，就太和未分之本然而言，其所涵阳健阴顺之性本无不和，既分之后，阴阳各成其象，则相为对，有对必相反而相为仇，但其究也，互以相成，无终相敌之理，故必和解而复归于阴阳合德之太和。因而以太和这个范畴来指称道体，其深层的哲学意蕴，既是过程与实在的统一，又是起源与目标的统一。所谓“仇必和而解”，就是宇宙自然的目标，人类社会的目标，也是个人身心修养的目标。张载并不否认现实的世界存在着对立和斗争，但却坚持认为，这只是一种暂时的现象，因为世界是以太和为起源，也是以太和为目标的。这个目标就是阴与阳和，气与神和，乾健与坤顺的两性之异的协调配合。目标表示方向，表示理想，表示价值，内在地蕴含于太和道体之中。据此而论，太和道体既是一个无心而自然的气化运行的过程，也与人的价值理想息息相通。故天之性即人之性，生成覆幬之天道即仁义礼智之人道，“天体物不遗，犹仁体事无不在也”，“天人无须强分”，自然主义与人文主义也消除了对立而紧密地结合在一起，构成了太和道体的本质属性的两个方面。

由此可以看出，张载的这种理学思想与先秦的孔孟相比，有同有异。其所同者在于完美地继承了孔孟的以仁义礼智为内容的人文价值理想，其所异者在于援引了道家的自然主义的天道观来作为这种人文价值理想的宇宙论的依据。他在《大心篇》中指出：

大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人之心，止于闻见之狭。圣

人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我。孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。

此处所说的“天心”，即“天地之心”，其大无外，囊括宇宙，通贯天人，也就是太和道体的本身。此太和道体以健顺之性为性，具有自然主义与人文主义的双重规定，称之为“天性”。“天性在人，正犹水性之在冰，疑释虽异，为物一也”。“天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之；天所命者通极于性，遇之吉凶不足以戕之”。“性者万物之一源，非有我之得私也”。（《诚明篇》）就内涵方面而言，天性即人性，天心即人心，但就外延方面而言，则天性大而人性小，“有外之心不足以合天心”。因而张载主张，人必须由穷理以尽性，观乎天地以见圣人，先扩大自己的心量体认天心，由知天道而后知性命。这种主张是和孟子所谓尽心则知性知天的主张不相同的。

张载通过这一番艰难的探索，终于为天地立了一个心，建构了一个合天人、兼体用的宇宙论的体系。这种宇宙论在儒学史上是一个创造，“有六经之所未载，圣人之所不言”，在理学史上也是一个新的发展阶段。张载的这种探索，目的在于站在重建儒学、继承道统的立场对佛老二氏的挑战作出积极的回应，因而针对性极为强烈，每一个论点的确立都是在与佛老进行论战。范育在《正蒙序》中对张载的这种良苦的用心作了很好的说明。他指出：

浮屠以心为法，以空为真，故《正蒙》辟之以天理之大，又曰：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二”。老子以无为为道，故《正蒙》辟之曰：“不有两则无一”。至于谈死生之际，曰“轮转不息，能脱是者则无生灭，或曰‘久生不死’，故《正蒙》辟之曰：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”。夫为是言者，岂得已哉！

这是一场哲学的辩论，世界观的辩论，儒家只有在这场辩论中取得决定性的胜利，才能维护自己的名教理想，进一步展开内圣心性之学。基于这种考虑，所以张载也就把“为天地立心”的工作置于首位，作为他的哲学战略的重要的突破口。

## 二、为生民立命

在张载的思想系统中，“为天地立心”是关于宇宙论的研究，可称之为天学，“为生民立命”是关于心性论的研究，可称之为人学。这种研究对象的区分，相当于邵雍所说的先天之学与后天之学，物理之学与性命之学，也和周敦颐的由太极以立人极的思想相通。江永《近思录集注》引宋淳祐间叶氏之言曰：“天地以生生为心，圣人参赞化育，使万物各正其性命，此为天地立心也，建明义理，扶植纲常，此为生民立道也”。张载的思想以《易》为宗，以《中庸》为体，他的这两项研究实际上是依据易学的基本原理对《中庸》所作的诠释。“为天地立心”是对“天命之谓性”的诠释，天地之心即天命之性，天之赋于人物者谓之命，人与物受之者谓之性。此性统人物而言之，可称之为天性，“为生民立命”是对“率性之谓道”的诠释，此性则专乎人而不兼乎物，可称之为人性。物不可谓无性，而不可谓有道，道者人物之辨，是人之所以异于禽兽的本质所在。此道即《周易》所说的“立人之道曰仁与义”。张载在《易说·说卦》中指出：“仁义人道，性之立也”。“仁义德也，而谓之人”。因此，张载关于“为生民立命”的研究，目的在于“建明义理，扶植纲常”，建构一个价值哲学的体系，把

仁义确立为人性的本质。但是，由于人性是由物性发展而来，物性又是由天地之道发展而来，统天地人物都是一阴一阳之道，追本溯源，人所独有的仁义之性其实就是天地人物所共同具有的一阴一阳，所以张载的这项研究，必须使人性从属于天性，摆正人在宇宙中的地位，把天地之心作为人类价值的本体，由此而推导出一套内圣心性之学。这是张载的一条基本的思路。根据这条思路，他反复强调，“故思知人者不可不知天，能知天斯能知人矣”。

就张载的终极关怀而言，他是要通过研读《中庸》来探寻名教之乐，把人文价值理想置于首位的。他曾说：“道德性命是长在不死之物也，已身则死，此则常在”。（《经学理窟》）所谓道德，照儒家看来，指的就是仁义。韩愈曾在《原道》中指出：“仁与义为定名，道与德为虚位”。仁义是道德的确定的内涵，性命的本质规定。张载认为，以仁义为内涵的道德性命是一个完整的价值体系，长在不死，具有普遍性，绝对性，永恒性，超越个人的死生而与天地同在。其所以如此，是因为这个价值体系内在地蕴含于“《易》一物而合三才”的道体之中，本身就是一个本体论的结构。因而从价值层面来说，“思知人者不可不知天”，知人是目的，知天是手段；从理论层面来说，知天是知人的前提，不知天便无以知人。此二者的有机的结合，就形成了一种双向互动的思维模式，一方面由天道见出人道，另一方面由人道见出天道，如此循环往复，目的在于论证“道德性命是长在不死之物”。这种思维模式是与理学的天道性命的主题相适应的。

张载的价值本体论是以宇宙本体论作为理论基础，人性论的思想是由天道观推导而来。天以参为性，人亦以参为性，故性者万物之一源，在天在人，其究一也，是一个具有普遍性、绝对性、永恒性的存在。此参即“一物而两体”之对立的统一，为太和道体所中涵之性，在大化流行的过程中表现为阴阳两端之相感，故天人以参为性，亦即以感为性。他指出：

天包载万物于内，所感所性，乾坤、阴阳二端而已。

无所不感者虚也，感即合也，咸也。以万物本一，故一能合异；以其能合异，故谓之感；若非有异则无合。天性，乾坤、阴阳也，二端故有感，本一故能合。天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也。

感者性之神，性者感之体。（在天在人，其究一也。）惟屈伸、动静、终始之能一也，故所以妙万物而谓之神，通万物而谓之道，体万物而谓之性。（《乾称篇》）

张载的这个思想本于易学的基本原理。《咸》之《彖》曰：“观其所感而天地万物之情可见矣”。在《易说·习坎》中，张载指出：“坎离者，天地之中二气之正交。然离本阴卦，坎本阳卦，以此见二气其本如此而交性也，非此二物则无易”。天地万物之情见于阴阳二气之交感，这是天性，也就是天地生物之心。感者，因与物相对而始生，二端故有感，若无二端则感无所从生，因而阴阳之对立乃是太和道体内在的动力机制。但是，感的本质在于合异而为同，由对立而趋向于统一，有阴则必顺以感乎阳，有阳则必健以感乎阴，只有如此才能产生功能性的协调，生生不息，变化日新，因而阴阳之统一和谐乃是太和道体内在的价值目标。此二者有机的结合，统一中蕴含着对立，对立中蕴含着统一，合之而为参。光有绝对的统一不能叫做参，光有绝对的对立也不能叫做参，参有着丰富的哲学含义，不是一个静态的逻辑结构，而是一个动态的流行过程，完美地体现了“一物而两体”之间的辩证关系，一故神，两故化，这就是阴阳二端絪縕相感的道体的本性，所以说“感者性之神，性者感之体”。张载认为，《周易》所说的“天地之大义”、“天地之情”、“天地之心”，异名同实，指的都是造化，造

化就是性命之理，而性命之理的本质就在于阴阳二端之交感。他说：

若阴阳之气，则循环迭至，聚散相荡，升降相求，絪縕相揉，盖相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸无方，运行不息，莫或使之，不曰性命之理，谓之何哉？  
（《参两篇》）

性命之理是统天地人三才而言的，分而言之，在天曰阴阳，在地曰柔刚，在人曰仁义，合而言之，则为一阴一阳之谓道，亦即阴阳二端之交感。此二端之“相荡”、“相求”、“相兼”、“相制”，展现为一个阴阳交感的动态的过程而成其生化之功，阴必与阳感，阳必与阴感，故不可单就阳而言性命之理，亦不可单就阴而言性命之理，必阴阳二端交感和合而为参始可言性命之理。张载认为，性命之理是道体的本然，也是人性的应然。仁义是性命之理落实于人性层面的具体表现，单有仁不可谓之人性，单有义亦不可谓之人性，人性的本质在于仁与义之交感和合，仁必与义合，义必与仁合，只有当此两者相辅相成，有如刚柔之相济，阴阳之协调，才能构成一个完整的人性，而合于性命之理。就道体之本然而言，一能合异，趋向于太和。就人性之应然而言，则以中正作为理想的目标，至善的标准。在《中正篇》中，张载指出：“中正然后贯天下之道，此君子之所以大居正也。盖得正则得所止，得所止则可以弘而至于大”。“学者中道而立，则有仁以弘之。无中道而弘，则穷大而失其居，失其居则无地以崇其德，与不及者同”。

中正是易学的基本范畴，一卦六爻，爻有其位，初、三、五为阳位，二、四、上为阴位，凡阳爻居阳位，阴爻居阴位，是为得位，得位为正，象征阴阳各就各位，合乎其所应然的秩序。二为下体之中，五为上体之中，爻居中位，是为得中，象征守持中道，行为不偏，合乎阴阳和合的原理，因此，《易传》把中正确定作为一种普遍适用的制度化的行为准则和价值标准。以此来衡量六爻的配置情况，或者不中不正，或者中而不正，或者正而不中，或者既中且正。照张载看来，“中正然后贯天下之道”，是仁与义交感和合所达到的最高境界，也是调节二者使之不偏于一端的操作原理。因为人以参为性，仁与义仅是人性之二端，此二端必须交感和合而为参，达于中正，才能弘扬光大，完美地体现人性的本质。张载的这个思想是和周敦颐完全相通的。周敦颐把仁义中正确立为人极的内涵。所谓人极，指的就是人性的本质，价值的本体。在《通书》中，周敦颐指出：“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也”。这是认为，人道之仁义源于天道之阴阳，仁为阳，义为阴。由于阴阳必须交感始能生成万物，所以圣人定之以仁义中正而立人极，以中正作为贯通仁义的基本原则。

仁义是儒家公认的最高美德。历代儒家对这两种美德的内涵及其相互关系作了许多探讨。比如孟子说：“仁之实，事亲是也。义之实，从兄是也”。《中庸》说：“仁者人也，亲亲为大。义者宜也，尊贤为大。”这是把仁归结为爱，把义归结为敬，爱着眼于亲亲，敬着眼于尊尊，亲亲可以起到合同的作用，尊尊可以起到别异的作用，因而奉行这两种美德，就能够合理地处理各种人际关系，把社会凝聚为一个和谐稳定的群体。但是，儒家也清醒地看到，要把这两种美德结合得恰到好处，是十分困难的。因为仁与义、爱与敬、亲亲与尊尊、合同与别异，既对立，又统一，相互之间是一种紧张的张力结构，人们常常受知、愚、贤、不肖的影响，产生过与不及的偏向，而破坏这种张力结构，有的人仁多义少，有的人义多仁少。《礼记·表记》指出：“厚于仁者薄于义，亲而不尊；厚于义者薄于仁，尊而不亲”。在一个社会群体中，如果仁多义少，把合同的一面强调得过头，就会上下不分，贵贱不明；反之，如果义多仁少，

把别异的一面强调得过头，就会激化矛盾，影响社会秩序的稳定。只有把仁与义有机地结合起来，才能做到“亲而尊”而不流于一偏，这也就是所谓中道。周敦颐作为理学的开山人物，依据易学的基本原理，以仁配阳，以义配阴，认为仁与义的结合有如天道阴阳之交感，应以中正的标准来衡量，这就把儒家关于仁义美德的探讨提升到一个本体论的哲学高度。但是，周敦颐只是提供了一个本体论的思路，没有来得及建构成一个完整的价值哲学的体系。在理学史上，这个工作首先是由张载所完成的。

张载把仁与义之间本来就存在的张力结构看作是一种体用关系。因为仁义之全体具足于性，性者一物而两体，一故神，两故化，合之而为参，故仁义合一，相为体用，合于神化之理，既是道体的本然，也是人性之应然。张载根据这个思想对仁与义的哲学含义作了详尽的阐发。他说：

神不可致思，存焉可也；化不可助长，顺焉可也。存虚明，久至德，顺变化，达时中，仁之至，义之尽也。知微知彰，不舍而继其善，然后可以成人之性矣。

义以反经为本，经正则精；仁以敦化为深，化行则显。义入神，动一静也；仁敦化，静一动也。仁敦化则无体，义入神则无方。（《神化篇》）

性天经然后仁义行，故曰“有父子、君臣、上下，然后礼义有所错。”

仁通极其性，故能致养而静以安；义致行其知，故能尽文而动以变。

义，仁之动也，流于义者于仁或伤；仁，体之常也，过于仁者于义或害。（《至当篇》）

不穿窬，义也，谓非其有而取之曰盗，亦义也。惻隐，仁也，如天，亦仁也。故扩而充之，不可胜用。（《有德篇》）

张载的这些论述，就价值规范的层面而言，仍然是本于儒家的成说，以仁为爱，以义为敬，仁者惻隐而爱人，义者合于事物之宜而得其所正，如能扩而充之，则可以用以调整君臣父子上下之间的关系，构成一个价值规范的体系，而为礼义之所本。但是，张载的重点在于从事哲学的论证，致力于把作为价值规范的仁义提升成为与神化之理相合的本体论的结构。张载曾说：“神，天德，化，天道。德，其体，道，其用”。德者健顺之体，道者阴阳之用，体者静，用者动，故神与化结成了一种体用相依、动静相含的关系。神化者，天之良能，亦却太和缊縕之道体的本性，其表现在人者，则为人性之仁义，仁义如能合于此神化之理，则爱敬之用扩充而无不行，所以说“性天经然后仁义行”。从神化之理的角度来考察，仁的本质在于存神，义的本质在于顺化，既能存神又能顺化，则仁无不至，义无不尽，而可以成人之性，这也就是所谓尽性。存神者静以安，能使天地生物之仁函于人心者常存而不失，顺化者动以变，能使感于物而发之知随所宜而不易其方。仁者体之常，义者仁之动，仁为义之体，义为仁之用。就义之顺化反经而皆合于天秩天序自然之则而言，谓之精义，精义可以入神，动而不失其静之理，此为动与静相通，义与仁合一。就仁之寂然不动感而遂通而言，谓之敦化，敦厚以体万物之化，乃尽物性而合天行，随所显而皆仁，此为静与动相通，仁与义合一。据此而论，则仁义作为人性之二端，其一动一静之间，相为体用，合之而为参，就形成为一个表现为张力的本体论的结构。所谓张力，就是离心力与向心力的平衡，统一中有对立，对立中有统一，相互依存，相互渗透，此二者合之则两美，离之则两伤。如果仁多而义少，只能存神而不能顺化，这就是“敦厚而不化，有体而无用”，必然产生“过于仁者于义或害”的片面

性。反之，如果义多而仁少，只能顺化而不能存神，这就是“化而自失焉，徇物而丧已”，必然产生“流于义者于仁或伤”的片面性。因此，仁与义必须有机地结合而不流于一偏，才能完美地体现人性的本质。由于这种人性的本质源于天地神化之理，所以张载称之为“天地之性”。

但是，这种人性的本质是以人的有限的血肉之躯为载体的，此血肉之躯亦有其性，叫做“气质之性”，故人性是一个整合性的概念，“合虚与气，有性之名”，是天地之性与气质之性的统一，本质与存在的统一，也是灵魂与肉体的统一。天地之性源于太虚无形之道体，以一种抽象的普遍的义理规定人性的本质，而“义理无形体”，目不可得而见，耳不可得而闻，故为虚为无。气质之性则源于气之散殊合而成质之肉体，有见闻之知，攻取之性，饮食男女之欲，是一种自然的感性的实体的存在，故为实为有。张载认为，天地之性与气质之性的关系是有无虚实整合，既对立，又统一，也是一种张力结构，不可割裂而为二。他指出：

性其总，合两也。

形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。（《诚明篇》）

有无虚实通为一物者，性也；不能为一，非尽性也。饮食男女皆性也，是乌可灭？然则有无皆性也，是岂无对？庄老浮屠为此说久矣，果畅真理乎？（《乾称篇》）

照张载看来，天地之性寓于气质之性之中，二者相对为两端，合两而为性，天地之性是无，气质之性是有，无是性，有亦是性，有无皆是性，这就是所谓“有无混一之常”。庄老浮屠不懂得这个真理，提出了一些片面的说法，“语寂灭者往而不反”，以无对之无为性，见无而不见有，“徇生执有者物而不化”，以无对之有为性，见有而不见无，把有无虚实的关系割裂开来，皆不可谓之尽性。实际上，人之所以为人，既是一个有生命的肉体的存在，又具有异于禽兽灵于万物的本质规定。佛教的错误在于片面地强调体真空为性，用本质来反对存在，否定延续人的生命的饮食男女之性。这种对人性的错误的看法，“则以人生为幻妄，以有为为疣赘，以世界为荫浊，遂厌而不有，遗而弗存”，所以张载严厉地批判说：“饮食男女皆性也，是乌可灭”？道家的错误与佛教相反，在于片面地强调食色之性，用存在来反对本质，否定人所具有的仁义礼智的道德本性。这种对人性的错误的看法，把人降低为与禽兽相等的水平，从根本上取消了道德行为，所以张载也严厉地批判说：“以生为性，既不通昼夜之道，且人与物等，故告子之妄不可不诋”。（《诚明篇》）儒家扬弃了佛道的这些片面的看法，把人性看作是“有无虚实通为一物”，也就是存在与本质的统一，肉体与灵魂的统一，天理与人欲的统一，人文价值与自然本性的统一。张载用经典性的语言把个思想表述为“性其总，合两也”。王夫之在《张子正蒙注》中对张载的这个思想作了很好的诠释，他说：

天以其阴阳五行之气生人，理即寓焉而凝之为性。故有声色臭味以厚其生，有仁义礼智以正其德，莫非理之所宜。声色臭味，顺其道则与仁义礼智不相悖害，合两者而互为体也。

盖性者，生之理也。均是人也，则此与生俱有之理，未尝或异，故仁义礼智之理，下愚所不能灭，而声色臭味之欲，上智所不能废，俱可谓之为性。……理与欲皆自然而非由人为。故告子谓食色为性，亦不可谓为非性，而特不知有天命之良能尔。（卷三）

张载根据这个思想进一步讨论了“德”与“福”的关系。他指出：“至当之谓德，百顺之

谓福。德者福之基，福者德之致，无入而非百顺，故君子乐得其道”。（《至当篇》）“居仁由义，自然心和而体正。更要约时，但拂去旧日所为，使动作皆中礼，则气质自然全好。《礼》曰心广体胖，心既弘大则自然舒泰而乐也”。（《经学理窟》）德是有得于天地之性而居仁由义的德性，福是气质自然全好而心和体正的幸福。由于人性是天地之性与气质之性的整合，本质与存在的统一，如果气质之性能以天地之性作为价值的导向和行为的准则，使动作皆中礼，于理为至当，则声色臭味之欲皆得其正，于事为百顺，人的身心的存在就会处于一种舒泰悦乐称心适意的状态，而感到莫大的幸福。所以说“德者福之基，福者德之致”，德是福的必要的前提，福是德的自然的結果。由此看来，张载十分重视人的现世的幸福，这种思想与佛教的以饮食男女为妄的禁欲主义有着根本性的不同，另一方面，他也强调德性的必要，与道家的那种以食色为性而无所不为的自然主义有着很大的差别。禁欲主义处理德与福的关系，把幸福归约为德性，认为德性就是幸福，实际上是取消了幸福。自然主义则相反，把德性归约为幸福，认为幸福就是德性，实际上是取消了德性。张载认为，为了破除佛道的这两种片面性，首先必须“立本”。所谓“立本”，就是站在本体论的哲学高度为儒家建立一个全面的看法，明人性之所本。因为不有所立便不能有所破，如果不先立本，人们就不可避免地要受到各种异端邪说的影响而无所执守，产生思想上的混乱。所以张载指出：“释氏之说所以陷为小人者，以其待天下万物之性为一，犹告子生之谓性。今之言性者汗漫无所执守，所以临事不精。学者先须立本”。（《张子语录》）

张载所立之本是专就天地之性与气质之性二者的和谐统一而言的，但是，此二者之间的关系除了统一的一面以外，还有着对立的一面。这种对立同样具有本体论的意义，内在于人性的本身，是人之所以陷于道德困境以及必须履行道德义务的最深层的依据。如果说张载对统一关系的研究着眼于人与宇宙的联结来阐明天人合一的理想，表述人性之应然，那么他对对立关系的研究则是着眼于人与宇宙的疏离来揭示天人不合一的现实的存在状况，表述人性之实然。照张载看来，从人所内在具有的天地之性源于太极本然之妙的角度来看，其本质为善，与天地相似，天人合一，但是，一当由本质落实到存在，成为一个血肉之躯的个体的生命而具有气质之性，便有昏明厚薄之殊，饮食男女之欲，以及由狭隘的闻见之知所形成的小我的观念，这就从宇宙的全体中疏离出来，而与天地不相似，天人合一的关系受到了破坏。而这种对立就是普遍与特殊的对立，全体与个体的对立，也就是本质与存在的对立，理想与现实的对立。人不能没有气质之性，否则人就不是一个有生命的感性的存在，同时人也不能没有天地之性，否则人就同于草木禽兽而不成其所以为人。但是由于两者的对立，所以无论何人都面临着一个如何扬弃这种对立而复归于统一的问题，使自己通过心性修养由特殊上升到普遍、由小我超越为大我，尽心成性，变化气质，做一个真正的人。至于人是否意识到问题的严峻，能够自觉地从事心性修养来实现自己的善性，则是一种道德上的自由的选择。凡是选择使气质之性听命于天地之性、用天理来支配人欲的人，可以成为贤人君子；反之，如果选择使天地之性听命于气质之性、徇人欲而伤天理的人，就成为凡愚小人。张载围绕这个问题发表了一系列的言论，反复论证履行道德义务的必要以及遏恶扬善成圣成贤的可能，目的在于建明义理，扶植纲常，为生民立命，激发人的道德的自觉。他指出：

天良能本吾良能，顾为有所丧尔。（明天人之本无二。）

上达反天理，下达徇人欲者与！

湛一，气之本；攻取，气之欲。口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之性也。知



德者属厌而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、末丧本焉尔。

性于人无不善，系其善反不善反而已，过天地之化，不善反者也。

人之刚柔、缓急、有才与不才，气之偏也。天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。性未成则善恶混，故壅疣而继善者斯为善矣。恶尽去则善因以成，故舍曰善而曰“成之者性也”。

德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。穷理尽性，则性天德，命天理，气之不可变者，独死生修天而已。故论死生则曰“有命”，以言其气也；语富贵则曰“在天”，以言其理也。此大德所以必受命，易简理得而成位乎天地之中也。

莫非天也，阳明胜则德性用，阴浊胜则物欲行。领恶而全好者，其必由学乎！（《诚明篇》）

体物体身，道之本也，身而体道，其为人也大矣。道能物身故大，不能物身而累于身，则藐乎其卑矣。

以我视物则我大，以道体物我则道大。故君子之大也大于道，大于我者容不免狂而已。

烛天理如向明，万象无所隐；穷人欲如专顾影间，区区于一物之中尔。（《大心篇》）

天理一贯，则无意、必、固、我之凿。意、必、固、我，一物存焉，非诚也；四者尽去，则直养而无害矣。

意，有思也；必，有待也；固，不化也；我，有方也。四者有一焉，则与天地为不相似。（《中正篇》）

气质犹人言性气，气有刚柔、缓速、清浊之气也，质，才也。气质是一物，若草木之生亦可言气质。惟其能克己则为能变，化却习俗之气性，制得习俗之气。所以养浩然之气是集义所生者，集义犹言积善也，义须是常集，勿使有息，故能生浩然道德之气。某旧多使气，后来殊减，更期一年庶几无之，如太和中容万物，任其自然。（《经学理窟》）

张载关于天地之性与气质之性的说法是理学史上的一个重大的理论创造，得到了很多人的赞扬，认为这个说法从根本上解决了长期以来争论不休的人性善恶的问题。比如朱熹指出：“气质之说，起于张、程，极有功于圣门，有补于后学。前此未曾说到。故张、程之说立，则诸子之说泯矣”。黄勉斋指出：“自孟子言性善，而荀卿言性恶，扬雄言善恶混，韩文公言三品。及至横渠，分为天地之性，气质之性，然后诸子之说始定。”（见《宋元学案·横渠学案》）从先秦到宋代，儒家的人性论有种种不同的说法，一直未能取得共识，这些说法上的分歧都是围绕着人性论中的一个难题而展开的。这个难题就是，如果把某种特性规定为人的普遍本质，这个普遍本质表现在具体的人身上，何以有那么大的差异？孟子主张人性善，但难以解释何以事实上存在着小人，荀子主张人性恶，也难以解释何以事实上存在着圣人。扬雄、韩愈看到了问题的困难所在，避而不谈人的普遍本质而只着眼于事实上存在的差异，提出了善恶混说和性三品说。就深层的哲学意义而言，这个难题可以归结为怎样才能妥善地处理人的普遍本质与个体的特殊存在之间的关系。孟、荀只看到了本质而忽略了存在，扬、韩只看到了存在而忽略了本质，理论上都有漏洞，滞而不通。张载的卓越之处，在于把二者的关系看作是“一物而两体”的既对立又统一的张力结构。天地之性是万殊之一本，本于天理之一

贯，是人的普遍本质，于人无不善，气质之性则是一本之万殊，表现得千差万别，有善有恶，分为三品，是人的事实上的存在状况。按照这种处理的办法，孟子所言之性善属于天地之性的范畴，荀子所言之性恶、扬雄所言之善恶混以及韩愈所言之性三品则可以统统纳入气质之性的范畴。就二者相统一的一面而言，孟子之说是可以成立的，就其相对立的一面而言，荀子、扬雄、韩愈之说也不为未见，因此，张载把人性分为天地之性与气质之性实际上是对前人的心性论思想的一次综合的总结，给人性善恶的争论划了一个圆满的句号。这也就是表明，儒家关于心性论的本体建构是由张载最后完成的，自张载以后，没有人再重提人性善恶的话头，而集中精力从事工夫层面的探讨。由此看来，理学的另一个重大的主题，即本体与工夫的关系，首先是由张载所提出的。

所谓工夫层面，指的是道德的实践，道德的实践必以道德的本体作为形而上的依据，否则就是无源之水，无本之木。张载通过易学研究，对《系辞》继善成性思想的深入的理解，为这种本体与工夫的关系建立了一个坚实的理论基础。在《易说·系辞》中，张载指出：

一阴一阳是道也，能继继体此而不已者，善也。善，犹言能继此者也；其成就之者，则必俟见性，是之谓圣。仁者不已其仁，姑谓之仁；知者不已其知，姑谓之知；是谓致曲，曲能有诚也，诚则有变，必仁知会合乃为圣人也。所谓圣者，于一节上成性也。夷惠所以亦得称圣人，然行在一节而已。“百姓日用而不知”，盖所以用莫非在道。饮食男女皆性也，但已不自察，由旦至暮，凡百举动，莫非感而不之知。今夫心又不求，感又不求，所以醉而生梦而死者众也。

诚，成也，诚为能成性也，如仁人孝子所以成其身。柳下惠，不息其和也；伯夷，不息其清也；于清和以成其性，故亦得为圣人也。然清和犹是性之一端，不得全正，不若知礼以成性，成性即道义从此出。

圣人亦必知礼成性，然后道义从此出，譬之天地设位则造化行乎其中。

百姓日用而不知，溺于流也。

张载认为，一阴一阳是道，此道参和而不偏，体物而不遗，天地人物，莫不有阴阳，莫不受道的支配，人作为其中的一个组成部分，是隶属于宇宙之全体的。天人之间的沟通，关键在一个继字。继是继承、继续，继之则善，不继则不善。就天道之阴阳而言，鼓万物而生，无心以恤物，无所谓善与不善，物之性乘大化之偶然，也无所谓善与不善，唯有人能自觉地继承天道之阴阳，使之继续不断，所以才叫做善。如果人有所不继，这就产生恶了。一阴一阳之道是善的本体，“能继继体此而不已”是善的工夫，本体潜而不现，隐而不显，必须发挥主观能动性使之呈现彰显出来，体之而为性，这就是所谓“成之者性也”。“性未成则善恶混，故亹亹而继善者斯为善矣”。因而人性之善是一个由本质落实到存在的自我实现的过程，如果没有自强不息的工夫以成就之，人就会降低到醉而生梦而死的水平，而丧失其所以为人的本质。这种本体与工夫的联结在于诚，诚者成也。“天所以长久不已之道，乃所谓诚”。这是本体之诚。“性与天道合一存乎诚”，这是由工夫以见本体之诚。诚有是物，则有终有始，做到本质与存在的统一，成为一个真正的人，不诚则无物。这是一条普遍的法则，无论何人都必须遵循，“圣人亦必知礼成性，然后道义从此出”。由于本体之诚是客观外在的太和道体本然之性，乃道之大全，工夫之诚则是人的主观能动性，有时主客能够完全契合，以个体之身全面地体现道之大全，有时仅能部分地契合，体现大全之某一个方面，所以人性的实现也就有

着高下等级之分。照张载看来，工夫之诚有两种类型。一个是“自明诚”，即由理而性，贤人之诚属于这种类型。一个是“自诚明”，即由尽性而穷理，圣人之诚属于这种类型。柳下惠不息其和，伯夷不息其清，他们之所以也够上圣人的资格，是因为他们取性之一端，至诚不息，于一节上成性，尽管不够全面，也应归属于“自诚明”的类型。最全面的圣人必定是仁知会合，仁者存神，知者顺化，既能全面地体现天地生物之心的仁德，又能全面地顺应客观事物发展的当然之则，神化者天之良能，存神而顺化就是主与客的完全契合，这种圣人的境界就比仅得清和之一端的伯夷、柳下惠要高出一个档次了。贤人的禀赋不及圣人，其气质偏于一曲，或偏于仁，或偏于知，但可以由致曲以尽其诚。所谓致曲，是说通过择善而固执之的工夫，于事事上推致其极，使一曲之善成性存存，实有诸已。故仁者不已其仁，可以成为一个仁人，知者不已其知，可以成为一个通达事理的有智慧的人。无论是“自诚明”或“自明诚”，都落实到一个诚字，诚者自成，强调的是人性的自我实现。所谓“百姓日用而不知”，是说道之全体流行于百姓日用之间，无论人们认识与否，客观上始终是起着支配的作用，所以用莫非在道。但是由于人们缺乏道德的自觉，不自省察，不去追求向上一路，而溺于流俗，自甘堕落，结果是醉生梦死，丧失了人的尊严。因此，尽管就本源的意义而言，性于人无不善，但在实际的表现上却是千差万别，区分为圣贤凡愚不同的等级，根本原因不在于本体而在于继善成性的工夫。

工夫是一种道德实践的行为，行为必有一个支配的主体。张载根据这条思路，进一步把心确立为道德的主体，反复强调心为一身之主宰，告诫学者必须存心、立心，提高道德的自觉。比如他说：“人须常存此心”。“立本以此心，多识前言往行以畜其德，是亦从此而辨，非亦从此而辨矣。以此存心，则无有不善”。“若今学者之心出入无时，记得时存，记不得时即休，如此则道义从何而生”！“学者有息时，一如木偶人，牵搐则动，舍之则息，一日而万生万死。学者有息时，亦与死无异，是心死也，身虽生，身亦物也。天下之物多矣，学者本以道为生，道息则死也，终是伪物，当以木偶人为譬以自戒”。“欲事立须是心志，心不钦则怠惰，事无由立”。“求养之道，心只求是而已。盖心弘则是，不弘则不是，心大则百物皆通，心小则百物皆病。悟后心常弘，触理皆在吾术内，睹一物又敲点着此心，临一事又记念着此心，常不为物所牵引去”。“天资美不足为功，惟矫恶为善，矫惰为勤，方是为功。人必不能便无是心，须使思虑，但使常游心于义理之间”。（《经学理窟》）

照张载看来，心之所以成为道德的主体，是因为“心统性情”。他指出：“心统性情者也。有形则有体，有性则有情。发于性则见于情，发于情则见于色，以类而应也”。（《性理拾遗》）朱熹对“心统性情”的说法极为重视，认为是张载的一个重大的理论贡献，他诠释说：“心统性情。二程却无一句似此切”。“性情皆因心而后见。心是体，发于外谓之用”。“性者，理也。性是体，情是用。性情皆出于心，故心能统之。统，如统兵之统，言有以主之也”。“一心之中自有动静，静者性也，动者情也”。“统是主宰，如统百万军。心是浑然底物，性是有此理，情是动处”。“心是神明之舍，为一身之主宰。性便是许多道理，得之于天而具于心者。发于智识念虑处，皆是情，故曰心统性情也”。（《朱子语类》卷九十八）

张载站在神化之理的哲学高度对性情三者之间的关系作了论证，他的“心统性情”的思想是根据这种论证推导而来，以神化之理作为理论基础的。他指出：

合虚与气，有性之名。合性与知觉，有心之名。

至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽

性者一之。

故爱恶之情同出于太虚，而卒归于物欲，倏而生，忽而成，不容有毫发之间，其神矣夫！

心所以万殊者，感外物为不一也，天大无外，其为感者细缊二端而已焉。（《太和篇》）

徇物丧心，人化物而灭天理者乎！存神过化，忘物累而顺性命者乎！（《神化篇》）

心能尽性，“人能弘道”也；性不知检其心，“非道弘人”也。（《诚明篇》）

大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。……天大无外，故有外之心不足以合天心。

由象识心，徇象丧心。知象者心，存象之心，亦象而已，谓之心可乎？（《大心篇》）

有无一，内外合，此人心之所自来也。（《乾称篇》）

孟子之言性情皆一也，亦观其文势如何。情未必为恶，哀乐喜怒发而皆中节谓之和，不中节则为恶。

万物取足于太虚，人亦出于太虚，太虚者心之实也。（《张子语录》）

仔细玩味张载的这些言论，可以看出其中贯穿着一条推天道以明人事的逻辑思路。

首先，张载指出，心性情三者皆源于太虚，合于神化之理。所谓神化之理，即一故神，两故化，一物而两体，合之而为参，也就是有与无的对立的统一。就气之聚散于太虚而言，气之聚为有，气之散为无，合之而为“有无混一之常”的道体。此道体赋予人而为性，“合虚与气，有性之名”，虚是天地之性，气是气质之性，气质之性是有，天地之性是无，故人之性亦为“有无虚实通为一物”的统一体。性者万殊之一本，心者一本之万殊，心除了寓有“至静无感”之性以外，尚有“感外物为不一”的知觉，故性为无，知觉为有，“合性与知觉，有心之名”，也是有与无的对立的统一。知觉泛指人的灵明妙用，既有见闻之知，也有爱恶之情，说到底归于物欲，是与人的肉体之身紧密相连的。追本溯源，人出于太虚，心性情三者亦皆出于太虚，而神化之理则是支配此三者的普遍的法则。

第二，就心与性相比较而言，心小而性大。“性者万物之一源，非有我之得私也”。心则为个体之我所私有。性通乎气之外而无所不在，心则局限于个人的形体而行乎气之内。性为天道，心为人道。但是，人能弘道，非道弘人，心能尽性，性不知检其心。这是因为，性为寂然不动之体，心为感而遂通之用，性是客观性的原则，心是主观性的原则，性与天同其无为，不知制其心，心者人能，是人的能动性的主体，能够把客观性的原则转化为人的主观感性的活动，使性之存乎人者成性存存而尽性。

第三，心之所以成为能动性的主体，关键在于情。就性与情的关系而言，虽然二者皆出于心，但性是体，情是用，性者静，情者动，性是未发之天理，情是已发之人欲。当心未与物交之时，至静无感，用藏于体，主观能动性的原则隐而不显，一当与物相交相感，则性发而为情，天理表现为欲。情未必为恶，喜怒哀乐发而皆中节谓之和，人欲出于太虚，故人欲亦为天理之流行。此即《系辞》所说的“显诸仁，藏诸用”。体与用合，静与动合，有与无合，内与外合，张载称之为“此人心之所自来也”。人不能无性，性必发而为情，如果没有以人欲为主导的爱恶之情的动力机制，那么神化之理与仁义之道也就始终停留在抽象思辨的领

域，而不能落实到生命的层次，转化为人的具体的道德行为。张载十分重视爱恶之情在道德实践中的作用。他在《中正篇》中指出：“恶不仁，故不善未尝不知；徒好仁而不恶不仁，则习不察，行不著。是故徙善未必尽义，徙是未必尽仁；好仁而恶不仁，然后尽仁义之道”。

第四，性与情的关系，除了有统一的一面以外，尚有对立的一面。性者至静无感，情者物交之客感，“客感客形与无感无形，唯尽性者一之”，这是就其相统一的一面而言的。但是，人本无心，因物为心，心的本质就在于物交之客感，由象以识心，如果不与客观对象之物相交接，则心的灵明知觉也就如同佛教所说的那种杳然无对之孤光而归于寂灭，因而心始终是处于主与客、内与外、我与物的对立之中。由于情为性之已发，常常情随物迁，发而不中节，徇物丧心，人化物而灭天理，以致失去了自主自律的主体。张载认为，心清时常少，乱时常多，性与情相统一之时少，相对立之时多。这是因为，人常常违反神化之理，不能存神过化，以存象之心为心，为外物所累。所谓存象之心，就是有物而无我，有客而无主，有外而无内，张载称之为成心、私心、习俗之心、有外之心，实际上是穷于人欲，为耳目口体所蔽而窒其天理，心之灵明知觉受物的支配而失去其应有的主宰作用，身虽存而心已死，只可谓之为区区之一物而不可谓之为心。

第五，由于心具有主观能动性，一个人究竟是徇物丧心还是存神过化，决定于人的自我选择。张载认为，为了做一个真正的人，必须大其心以合天心，以太虚作为心之实。大是个动词，所谓大其心就是超越自我的局限，扩大自己的心量，克服性与情的对立使之复归于统一。这种自我的超越也就是自我的实现。因为人心本于天心，太虚神化之理即为心之实质，但人常为成心、私心、存象之心所限，割断了天与人的联结，如果自觉地克服这些障碍，居仁由义，存神过化，重新恢复天与人的联结，这就是自我的实现了。因此，从正反两方面来看，心能尽性，性不知检其心，以心作为道德的主体，使之统领性情，合乎中正之道，完全是出于道德的自觉，由自我所树立的。

张载根据这种论证，进一步把心之知觉所得的知识区分为两种，一种是“德性所知”，另一种是“见闻之知”，认为只有德性所知才能超越自我的局限，大其心以体天下之物，实现人之所以为人的道德价值，而见闻之知则为外物所累，使自我陷溺于成心、私心、存象之心的局限，不足以合天心以尽性。他指出：

世人之心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌于见闻。（《大心篇》）

诚明所知乃天德良知，非闻见小知而已。（《诚明篇》）

关于“天德良知”，王夫之诠释说：“仁义，天德也。性中固有之而自知之无不善之谓良”。（《张子正蒙注》卷三）仁义之为天德，是就其本于神化之理而言。仁的本质在于存神，义的本质在于顺化，神化之理落实于人性层面，就构成了以仁义为内涵的价值本体。此价值本体内在乎人性而具于一心，非物交而知，不萌于见闻，乃天之所赋，无论圣贤凡愚，人皆具有，故为天德良知，也叫做诚明所知，德性所知。这种知识虽然不以具体的感性的事物为对象，但仍然是有一个确定的客观外在的对象的。这个对象就是至大无外之天，包容万象的宇宙之全，也就是天地之道，神化之理，绝对普遍永恒而与天地同在的价值本体。张载认为，这个对象的特点是虚。“与天同原谓之虚”。“虚则生仁”。“虚者仁之原”。“天地之道无非以至

虚为实，人须于虚中求出实。圣人虚之至，故择善自精”。“天地以虚为德，至善者虚也。”“当以心求天之虚”。“虚心然后能尽心”。“诚者，虚中求出实”。（《张子语录》）虚就是至善，至善是一个价值范畴，价值不可以目见，不可以耳闻，无形无体，无声无臭，不是一个耳目感官所能感知的对象，但是，虚中有实，作为一种价值本体由体起用而为仁之原，从而与人相对，是人追求至善探寻人生价值所必须认识的一个客观外在的对象。人若能超越闻见小知的局限，脱去物累，虚心以求天之虚，于虚中求出至善之实，则仁无不至，义无不尽，穷神知化，与天为一。由此而得到的诚明所知、德性所知，既是一种关于至善的价值的知识，也是对大化流行的宇宙规律的一种最全面的把握，用之于实际的操作层面，化而裁之，推而行之，就能够精义时措，保合太和，成已成物，不失其道。至于见闻之知乃物交而知，是一种非常有限的知识，止于闻见之狭。人不可能凭借自己的耳目感官去把握无限的太虚。张载指出：“天之明莫大于日，故有目接之，不知其几万里之高也；天之声莫大于雷霆，故有耳属之，莫知其几万里之远也；天之不御莫大于太虚，故必知廓之，莫究其极也”。（《大心篇》）“今盈天地之间者皆物也。如只据已之闻见，所接几何，安能尽天下之物”？（《张子语录》）

照张载看来，德性所知本于天地之性，见闻之知本于气质之性，此二者虽同为人之本性，但前者为阳明之神，后者为阴浊之形，神与宇宙相联结，形则与宇宙相疏离。他曾说，“太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形”。（《太和篇》）人是神与形的统一，既有天地之性，也有气质之性，由天地之性而有德性所知，由气质之性而有见闻之知，这两种思维方式也都内在地具于一心。但是，唯有神才是人的本质所在，形只不过是血肉之躯的有限的个体，区区之一物。神者天之良能，天良能本吾良能，因而德性所知乃是以人之本质与天之本质相沟通，是一种本质的直观，价值的体认，也是人之所以继善成性与天合一的唯一的通道。形而后有气质之性，气质之性局限于一己之身，常于躯壳上起念，通过耳目感官与物相交，这就是见闻之知之所本。在张载的思想系统中，见闻之知是个泛称，不仅仅指感性知识，也包括由思虑所得以及因身发智的理性知识，这种知识建立在“天人异用”、“天人异知”的基础之上，主客二发，以滞而不通的有形之物为对象，是一种由攻取之性所获得的关于客体的知识，不能合内外之道，通物我之情。张载并不否认见闻之知存在的合理性，但却认为，与德性所知相比较，是一种大小本末的关系。如果摆正了这种关系，对于尽心尽性实现人的本质可以起到启发心思的积极的作用。他指出：“耳目虽为性累，然合内外之德，知其为启之之要也”。（《大心篇》）“闻见不足以尽物，然又须要他。耳目不得则是木石，要他便合得内外之道，若不闻不见又何验”？（《张子语录》）反之，如果颠倒了这种关系，以小害大，逐末丧本，以见闻梏其心，这就产生了有我之私，割断了人与宇宙的本然的联结，不能尽心尽性，把人降低为物，而丧失了人的本质。所谓有我之私，指的是意、必、固、我之凿，人之思虑知识、成心、私意、客虑、习俗之心、存象之心、拘管局杀心、有外之心皆由此而来，实际上是贪天功而自谓已知，不见天理之一贯，存形而忘神，徇物而丧心。他指出：“成吾身者，天之神也。不知以性成身而自谓因身发智，贪天功为已力，吾不知其知也。民何知哉？因物同异相形，万变相感，耳目内外之合，贪天功而自谓已知尔。”（《大心篇》）

由此可以看出，张载关于德性所知与见闻之知的区分，主要是站在人性论的立场，讨论应通过何种途径继善成性以实现人的本质，而不是像许多研究者所认为的那样，是站在认识论的立场，讨论理性认识与感性认识的关系。张载从来也没有把德性所知归结为理性认识，他所说的见闻之知也不等于感性认识，照张载看来，闻见之狭的感性认识固然不能体天下之物，

属于理性认识范畴的思虑知识以及意必固我之凿，也是天人异知，与天地不相似。他指出：“不识不知，顺帝之则，有思虑知识，则丧其天矣”。（《诚明篇》）关于德性所知，既不是感性认识也不是理性认识，严格说来，并不是一种认识，而是一种心性修养的境界。他反复强调，“《易》谓穷神知化，乃德盛仁熟之致，非智力能强也”。“穷神知化，与天为一，岂有我所能勉哉？乃德盛而自致尔”。“穷神知化，乃养盛自致，非思勉之能强，故崇德而外，君子未或致知也”。“圣不可知者”乃天德良能，立心求之，则不可得而知之”。（《神化篇》）但是，这种心性修养的境界也不是纯粹的内省，而是真正的通有无、合内外之道。因为德性所知以神化之理为对象，此对象的特点是虚，是无，是外，人通过自己内心本有的天德良知去把握此对象，以达到穷神知化的境界，则是内与外合，有与无合。这种德性所知也叫诚明所知。诚者天之实理，明者性之良能。性之良能出于天之实理，故交相致，而明诚合一。张载根据这个思想对佛教进行了批判，认为佛教的错误在于“诚而恶明”。他指出：“释氏语实际，乃知道者所谓诚也，天德也。其语到实际，则以人生为幻妄，以有为为疣赘，以世界为荫浊，遂厌而不有，遗而弗存。就使得之，乃诚而恶明者也。儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人，《易》所谓不遗、不流、不过者也。彼语虽似是，观其发本要归，与吾儒二本殊归矣”。（《乾称篇》）如果把穷神知化、天人合一归结为纯粹内省的境界，这就犯了“诚而恶明”的错误，划不清儒佛的界限，是张载所极力反对的。张载又根据这个思想对道家进行了批判。他指出：“圣不可知谓神，庄生缪妄，又谓有神人焉”。（《神化篇》）这是强调，穷神知化是一个工夫纯熟水到渠成的自然而然的的结果，非智力所能强，非立心所能求，道家蔑视作圣之功，否定心性修养的努力，以为只要做到清虚无累就可以成为神人，这也同样犯了贵无而贱有、有内而无外的错误。至于世人心止于闻见之狭则是犯了相反的错误，有外而无内，崇有而贱无，使人的心智停留于神化之糟粕的现象层面而不能把握运于无形的神化之理。张载由此对诚明所知下了一个经典性的定义：“诚明所知乃天德良知”，“所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也”，认为只有通过这个途径才能“以天体身”，“身而体道”，超越小我的局限，做一个大人。

张载的这种讨论也涉及到客观知识与人文价值的关系问题，这是一个十分深刻的哲学问题，至今仍有重大的现实意义。张载明确指出，见闻之知乃物交而知，是一种关于物的客观知识，这种知识不可能产生人文价值，如果过分夸大这种知识的作用，或者止于闻见之狭，就会见物而不见人，徇物而丧己。人文价值是建立在人自身的本性的基础之上，诚明所知乃天德良知，虽说天德来自天，实则内在于人，这就是说，只有人本身才是人文价值的泉源。这种人文价值以神化之理落实于人性层面的仁义之道作为确定的内涵，仁义是儒家的最根本的价值观念，张载站在哲学的高度把仁义提升成为价值的本体。为了把握这种价值本体，不能通过以物为对象的客观知识的途径，因为对于客观知识来说，这种价值本体是不可知的。张载认为，“性于人无不善，系其善反不善反而已”。所谓反，就是由物回到人，由外回到内，由客观回到主观，通过诚明所知的途径来发掘人性本身所存在的价值。这是人的价值的自我实现，也是一个自强不息的道德实践的过程，需要高扬主体精神向着这个目标进行不懈的追求。如果实现了人的价值，就叫做尽道。尽道而后能成已成物，“立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成”。这就是张载为人们所树立的做人的理想。

### 三、为万世开太平

张载关于“为天地立心”、“为生民立命”的研究，目的就在于“为往圣继绝学”，“为万世开太平”。天地之心即宇宙本体，称之为天心，生民之命或生民之道即心性本体，价值本体，称之为人心。天心赋于人心，人心稟于天心，此二者结为一体，天人合一。往古的圣人以此天人合一之理为对象，穷神知化，建构了一套内圣心性之学，并且举而错之天下之民，创作了中国的文化，开出了经世外王的事业，这种内圣与外王的贯通就是圣人之学的内涵。但是，张载认为，这种圣人之学自孟子以后就不幸失传了，而成为千古之绝学。其所以如此，是因为外来的佛教传入中国，征服了人心，使得人人信其书，宗其道，天下靡然同风，把这种错误的思想当作真理。因此，为了继往圣之绝学，必须与佛教进行一场大是大非的辩论。他指出：

自其说炽传中国，儒者未容窥圣学门墙，已为引起，沦胥其间，指为大道。乃其俗达之天下，至善恶、知愚、男女、臧获，人人著信，使英才间气，生则溺耳目恬习之事，长则师世儒宗尚之言，遂冥然被驱，因谓圣人可不修而至，大道可不学而知。故未识圣人心，已谓不必求其迹；未见君子志，已谓不必事其文。此人伦所以不察，庶物所以不明，治所以忽，德所以乱，异言满耳，上无礼以防其伪，下无学以稽其蔽。自古谗、淫、邪、遁之词，翕然并兴，一出于佛氏之门者千五百年，自非独立不惧，精一自信，有大过人之才，何以正立其间，与之较是非，计得失！（《乾称篇》）

张载对佛教的批判，主要是着眼于世界观和人生观的哲学思想层面，但是也强调指出，现实生活中的一系列的弊病，诸如政治的败坏，道德的沦丧，世道人心学术文化的堕落，都是由于受了佛教的错误的哲学思想的影响所造成的。因而他对佛教的批判是一种全面的批判，对儒学的思考也是一种全面的思考，虽然重点是放在内圣的领域，但就其根本目的而言，却是为了在现实生活中拨乱反正，落实于外王。张载认为，“释氏不知天命而以心法起灭天地”，“妄意天性而不知范围天用”，其哲学思想的错误，关键就在于“不悟一阴一阳范围天地、通乎昼夜、三极大中之矩”，也就是说，不懂得《周易》的哲学原理。他指出：

释氏之言性不识易，识易然后尽性，盖易则有无动静可以兼而不偏举也。（《易说·系辞》）

释氏元无用，故不取理。彼以有为无，吾儒以参为性，故先穷理而后尽性。（《易说·说卦》）

万物皆有理，若不知穷理，如梦过一生。释氏便不穷理，皆以为见病所致。……盖不知《易》之穷理也。（《张子语录》）

儒者穷理，故率性可以谓之道。浮图不知穷理而自谓之性，故其说不可推而行。（《中正篇》）

大率知昼夜阴阳则能知性命，能知性命则能知圣人，知鬼神。彼欲直语太虚，不以昼夜、阴阳累其心，则是未始见易，未始见易，则虽欲免阴阳、昼夜之累，末由也已。易且不见，又乌能更语真际！舍真际而谈鬼神，妄也。所谓实际，彼徒能语



之而已，未始心解也。（《乾称篇》）

张载根据这种思考，归宗于《易》，运用易学的原理来批判佛教，并且也把易学的原理看作是儒学的精髓。他的哲学著作题名为《正蒙》即本于《周易》。《蒙》之《彖》曰：“蒙以养正，圣功也”。张载诠释说：“养其蒙使正者，圣人之功也”。这是他作《正蒙》的用心所在。王夫之对张载的这种用心有极为深刻的体会，他在《张子正蒙注》的序论中反复阐明：

故《正蒙》特揭阴阳之固有，屈伸之必然，以立中道，而至当百顺之大经，皆率此以成，故曰“率性之谓道”。

呜呼！张子之学、上承孔、孟之志，下救来兹之失，如皎日丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者也。……使张子之学晓然大明，以正童蒙之志于始，则浮屠生死之狂惑，不折而自摧。

《周易》者，天道之显也，性之藏也，圣功之牖也，阴阳、动静、幽明、屈伸，诚有之而神行焉，礼乐之精微存焉，鬼神之化裁出焉，仁义之大用兴焉，治乱、吉凶、生死之数准焉，故夫子曰，“弥纶天下之道以崇德而广业”者也。张子之学，无非《易》也，即无非《诗》之志，《书》之事，《礼》之节，《乐》之和，《春秋》之大法也，《论》、《孟》之要归也。

而张子言无非《易》，立天，立地，立人，反经研几，精义存神，以纲维三才，贞生而安死，则往圣之传，非张子其孰与归！呜呼！孟子之功不在禹下，张子之功，又岂非疏泮水之歧流，引万派而归墟，使斯人去昏垫而履平康之坦道哉！

王夫之把张载的全部的哲学思想都归结为易学，认为张载所继承的易学传统，“上承孔、孟之志，下救来兹之失”，不仅有力的批判了佛教的错误，而且可以崇德广业，由内圣开出外王。这种看法是极为深刻，也是合乎实际的。

在宋代易学中，关于内圣与外王相贯通的问题，一直未能得到妥善的解决，常常是畸轻畸重，顾此失彼，而流于一偏。比如李觏、欧阳修的易学，重外王而轻内圣，苏轼的易学，重内圣而轻外王，司马光的易学，外王有余而内圣不足，周敦颐、邵雍虽致力于二者的结合，却是内圣有余而外王不足。从哲学的角度来看，产生这些偏向的原因，主要是由于未能妥善地处理体用关系问题所造成的。所谓体用关系，也就是天人关系。一般说来，在中国哲学中，每个哲学家在主观上都是把体用不二、天人合一奉为毕生追求的最高理想，但是，为了把这种主观的理想转化为客观的现实，建构一种经得起推敲的圆融无滞的体系，需要克服一系列理论上的困难，并不是简单地说说就能够实现的。照张载看来，前入之所以陷入体用殊绝、天人二本困境，原因在于割裂了有无关系，“不识所谓有无混一之常”。据此而论，凡是重无而轻有者，必须是有体而无用，言天而不及人，置内圣于首位而忽视了外王。反之，重有而轻无者，则是有用而无体，言人而不及天，置外王于首位而忽视了内圣。张载通过自己对《周易》长期深入的研究，取得了哲学的突破，明确断言，“《大易》不言有无，言有无，诸子之陋也”。这是认为，《大易》并没有割裂有与无的关系，而是立足于有无混一之常，阐明无中有有，有中有无的体用不二之学。无为体，有为用，存神以明体，顺化以达用，明体者崇德，达用者广业，如果按照这条理路来把握易学的原理，就可以避免诸子之陋，建构一个完整而无片面性的内圣外王之道。张载把他的为学宗旨归结为四句话，就是对这条理路的全面的落实。“为天地立心”、“为生民立命”是着眼于内圣，存神以明体，“为万世开太平”是

着眼于外王，顺化以达用，至于“为往圣继绝学”则是根据他对易学原理和儒家道统的基本理解，为内圣外王之道奠定一个坚实的理论基础。只有把这四句话结合起来看而不是仅仅取其一端，才能对张载的哲学思想有所契入，正确地估价他在哲学史上所作出的贡献。

照张载看来，所谓圣人之学实质上就是对太和道体的体认，对易学原理的理解，“语道者知此，谓之知道，学《易》者见此，谓之见《易》，不如是，虽周公才美，其智不足称也已”。如果背离了这个基本规定，不知太和所谓道，或者割裂了有无关系而言《易》，就不足以称之为圣人之学。太和道体即宇宙本体，其中涵有一物而两体的神化之理，对此道体的体认谓之穷神知化，故圣人之学也可定义为德盛仁熟、穷神知化之学。在《神化篇》中，张载指出：

气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。其在人也，智义利用，则神化之事备矣。德盛者穷神则智不足道，知化则义不足云。天之化也运诸气，人之化也顺夫时，非气非时，则化之名何有？化之实何施？《中庸》曰“至诚为能化”，孟子曰“大而化之”，皆以其德合阴阳，与天地同流而无不通也。

张载强调“天之化也运诸气”，“人之化也顺夫时”，这是两个极为重要的命题，是张载区分宇宙的自然史与人类的文明史的关键所在。就宇宙本然状态的神化之理而言，“神天德，化天道，德其体，道其用，一于气而已”。虽然体用不二，体必发而为用，用必复归于体，却是一个以气为载体的无心而自然的运行过程，鼓万物而不与圣人同忧，缺乏人的主观能动性的参与，也不可能自发地产生出人类的文明。圣人之学的体用关系则与此不同，以穷神知化为体，以智义利用、时措之宜为用，突出了人的主体地位，不以天能为能而以人谋为能。虽然人谋之所经画亦莫非天理，自然与人谋合为一体，但是，此体乃是一个精神的产品，认识的结晶，与客观外在自然无心的宇宙本体不同，完全是属人的。圣人本于自己所固有的天德良知，通过穷理尽性的主观努力，做到主与客合，内与外合，人与天合，依据对神化之理的全面的把握，提炼成一种德盛仁熟、穷神知化的圣人之学，是为明体。体必发而为用，此用乃人事之用而非自然之用，属于人文化成的范畴，是以人之主观作用于客观，按照人的认识意愿和价值理解来经营谋划，制礼作乐，经世济民，化成天下，从事人类文明的创造。张载称这个过程为“人之化”以与“天之化”相区别。天之化受气的运行规律的支配，“天惟运动一气，鼓万物而生，无心以恤物”，由此而展现为宇宙的自然史。人之化则必顺夫时，时是指时势、时运、运数，也就是由诸多的历史条件和时间因素所构成的具体的境遇和客观的形势，顺时则吉，逆时则凶。张载十分强调时对人文化成的支配作用。他指出：“圣人之于天下，法则无不善也。然古者治世多而后世不治，何也？人徒见文字所记，自唐虞以来论其治乱，殊不知唐虞以上几治几乱，须归之运数，有大运数，有小运数，故孟子曰，天之生民久矣，一治一乱。”（《易说·系辞》）“博施济众，修己安百姓，尧舜病诸。是知人能有愿有欲，不能穷其愿欲”。（《作者篇》）这就是说，圣人之学由体发而为人事之用，是一个理想逐步落实于现实的过程，体为常，用为变，虽然圣人之法无不善，以博施济众为理想，但却为历史的运数所限，仍然是有治有乱，即令是尧舜也不能穷其愿欲，完全实现博施济众的理想。从这个角度来看，圣人之学并不是一种静态的逻辑结构，有体而无用，有常而无变，而是一种趋时应变以顺夫时的历史的存在，其所关注的问题主要不是理性的认识而是行为的实践，也就是通过由体起用的行为实践来克服主观与客观、理想与现实、自由与必然之间的矛盾，把内圣转化为外王。由于人之化必顺夫时，所以圣人之学在历史上的表现也就因时代之不同而有不同

的历史形态，有创作者，也有继述者，与人类文明的创造活动结为一体，同步发展。

在《作者篇》中，张载指出：“作者七人，伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤，制法兴王之道，非有述于人也”。这是对《论语·宪问》“作者七人矣”之文的诠释。此七人本无确指，不可知其谁何，历代注家多以为指隐逸辟世之人，有谓指长沮、桀溺、荷蓀丈人、石门晨门、荷蓀、仪封人、楚狂接舆，有谓指伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连。张载不取注家之言，独树新解，用以证成自己对圣人之学的看法，认为这是孔子所指出的七位制法兴王的圣人，作者仅此七人，其他的圣人如武王、周公，也包括孔子，只能算作是继述者而非创作者。他进一步阐发说：

“作者七人”，伏羲也，神农也，黄帝也，尧也，舜也，禹也，汤也。所谓作者，上世未有作而作之者也。伏羲始服牛乘马者也，神农始教民稼穡者也，黄帝始正名百物者也，尧始推位者也，舜始封禅者也，尧以德，禹以功，故别数之。汤始革命者也。若谓武王为作，则已是述汤事也，若以伊尹为作，则当数周公，恐不肯以人臣谓之作。若孔子自数为作，则自古以来实未有如孔子者，然孔子已是言“述而不作”也。（《张子语录》）

张载的这个看法实际上是为儒家编排了一个新的道统。关于儒家的道统说并非由韩愈首先发明，早在先秦即已提出。比如《中庸》说：“仲尼祖述尧舜，宪章文武”。孟子说：“规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也。欲为君尽君道，欲为臣尽臣道，二者皆法尧舜而已矣”。（《孟子·离娄上》）这是着眼于价值规范层面把尧舜看作是儒家道统的开山祖。韩愈根据这些说法编排了一个传授系统，“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲”。（《原道》）到了宋代，石介着眼于礼乐制度的创作层面，加上伏羲、神农、黄帝三人，提出了十一圣人的传授系统，他在《复古制》中指出：“夫礼乐、刑政、制度，难备也久矣。始伏羲氏历于神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子十有一圣人，然后大备矣。……信可以万世常行而不易也”。（《徂徕石先生文集》卷六）拿张载的道统说与前人的成说相比较，其理论特色突出地表现为两点。第一是站在神化之理的哲学高度，把儒家的道统看作是人的本质的全面的外化，同时包括物质生产的运作、礼乐制度的设立、价值规范的建构三个层面。第二是着眼于历史的发展，把道统与人类文明的演进联系起来，看作是由简易朴略逐渐走向丰富完备，有创作者，也有继述者，到了孔子，才发展到最高阶段，集道统之大成。

张载的道统说是以《系辞》的制器尚象的思想为依据的。张载认为，“尚象则法必致用”，致用必先知神之所为，神即变化之道，圣人“能通其变而措于民”，“因其变而裁制之以教天下”，因而所谓制器尚象就是一个明体以达用、由内圣发而为外王的动态的历史过程。象即八卦的卦象，这是伏羲仰观俯察，“取之于糟粕”所首先创作出来的。糟粕是指太虚之气聚而为形器的天地法象，“凡天地法象，皆神化之糟粕尔”，这是外在于人的客观自然的无意识的存在。伏羲画出八卦对客观外界进行摹拟、象征和反映，“以通神明之德，以类万物之情”，把无意识的存在转化为人的自觉的认识，而知神之所为，所以伏羲也就成为人类历史上的第一个圣人，是圣人之学的最早的创作者。这种圣人之学以神明之德为内涵。张载认为，“神明之德，通于万殊；万物之情，类于形器”。这就是说，神明之德由理一而通于万殊，由形上之道而达于形下之器，本身就是一个体用不二的逻辑结构。但是，此神明之德由体发而为用则必

顺乎时，这就进入人文化成的领域，与人类文明创造的实践活动紧密联系起来。人类的文明创造包括物质文明、制度文明、精神文明三个层面。人类必须首先从事物质文明的建设以解决自身的生存问题，才能进一步去从事制度文明与精神文明的建设，因而神明之德虽为理一，其通于万殊者则因时之不同而有不同的形态，由此而展现为一部薪火相续、层次历然的文明演进史。《系辞》所提出的五位制器尚象的圣人，就是按照这个历史演进的程序创造了人类的文明。伏羲氏作结绳而为网罟，以佃以渔，创造了畜牧业。神农氏斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，创造了农业，接着又日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，创造了商业。黄帝、尧、舜在此物质文明的基础上神而化之，使民宜之，垂衣裳而天下治，进一步创造了制度文明与精神文明。张载的作者七人之说以及他对儒家道统的理解就是以《系辞》的这一段言论为依据的。他诠释说：

柔附于物，饮血茹毛之教，古所先有。（一作无有。）

天施地生而损上益下，故播种次之。聚而通货、交相有无次之。

鸿荒之世，食足而用未备，尧舜而下，通其变而教之也。神而化之，使民不知所以然，运之无形以通其变，不顿革之，欲民宜之也。大抵立法须是过人者乃能之，若常人安能立法！凡变法须是通，通其变使民不倦，岂有圣人变法而不通也？

君逸臣劳。上古无君臣尊卑劳逸之别，故制以礼，垂衣裳而天下治，必是前世未得如此，其文章礼乐简易朴略，至尧则焕乎其有文章。然传上世者，止是伏羲神农。此仲尼道古也，犹据闻见而言，以上则不可得而知。所传上世者未必有自，从来如此而已。安知其间故尝有礼文，一时磨灭尔，又安知上世无不如三代之文章者乎！然而如《周礼》则不过矣，可谓周尽。今言治世，且指尧舜而言，可得传者也。历代文章，自夫子而损益之，见其礼而知其政，闻其乐而知其德，不可加损矣。（《易说·系辞》）

张载认为，伏羲，神农之世为鸿荒之世，首先推行饮血茹毛之教，接着创造了农业和商业，此时食足而用未备，虽然也有文章礼乐，但是简易朴略，至尧、舜才逐渐完备。他曾说：“观《虞书》礼大乐备，然则礼乐之盛直自虞以来。古者虽有崩坏之时，然不直至于泯绝天下，或得之于此因，或得之于彼因，互相见也”。（《张子语录》）自尧舜而下以至于三代，发展而为《周礼》，就周尽完备到无以复加的地步。孔子总结了历代的文章礼乐，全面地继承了《周礼》，所以成为道统的集大成者。但是，孔子并非圣人之学的创作者，而只是一个继述者。在《三十篇》中，张载依据孔子本人的自述，阐明了孔子知礼成性、进德修业的几个阶段性的进展：

三十器于礼，非强立之谓也。四十精义致用，时措而不疑。五十穷理尽性，至天之命；然不可自谓之至，故曰知。六十尽人物之性，声入心通。七十与天同德，不思不勉，从容中道。

常人之学，日益而不自知也。仲尼学行习察异于他人，故自十五至于七十，化而裁之，其进德之盛者与！

仲尼生于周，从周礼，故公旦法坏，梦寐不忘为东周之意，使其继周而王，则其损益可知矣。

张载强调指出，“圣人亦必知礼成性，然后道义从此出，譬之天地设位则造化行乎其中”

“成性须是知礼，存存则是长存，知礼亦如天地设位”。“时措之宜便是礼，礼即时措时中见之事业者”。“举尽利之道而错诸天下之民以行其典礼，《易》之事业也”。（《易说·系辞》）这是把圣人之学归结为礼学，礼学又本于易学，是《易》的时中之义见之于事业者。孔子作为圣人，也必须遵循“知礼成性”的程序，通过自十五至于七十的不懈的努力，才臻于德盛仁熟之境。就其思想的核心而言，乃是对《周礼》的继承。如果孔子能继周而王，就可以为万世开太平，但是孔子由于时之不遇，有天德而无天位，生活于东周礼坏乐崩之际，只能在洙泗之间修仁义，兴教化，以《周礼》为核心，从事为往圣继绝学的工作，以复兴作者七人所奠定的道统。根据这种思考，张载于是由易学的研究转入礼学的研究，对《周礼》极为推崇，认为“《周礼》是的当之书”，“学得《周礼》，他日有为却做得些实事，……若许试其所学，则《周礼》田中之制皆可举行，使民相趋如骨肉，上之人保之如赤子，谋人如己，谋众如家，则民自信”。（《经学理窟》）张载在横渠教学，创立关中学派，就是学习孔子的榜样，继承孔子之绝学，目的在于扭转当时“朝廷以道学政术为二事”的偏向，立足于道统，用学术来干预政治，为万世开太平。他曾作诗表述了这种执著的心态。其《圣心》诗云：“圣心难用浅心求，圣学须专礼法修。千五百年无孔子，尽因通变老优游”。其《送苏修撰赴阙》诗云“秦弊于今未息肩，高肖从此法相沿。生无定业田疆坏，赤子存亡任自然。道大宁容小不同，颛愚何敢与机通。井疆师律三王事，请议成功器业中”。（《文集佚存》）因此，张载关于为万世开太平的思想，就集中体现在他的礼学研究之中。

张载的礼学实际上也就是易学。他根据易学的神化之理对礼的本质作了一系列的论证。他指出：

天体物不遗，犹仁体事无不在也。“礼仪三百，威仪三千”，无一物而非仁也。

（《天道篇》）

知神而后能飨帝飨亲，见易而后能知神。是故不闻性与天道而能制礼作乐者未矣。（《神化篇》）

生有先后，所以为天序；小大、高下相关而相形焉，是谓天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然后经正，知秩然后礼行。（《动物篇》）

礼器则藏诸身，用无不利。礼运云者，语其达也；礼器云者，语其成也。达与成，体与用之道，合体与用，大人之事备矣。礼器不泥于小者，则无非礼之礼，非义之义，盖大者器，则出入小者莫非时中也。子夏谓“大德不踰闲，小德出入可也”，斯之谓尔。

礼器则在矣，修性而非小成者与！运则化矣，达顺而乐亦至焉尔。

知崇，天也，形而上也，通昼夜之道而知，其知崇矣。知及之而不以礼性之，非已有也。故知礼成性而道义出，如天地设位而易行。（《至当篇》）

庸言庸行，盖天下经德达道，大人之德施于是溥矣，天下之文明于是著矣。然非穷变化之神以时措之宜，则或陷于非礼之礼，非义之义。（《大易篇》）

礼所以持性，盖本出于性，持性，反本也。凡未成性，须礼以持之，能守礼已不畔道矣。

礼即天地之德也。

礼非止著见于外，亦有无体之礼。盖礼之原在心，礼者圣人之成法也，除了礼天下更无道矣。

时措之宜便是礼，礼即时措时中见之事业者。……时中之义甚大，须是精义入神以致用，始得观其会通以行其典礼，此则真义理也；行其典礼而不达会通，则有非时中者矣。礼亦有不须变者，如天序天秩，如何可变！礼不必皆出于人，至如无人，天地之礼自然而有，何假于人？天之生物便有尊卑大小之象，人顺之而已，此所以为礼也。学者有专以礼出于人，而不知礼本天之自然，告子专以义为外，而不知所以行义由内也，皆非也，当合内外之道。（《经学理窟》）

在儒学史上，把儒家所服膺之礼提到天道性命的哲学高度进行系统的论证，从而为礼学奠定了一个坚实的理论基础，应以张载为第一人。仔细玩味张载的这些言论，我们可以从中看出几个思想要点。

第一，张载认为，“礼本天之自然”，“礼即天地之德”。这是他的整个礼学思想的总纲。所谓天之自然、天地之德即天地生物之心，也就是作为宇宙本体的太和道体的本性。张载以太和这个词来指称宇宙本体，主要是强调其整体性的和谐状态，但是这种和谐有尊卑大小之象，是一种有秩序的和谐。生有先后谓之天序，高下相形谓之天秩，此皆自然而有，不假于人。如果没有这种自然的秩序，宇宙就是一片混乱无序状态，而无法形成整体性的和谐，因而和谐是以秩序为前提的。和谐者言其亲合，重在合同，乃万殊之一本。秩序者言其等差，重在别异，乃一本之万殊。“天体物不遗，犹仁体事无不在也，”此乃万殊之一本，表现为天地之仁，是一种有秩序的和谐。“礼仪三百，威仪三千，无一物而非仁也”，此乃一本之万殊，表现为天地之礼，是一种有和谐的秩序。因此，天地之礼自然而有，是宇宙的天秩天序，先于人而与天地同在，名之曰无人之礼，无体之礼，而成为人类的制度之礼以及行为规范之礼的本源。

第二，张载认为，“礼所以持性，盖本出于性”。这是由天以及人，由外以及内，强调礼不仅本天之自然，而且本出于性，内在于人性的本质，是人性本质的外化。张载曾说，“仁义人道，性之立也”。人性的本质是仁与义的对立的统一。义以反经为本，经正则精，而合乎时措之宜，时措之宜便是礼，因而礼与义合，是人性本质的一个不可缺少的组成部分。就其表现为礼仪三百、威仪三千的规范而言，礼是外在的，但就其“本出于性”、“礼之原在心”而言，礼又是内在的，故礼既属天、又属人，既内在，又外在，其实质乃是贯通天人、内外合一之道。学者有专以礼出于人，而不知礼本天之自然，告子专以义为外，而不知所以行义由内。这些看法之所以错误，就是由于割裂了天人、内外的关系，不懂得礼的实质，所以张载强调指出，“是故不闻性与天道而能制礼作乐者末矣”。

第三，张载认为，礼由礼运和礼器两个层面所构成，礼运是形上之道，礼器是形下之器，道为体，器为用，体者运于无形而语其达，用者凝聚为形器而语其成，体无不成，用无不达，故礼乃是一个体用相依的结构，也就是有无虚实之合一，道器达成之合一。但是，体为一本，用为万殊，一体之理通达大顺，原于天秩天序自然之则，其发而为万殊之用，则有礼仪三百、威仪三千之分，有大器，有小器，有大德，有小德，所以在行为实践的过程中，用礼来修持心性，宰制万物，必须以体为统率，以用为从属，正确处理礼运与礼器之间的体用本末关系，否则，如果泥于器之小节，拘于庸言庸行之小德，而不能穷变化之神，合时措之宜，就会陷于非礼之礼，非义之义。

第四，张载根据这种体与用的区分，着眼于明体，对礼下了一个哲学的定义，认为“时措之宜便是礼，礼即时措时中见之事业者”。这个定义把儒家的礼学研究推进到一个新的阶段，理学家关于礼即天理的思想就是以这个定义作为理论基础的。先秦时期，孔子重视礼的内容

实质，而反对追求形式，曾说，“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）《礼记》发展了孔子的思想，把礼区分为“礼义”与“礼数”。所谓“礼数”，指的是礼仪条文。所谓“礼义”，指的是附着于礼仪条文上的象征性的功能，也就是为巩固社会秩序服务的行为规范和价值准则。《礼运》说：“故礼也者，义之实也。协诸义而协，则礼虽先王未之有，可以义起也”。《郊特牲》说：“礼之所尊，尊其义也。失其义，陈其数，祝史之事也。故其数可陈也，其义难知也”。张载把这种区分提到哲学的高度来考察，认为内容与形式之分，礼义与礼数之分，归根结底，就是体与用之分。就礼之体而言，礼即运于无形而无所不通的时措之宜，时措之宜也叫做时中之义或时义，而时义就是天理的本质所在。在《诚明篇》中，张载指出：“天理者时义而已。君子教人，举天理以示之而已，其行已也，述天理而时措之也”。“所谓天理也者，能悦诸心，能通天下之志之理也。能使天下悦且通，则天下必归焉；不归焉者，所乘所遇之不同，如仲尼与继世之君也”。由此看来，礼就是圣人之成法，合乎天理，通乎人心，而为万事之本，用于人文化成的领域，则事无不顺，功无不成，使得社会人际关系中的各种秩序能够像自然界的天秩天序那样调适畅达，各得其所，人人悦服，天下归往，这就是由内圣开出外王，保合太和，为万世开太平了。

司马光是张载的好友，交谊深厚，相知甚笃，他在《论谥书》中指出：“窃惟子厚平生用心，欲率今世之人，复三代之礼者也，汉魏以下盖不足法”。（见《张载集》附录）这种概括是符合张载的思想实际的。史称神宗召见，问治道，对曰：“为政不法三代者，终苟道也”。他曾根据这个思想拟订了一些具体的施政方案，主张恢复三代的井田、封建、肉刑之制以及宗子之法。张载认为，在这些施政方案中，体现了儒家关于社会均平的外王理想，“周道止是均平”，虽然是复古，用心所在却是针对现实政治的弊端进行拨乱反正，着眼于未来的。在《答范巽之书》中，他说：

朝廷以道学政术为二事，此正古之可忧者。巽之谓孔孟可作，将推其所得而施诸天下邪？将以其所不为而强施之于天下欤？大都君相以父母天下为王道，不能推父母之心于百姓，谓之王道可乎？所谓父母之心，非徒见于言，必须视四海之民如己之子。设使四海之内皆为己之子，则讲治之术，必不为秦汉之少恩，必不为五伯之假名。巽之为朝廷言，人不足与适，政不足与间，能使吾君爱天下之人如赤子，则治德必日新，人之进者必良士，帝王之道不必改途而成，学与政不殊心而得矣。（《文集佚存》）

张载所说的“道学”，指的是礼学，也就是三代之礼，特别是《周礼》。《周礼》有体有用，有运于无形的形上之道，有凝而成形的形下之器。就其形下之器而言，可为后世取法的主要就是井田、封建、肉刑之制以及宗子之法，就其形上之道而言，则是合乎天理、通乎人心的时措之宜，具体说来，就是视民如子的父母之心，也就是均平。张载认为，体为统率，用为从属。体必发而为用，停留于口头上的无用之体，不能推父母之心于百姓，不可谓之王道。但是，用必以体为本，“周道止是均平”，关于社会均平的外王理想毕竟是帝王之道的本质所在，如果朝廷的君相懂得这个道理，就不会以道学政术为二事，把体用割裂为两截了。孟子曾说：“人不足与适也，政不足间也，唯大人能为格君心之非。君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣”。（《孟子·离娄上》）张载希望范巽之为朝廷进言，能够做一个真正的大人，以道学格君心之非，纠正君主的不正确的思想，扭转现实政治的偏向，把学与政、体

与用有机地结合起来。至于张载本人，他对道学的研究，对外王理想的阐发，始终是密切地联系现实的政治，致力于由体以及用，表现了“一种难忘是本朝”的执著的心态和兼善天下的浓郁的情怀。比如他在《策向》中指出：

问：三代道失而民散，民散浸淫而盗不胜诛矣。鲁之衰也，季康子患盗，孔子谓“苟子之不欲，虽赏之不窃”。夫制产厚生，昭节俭，贱货财，使人安其分，宜若可为也。今欲使举世之民，厚赏焉不窃如夫子之言，其亦有道乎？

问：今欲举三王教胄之法，使英才知劝而志行修，阜四方养士之财，使寒暖有归而衣食足，取充之计，讲擢之方，近于古而适于今，必有中制。众君子强学待问，固将裨益盛明，助朝廷政治，著于篇，观厥谋之得失。（《文集佚存》）

张载用“均平”这个词来概括周道的实质。所谓均平，并不是绝对平均主义，也不同于墨子的爱无差等的兼爱，而是根据历代儒家所一贯服膺的三代礼乐所提炼而成的一种文化价值理想，是亲亲与尊尊的完美的统一，合同与别异的有机的结合，用易学的术语来表述，则是精义时措，各正性命，保合太和，健利且贞，既有阴阳之分，又有阴阳之合，是一种本于天秩天序的社会整体的和谐。先秦时期，孔子提倡“仁者爱人”，“泛爱众”、“博施于民”，孟子提倡“亲亲而仁民，仁民而爱物”，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，“人人亲其亲，长其长，而天下平”。这是把整个社会看作一个休戚与共血肉相连的宗法共同体，以亲亲之爱来促进社会的和谐融洽，以尊敬长辈来建立社会的稳定秩序。后来《礼记》把孔孟的这种思想提炼为两个基本原则，一个是合同，一个是别异，合同即亲亲之爱，别异即尊尊之敬，这两个原则相辅而行，结为一体，就是礼乐制度的文化内涵。《乐记》说：“乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也。礼义立，则贵贱等矣。乐文同，则上下和矣”。张载对这两个原则之间的关系作了系统的研究，并且进一步提炼为关于社会均平的外王理想。他指出：

“敬，礼之舆也”，不敬则礼不行。

“恭敬撝节退让以明礼”，仁之至也，爱道之极也。

礼，直斯清，挠斯昏，和斯利，乐斯安。（《至当篇》）“节礼乐”，不使流离相胜，能进反以为文也。（《有德篇》）

“亲亲尊尊”，又曰“亲亲尊贤”，义虽各施，然而亲均则尊其尊，尊均则亲其亲为可矣。若亲均尊均，则齿不可以不先，此施于有亲者不疑。若尊贤之等，则于亲尊之杀必有权而后行。急亲贤为尧舜之道，然则亲之贤者先得之于疏之贤者为必然。“克明俊德”于九族而九族睦，章俊德于百姓而万邦协，黎民雍，皋陶亦以惇序九族，庶明励翼为迓可远之道，则九族勉敬之人固先明之，然后远者可次序而及。《大学》谓“克明俊德”为自明其德，不若孔氏之注愈。（《乐器篇》）

“礼反其所自生，乐乐其所自成”。礼别异不忘本，而后能推本为之节文；乐统同，乐吾分而已。礼天生自有分别，人须推原其自然，故言“反其所自生”；乐则得其所乐即是乐也，更何所待！是“乐其所自成”。（《经学理窟》）

张载认为，礼的本质是敬，合乎事物本然之宜，乐的本质是爱，合乎天地一体之仁，因而在一个社会群体中，其组织原则就是爱与敬的结合。爱就是亲亲，敬就是尊尊，此二者的结合是一种动态的平衡，相互制约，也相互渗透。对人恭敬退让以明礼，这就是爱人了，而



爱人也必须尊重礼天生自有之分别。故亲亲与尊尊应随时保持一种均平的状态，亲均则尊其尊，尊均则亲其亲，在礼乐的运作上不断地权衡轻重，进行调节，不使流离相胜，破坏了均平。因为“乐胜则流，礼胜则离”。如果合同的一面强调得过头，就会上下不分，等差不明，不能建立正常的秩序，产生亲而不尊的偏向。反之，如果别异的一面强调得过头，就会离心离德，激化矛盾，影响社会群体的团结，产生尊而不亲的偏向。《礼记·表记》对这两种偏向曾经作了详细的讨论，认为“母，亲而不尊；父，尊而不亲。水之于民也，亲而不尊；火，尊而不亲。土之于民也，亲而不尊；天，尊而不亲”。就三代之礼而言，《表记》认为，夏道亲而不尊，殷人尊而不亲，周人亲而不尊，“虞夏之道，寡怨于民。殷周之道，不胜其弊”。这是说，三代之礼有的把合同的一面强调得过头，有的则把别异的一面强调得过头，相比之下，还是夏代朴实。最好的不是三代之礼，而是虞帝之礼。《表记》指出：“后世虽有作者，虞帝弗可及也已矣。君天下，生无私，死不厚其子，子民如父母，有憯怛之爱，有忠利之教，亲而尊，安而敬，威而爱，富而有礼，惠而能散”。张载根据这个说法也对虞舜时期的礼乐推崇备至，认为“观《虞书》礼大乐备，然则礼乐之盛直自虞以来”。（《张子语录》）这主要是着眼于虞帝之礼把合同与别异、亲亲与尊尊结合得恰到好处，合乎时措之宜，没有任何的偏差。张载进一步强调指出，亲亲尊尊不仅是社会组织原则，而且是政治组织原则。“若亲均尊均，则齿不可以不先”，按年龄的大小排列先后。“若尊贤之等，则于亲尊之杀必有权而后行”，在任用贤才方面，如果贤均则以亲疏尊卑为等。张载认为，《尚书·尧典》所说的“克明俊德”，就是把亲亲尊贤的原则用于经世外王，由近及远，由亲而疏，首先任用九族之俊德而使九族和睦，然后任用百姓之俊德而使万邦协和，从而造就了一种天下均平的良好政治局面。孔颖达对“克明俊德”的注释着眼于经世外王，是符合原意的。孔颖达《正义》说：“言尧之为君也，能尊明俊德之士，使之助已施化，以此贤之化，先令亲其九族之亲。九族蒙化，已亲睦矣，又使之和协显明于百官之族姓。百姓蒙化，皆有礼仪，昭然而明显矣，又使之合会调和天下之万国。其万国之众人于是变化从上，是以风俗大和。能使九族敦睦，百姓显明，万邦和睦，是安天下之当安者也”。张载认为，《大学》引用《尧典》“克明俊德”之语，仅仅局限于从内圣的层面来理解，诠释为人君自明其德，实际上，“克明俊德”说的是尊明俊德之士，从事经世外王的事业，所以《大学》的诠释“不若孔氏之注愈”。由此看来，张载的礼学研究阐发了一种统一的内圣外王大道，而最后归结为亲亲与尊尊相结合的关于社会均平的外王理想。这种外王理想也就是张载的终极关怀，他所追求的为万世开太平，就是以这种外王理想作为核心内容的。

范育在《正蒙序》中指出：“惟夫子之为此书也，有《六经》之所未载，圣人之所不言”。这是说，张载创造了一套新的话语系统来诠释孔孟的思想，依据传统而又不囿于传统，妥善地解决了继承与创新的关系，把孔孟的思想推进到一个新的发展阶段，是接着孔孟讲而不是照着孔孟讲的。实际上，张载的一套新的话语系统也是来源于《六经》中之《周易》，本于易学的原理，他的卓越之处在于运用易学的原理来诠释儒家的价值理想，把历代儒家所服膺的价值理想提升到天道性命的哲学高度来论证，使之渗透着一种深沉的宇宙意识，而形成一种本体论的结构。以《正蒙》一书的基本思想线索而论，首先以太和开篇，着眼于宇宙整体的和谐，论述天道之化，神化之理，接着由天以及人，论述诚明之意、中正之道以及道统之传，而最后归结为保合太和。在《大易篇》中，张载指出：“惟君子为能与时消息，顺性命、躬天德而诚行之也。精义时措，故能保合太和，健利且贞，孟子所谓始终条理，集大成于圣

智者与”！保合是个动词，属于人文化成的范畴。《乾》之《彖》曰：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁”。因而保合太和这个命题可以用来作为儒家的内圣外王之道的哲学表述。张载认为，圣人根据对太和道体的体认，对宇宙和谐规律的理解，穷神知化，精义时措，由内圣发而为外王，来谋划一种和谐的、自由的、舒畅的社会发展的前景，使得社会领域的君臣、父子、夫妇的人际关系能够像天地万物那样调适畅达，各得其所，这就是保合太和。在《西铭》中，张载对这个思想作了精辟的阐发。这是理学史上的一篇经典文献，受到各派理学家的交口称誉，可以看作是张载的哲学思想的系统的总结。《西铭》说：

乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。

大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾惻独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。

于时保之，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼；济恶者不才，其践形，唯肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。

恶旨酒，崇伯子之顾养；育英才，颖封人之锡类。不弛劳而底豫，舜其功也；无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也。

富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。

《西铭》全文只有二百五十三个字，但却是以他的整个哲学思想为依托的，是他的体大思精的哲学体系的具体而微的缩影。文章可分为五段。第一段讲人与宇宙的联结以及人在宇宙中的地位，概括了他在宇宙和人性论方面的研究成果，由此而提出了民胞物与、天人一体的哲学理想。第二段讲社会理想。这是由天人一体的哲学理想自然推导而来，把社会看作是按照亲亲与尊尊的原则组建而成的一体化的结构，一方面是骨肉相连，休戚与共，同时又合于天秩天序之则，有条而不紊。第三段讲道德理想，这也是由第一段推导而来。道德植根于人性，人性本于天性，故仁孝之理具有本体论的超越的意义。人之所以恪守道德规范，既是一种不违天命的绝对的义务，也是一种自我实现的内在的要求。第四段列举了六个具体的事例，说明仁孝之理塑造了理想的人格，落实为道德的生命，以证成道德理想之实而不虚。第五段以乐天知命、尽伦尽职的人生理想作为全文的结尾。

关于《西铭》的总体思想，程伊川认为是“明理一而分殊”。当时他的学生杨龟山致书伊川，疑《西铭》言体而不及用，恐其流于兼爱。他在《答杨时论西铭书》中指出：

《西铭》之为书，推理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善养气之论同功，（二者亦前圣所未发。）岂墨氏之比哉？《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分。（老幼及人，理一也。爱无差等，本二也。）分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以上私胜之流，仁之方也。无别而迷兼爱，至于无父之极，义之贼也。予比而同之，过矣。且谓言体而不及用。彼欲使人推而行之，本为用也，反谓不及，不亦异乎？（《河南程氏文集》卷九）

张载并没有明确提出理一分殊的命题，但却反复论述了这个思想。这个思想首先是由周

敦颐提出来的，他在《通书·理性命章》中指出：“二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定”。后来的理学家几乎无一例外都以理一分殊作为自己思想的主轴。只是由于各人对所谓理一的哲学诠释不相同，所以才分出了各种派别，产生了许多争论。就张载本人的思想而言，他曾说，“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊；其阴阳两端循环不已者，立天地之大义”。（《太和篇》）“阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合则混然，人不见其殊也”。（《乾称篇》）这是论述宇宙本体的理一分殊。“礼仪三百，威仪三千，无一物而非仁也”。（《天道篇》）这是论述价值本体的理一分殊。“仁道有本，近譬诸身，推以及人，乃其方也”。（《至当篇》）这是论述为仁之方的理一分殊。在《西铭》中，总体上也是贯穿了这个思想线索，程伊川概括为理一分殊的命题，是符合张载的原意的。

杨时之所以疑《西铭》言体而不及用，恐其流于兼爱，关键在于他没有读懂《西铭》首段的思想，误解了“乾称父，坤称母”的哲学涵义。张载此说本于《周易·说卦》：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。”这是一个象征性的说法，用意在于表明天地为万物之本，并非实指天为父，地为母，更不是说人除了自己生身的父母以外，还有一个天地的父母。张载曾专门对此作了解释，他说：“《订顽》之作，只为学者而言，是所以订顽，天地更分甚父母？只欲学者心于天道，若语道则不须如是言。”（《张子语录》）这个问题之所以重要，是因为涉及到儒墨的根本区别。先秦时期，孟子与墨者夷之进行了一场辩论。夷之以为“爱无差等，施由亲始”，主张把兼爱他人之心推来爱己之亲。孟子指出这个说法的错误所在，“且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也”。（见《孟子·滕文公上》）所谓二本，是说把他人之亲看得与己之亲同样重要，施行无差等之爱，二爱并立，如同一木有两根，牵彼树根，强合此树根。其实人只是一父母所生，如木只有一根，人之有爱，本由亲立，由亲亲而仁民，由仁民而爱物，虽然也都是爱，但却有亲疏厚薄先后本末的等级之差，这便叫做一本，张载反复强调，“礼别异不忘本”，亲亲之爱必须尊重礼天生自有之分别，否则就是忘本。“夷子谓爱无差等，非也；谓施由亲始，则施爱固由亲始矣。孟子之说，辟其无差等也，无差等即夷子之二本也”。（《张子语录》）为了使初学者“心于天道”，能够从宇宙论的高度来领会此一本之理，所以引用了《说卦》的象征性的说法。但是，杨时恰恰在这个重要之点上误解了张载，以为张载把乾坤看做自家父母，同于夷之二本之说，流于墨者之兼爱。程颐针对杨时之疑，拈出理一分殊之旨，可谓拨云雾而见青天。

朱熹认为，《西铭》之义，“紧要血脉尽在‘天地之塞吾其体，天地之帅吾其性’两句上。上面‘乾称父’，至‘混然中处’是头，下面‘民吾同胞，物吾与也’，便是箇项。下面便撒开说，说许多。‘大君者吾父母宗子’云云，尽是从‘民吾同胞物吾与也’说来”。（《朱子语类》卷九十八）就此文之头而言，其思想实质本于道家的自然主义。道家往往是站在宇宙的高度来俯瞰人，把宇宙的伟大和人的渺小进行对比。比如庄子曾说：“眇乎小哉，所以属于人也！瞽乎大哉，独成其天！”（《庄子·德充符》）张载也是进行这种对比，认为“予兹藐焉，乃混然中处”，人作为一个渺小的个体，是隶属于宇宙之全体的。但是，张载又本于儒家的人文主义，强调人独得阴阳五行之秀而为万物之灵，最为天下贵，与天地并立而为三，由此而摆正了人在宇宙中的地位。所谓“天地之塞吾其体”，是说吾之体即天地之气，“天地之帅吾其性”，是说吾之性即天地之理。朱熹认为，“吾其体”，“吾其性”，有我去承当之意。这就是说，人应该对自己与宇宙的亲密的联结有一个明确的认识，自觉地承担作为一个宇宙成员的责任和义务，把所有的人民都看作是我的同胞，把所有的物类都看作是我的友伴。由此看来，

张载对宇宙的看法不同于道家的以天地为不仁的纯粹的自然主义，而是理解为“天体物不遗，犹仁体事无不在也”，天地之心即化生人物的一片仁爱之心。此仁爱之心与我血脉贯通，我应自觉地承担，按照亲亲而仁民，仁民而爱物的程序推而扩之，这种有差等之爱是墨家的兼爱不相同的。因此，张载在《西铭》首段所提出的关于天人一体、民胞物与的哲学理想，是把包括天地人物在内的整个宇宙看作是一个和谐而有序、理一而分殊的结构，下面关于社会理想与道德理想的论述，就是以这个根本看法作为理论依据的。

程颐释杨时之疑，着重于阐明社会道德层面的理一分殊，并且结合孟子对杨墨的批判，指出割裂理一分殊的关系所产生的两种偏向，“分殊之蔽，私胜而失仁，无之罪，兼爱而无义”。杨朱为我，片面地强调分殊，提倡利己主义，使人自私自利而失去了仁爱之心，社会将由此而离心离德，无法凝聚为一个和谐的整体。墨子兼爱，片面地强调理一，提倡利他主义，这种主张否定人际关系中的亲疏厚薄之分而不合乎事物之所宜，社会将由此而上下不分，贵贱不明，无法建立稳定的秩序。儒家与杨墨的不同，关键在于“推理以存义”，是理一与分殊的结合，仁与义的统一，既不以利己排斥利他，也不以利他排斥利己，而是合理地处理我与他人的关系，在两者之间得其中道，既利己，又利他。比如老吾老，幼吾幼，这看来是利己，但是，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，这便是利他了，此二者本来是结为一体，相互蕴含，利己就是利他，利他就是利己，不可强行割裂，人为地使之对立。因此，应该在分殊中见出理一，在理一中见出分殊，知其理一，所以为仁，知人分殊，所以为义。分立而推理一，以止私胜之流，这是为仁之方。如果只见理一而不见分殊，无别而迷兼爱，以致视父如路人，这就是义之贼。由于仁与义是人性的本质所在，杨墨的这种失仁而贼义的主张，从根本上看是违反人性的。儒家以天下为一家，以中国为一人，把社会组织看作是人性本质的全面的外化，老者视吾之亲，幼者视吾之子，鳏寡孤独者视吾无告之兄弟，这就是由人性本质自然流出的亲亲之仁，但是，爱之中自然便有许多等差，尊长、敬贤、爱亲、慈子，各有所宜，有如人之一身，耳目鼻口，肢体脉络，森然有成列而不乱，这种尊重差别的尊尊之义也是内在于人性本质的。因此，一个理想的社会就是一个均平的社会，理一而分殊，亲亲而尊尊，合乎人性的本质，仁与义处于动态的平衡而不流于一偏，人人相亲相爱，和谐融洽，而又秩序井然，层次分明。程颐认为，张载的这个思想，“扩前圣所未发，与孟子性善养气之论同功”。把张载提到与孟子同等的地位，这种赞扬可以说是到了绝顶了。他还针对着杨时的疑惑，严厉批评说：“且谓言体而不及用。彼欲使人推而行之，本为用也，反谓不及，不亦异乎？”这是强调张载的根本用心在于由内圣发而为外王，使人推而行之，为万世开太平。

## 第五节 先天后天

——邵雍数学派

邵雍的《皇极经世书》，其理论特色表现为“尊先天之学，通画前之《易》”突破了《周易》原来的框架结构，依据他所发明的先天象数重新编织了一套井然有序层次分明的易学体系。朱熹对邵雍的易学体系极为推崇，他在《答袁机仲书》中指出：“据邵氏说，先天者伏羲所画之《易》也，后天者文王所演之《易》也。伏羲之《易》，初无文字，只有一图以寓其象数，而天地万物之理、阴阳始终之变具焉。文王之《易》即今之《周易》，而孔子所为作者

是也。孔子既因文王之《易》以作传，则其所论固当专以文王之《易》为主，然不推本伏羲作《易》画卦之所由，则学者必将误认文王所演之《易》便为伏羲始画之《易》，只从中半说起，不识向上根原矣”。这种伏羲所画之《易》，“是皆自然而生，潢涌而出，不假智力，不犯手势，而天地之文，万事之理，莫不毕具，乃不谓之画前之《易》，谓之何哉”？“其曰画前之《易》，乃谓未画之前，已有此理，而特假手于聪明神武之人以发其秘，非谓画前已有此图，画后方有八卦也。此是《易》中第一义也。若不识此而欲言《易》，何异举无纲之网，挈无领之裘，直是无著力处”。（《朱子大全》卷三十八）

邵雍的先天之学探索的重点是《易》之道，而不是《易》之书。邵雍认为，《易》之道先于《易》之书而有，是为画前之《易》。这种画前之《易》是宇宙生成的本源，存在于天地之间而为万物所遵循的客观规律，是一种自然之道。文王所作之《易》即今之《周易》，则是对此自然之道的一种主观上的认识和理解，加上了人为的因素，是一种适合于人的实用目的编织而成的符号系统，而非自然之道本身，故为后天之学。后天之学是由先天之学而来，先天是第一性的，后天是第二性的，先天明其体，后天明其用，先天之学为心法，后天之学则是心法所显现的外在的形迹，因而易学应以这种先天之学作为主要的研究对象。

可以看出，邵雍的这个思想与汉唐以来通行的注疏之学有着明显的不同。因为注疏之学以《周易》的文本即《易》之书作为主要的研究对象，虽然也对客观存在的《易》之道有所发明，但是由于受到经传文字的束缚，特别是受到业已定型化的文王八卦次序和八卦方位的束缚，往往是局限于解说现成之形迹，曲意牵合，于难通之处强求其通，而不能由迹以明心，由用以见体，把易学研究推进到一个更高的哲学的层次。邵雍认识到注疏之学的这种缺陷，在易学史上第一次提出了先天之学与后天之学、伏羲之《易》与文王之《易》这些全新的概念，目的在于把《易》之道与《易》之书明确地区分开来，扭转易学研究的方向，激发人们的哲学兴趣，去进一步探索伏羲平地著此一画所依据的自然之道本身的问题。朱熹正是因此而对邵雍的易学作了高度的评价，认为邵雍所探索的先天之学、画前之《易》是易学的基本纲领，《易》中的第一义，如果不推本伏羲作《易》画卦之所由，只从文王之《易》即今之《周易》说起，是不识向上根原，无著力之处，在哲学上便会落入下乘，而不能为易学确立一个坚实的理论基础。

其实，关于画前之《易》的问题，早在先秦时期《周易》成书之时就已经作为一个易学的基本问题提出来了。《系辞》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。《说卦》也说：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”。这是关于画前之《易》的经典性的表述，说明八卦是伏羲观察了天地、鸟兽、人物等自然和社会现象而后画出来的，它是对客观外界的一种摹拟、象征和反映，存在于客观外界的阴阳刚柔的自然之道是第一义，卦爻结构乃是依此第一义而始成立，属于第二义。在易学史上，一些超越了注疏水平而卓然成家的易学家，都普遍地关注画前之《易》的问题，追求向上根原的第一义，他们的研究对象是完全一致的。但是，由于时代思潮的不同，历史条件的差异，他们的学术思路和研究成果却是个性鲜明，各具特色，比如有的侧重于象数，有的侧重于义理，有的说得法密，有的说得理透。虽然如此，所有这些支流别派都融汇同归于《易》之道的滚滚长河之中，加深扩大了对阴阳哲学的理解，充实丰富了易学思想的宝库。这就在易学史上形成了一种一致而百虑、殊途而同归的局面，既有同中之异，也有异中之同，因而如何恰如其分地处理这种同与异的

关系，就成了易学史研究中的最大的难点所在。

就宋代的易学而言，人们不满于汉唐注疏而转向于对画前之《易》的研究是一种时代的风尚，如果我们不拘泥于名词概念而着眼于精神实质，可以看出，当时许多易学家都站在哲学的高度提出了与邵雍相类似的先天之学的思想。比如司马光在《温公易说》中指出，《易》虽为圣人所作，但非圣人所生。“《易》者先天而生，后天而终”。“夫《易》者，自然之道也。子以为伏羲出而后《易》乃生乎”？“推而上之，邃古之前而《易》已生，抑而下之，亿世之后而《易》无穷。是故《易》之书或可亡也，若其道则未尝一日而去物之左右也”。这就是强调《易》之道与天地相终始的客观实在性，先于《易》之书而存在，易学应以此画前之《易》作为主要的研究对象。苏轼在《东城易传》中指出：“相因而有，谓之生生。夫苟不生，则无得无丧，无吉无凶。方是之时，《易》存乎其中而人莫见，故谓之道，而不谓之《易》。有生有物，物转相生，而吉凶得丧之变备矣。方是之时，道行乎其间而人不知，故谓之《易》，而不谓之道”。因而《易》的本质就是宇宙万物生生不已的自然运行的过程。这也就是所谓画前之《易》。苏轼依据对此画前之《易》的研究，阐发了一套系统的易学思想，认为，“天地位则德业成，而《易》在其中矣，以明无别有《易》也”。至于乾坤之类的卦象，则是圣人为了使人们便于理解而人为地设立的，并非此画前之《易》的本身。周敦颐在《通书·精蕴章》中指出：“圣人之精，画卦以示；圣人之蕴，因卦以发。卦不画，圣人之精，不可得而见。微卦，圣人之蕴，殆不可悉得而闻。《易》何止五经之源，其天地鬼神之奥乎”！朱熹认为，所谓精蕴，即“画前之《易》，至约之理也。伏羲画卦，专以明此而已”。这就是说，周敦颐的易学思想，也是对画前之《易》的一种研究和阐发。张载在《横渠易说》中指出：“《系辞》言《易》，大概是语《易书》制作之意，其言《易》无体之类，则是《天易》也”。“《易》，造化也。圣人之意莫先乎要识造化，既识造化，然后其理可穷”。所谓《天易》，即先天之学，造化即画前之《易》。张载认为，这是《易》的本质所在，如果不识造化，不明《天易》，便无从理解《易书》制作之意。程颐在《伊川易传》中指出：“《易》之有卦，《易》之已形者也；卦之有爻，卦之已见者也。已形已见者可以言知，未形未见者不可以名求。则所谓《易》者，果何如哉”？“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间”。所谓未形已见而至微之理，是为形而上，也就是画前之《易》；所谓已形已见而显著之象，是为形而下，也就是邵雍所说的文王之《易》。程颐认为，人们应该把这两种不同的《易》区别开来，由用以见体，由显而知微，向上追求形而上之理，以画前之《易》作为主要的研究对象。

从以上的这些言论看来，邵雍的“尊先天之学，通画前之《易》”的易学体系，虽然因其一系列独创的思路和复杂的推演，在宋代易学中显得风格奇特，与众不同，但是就其所研究的对象以及所继承的易学传统而言，却是与他的许多同时代人息息相通的。在《观物外篇》中，邵雍曾反复申言他对《易》之道的理解。他说：

《易》者，一阴一阳之谓也。

一阴一阳之谓道，道无声无形，不可得而见者也，故假道路之道为名。人之有行，必由于道。一阴一阳，天地之道也。物由是而生，由是而成也。

生而成，成而生，《易》之道也。

道为太极。

太极，道之极也。

邵雍的这种理解表现了他的易学的共性，与其他的易学家相比较，可以说是毫无二致，完全相同。但是，由于象数与义理的殊途，各人所选择的学术思路彼此不同，由此而建立的太极整体观很不一样，这就表现了易学的个性。邵雍属于象数派，特别是注重奇偶之数的变化的有序性，企图通过一套数学推演的方法来把握《易》道的本质，所以他在《观物外篇》中又反复申言这种独特的思路。他指出：

《易》之数，穷天地终始。

乾坤起自奇偶，奇偶生自太极。

太极，一也，不动生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。

太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器，器则变，复归于神也。

程颐与邵雍私交甚笃，过往密切，但在学术思路属于义理派，认为“有理而后有象，有象而后有数。《易》因象以明理，由象而知数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也”。（《河南程氏文集》卷九《答张闳中书》）因而公开表示对邵雍的数学不感兴趣以维护自己的个性，曾说：“颐与尧夫同里巷居三十余年，世间事无所不问，惟未尝一字及数”。

邵雍的学术思路与司马光有很多的相似之处。司马光也把太极归结为数，认为太极即一，为数之元也，掇而聚之归诸一，析而散之万有一千五百二十，而未始有极，天地万物皆由此一而来，故“义出于数”。但是，司马光对数的有序性缺乏研究，而且主张“义急数亦急”，其所建立的易学体系，义理的成分大于象数的成分。

周敦颐与邵雍同属象数派，但是一个立足于《易》之象，一个立足于《易》之数，他们的易学体系仍有格局规模之不同，大小详略之差异。朱熹在《答黄直卿书》中，对《先天》、《太极》二图作了细致的比较。他指出：“《先天》乃伏羲本图，非康节所自作，虽无言，而所该甚广，凡今《易》中一字一义，无不自其中流出者。《太极》却是濂溪自作，发明《易》中大概纲领意思而已。故论其格局，则《太极》不如《先天》之大而详，论其义理，则《先天》不如《太极》之精而约。盖合下规模不同，而《太极》终在《先天》范围之内，又不若彼之自然，不假思虑安排也。若以数言之，则《先天》之数，自一而二，自二而四，自四而八，以为八卦。《太极》之数，亦自一而二（刚柔），自二而四（刚善、刚恶、柔善、柔恶），遂加其一（中），以为五行，而遂下及于万物。盖物理本同，而象数亦无二致，但推得有大小详略耳”。（《朱子大全》卷四十六）

朱熹对历代各家易学均有所批评，唯独对邵雍的易学少有微辞。他普说，“熹看康节《易》，看别人《易》不得。他说那太极生两仪，两仪生四象，又都无甚玄妙，只是从来更无人识”。“康节之学，得于《先天》，盖是专心致志，看得这物事熟了，自然前知”。（《朱文公易说》卷十九）朱熹撰《周易本义》，取《伏羲八卦次序图》、《伏羲八卦方位图》、《伏羲六十四卦次序图》、《伏羲六十四卦方位图》载于卷首，指出，“右伏羲四图，其说皆出邵氏。盖邵氏得之李之才挺之，挺之得自穆修伯长，伯长得之华山希夷先生陈抟图南者，所谓先天之学也”。这四个图式是邵雍易学的基本的理论框架和特色所在，前人已作了大量的研究，析论甚详，我们则着眼于异中求同，侧重于从《易》道精神的角度来揭示其中所蕴含的带普遍性的哲学意义。

在《观物外篇》中，邵雍表述了他的先天之学的核心思想。他说：

“天地定位”一节，明伏羲八卦也。八卦者，明交相错，而成六十四卦也。“数往者顺”。若顺天而行，是左旋也，皆已生之卦也，故云“数往”也。“知来者逆”。若逆天而行，是右行也，皆未生之卦也，故曰“知来”也。夫《易》之数，由逆而成矣。此一节直解图意，若逆知四时之谓也。

太极既分，两仪立矣。阳上交于阴，阴下交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象。刚交于柔，柔交于刚，而在地之四象。于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰“分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章也”。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈少，愈细则愈繁。合之斯为一，衍之斯为万。

无极之前，阴含阳也。有象之后，阳分阴也。阴为阳之母，阳为阴之父。故母孕长男而为复，父生长女而为姤。是以阳起于复，而阴起于姤也。

一变而二，二变而四，三变而八卦成矣。四变而十六，五变而三十二，六变而六十四卦备矣。复至乾，凡百有十二阳。姤至坤，凡百有十二阴。姤至坤，凡八十阳。复至乾，凡八十阴。乾三十六，坤十二，离兑巽二十八，坎艮震二十。夫《易》，根于乾坤，而生于复姤。盖刚交柔而为复，柔交刚而为姤，自兹而无穷矣。

先天之学，心法也，故图皆自中起，万化万事生乎心也。图虽无文，吾终日言，而未尝离乎是，盖天地万物之理尽在其中矣。

邵雍明确指出，先天之学即心法，《先天图》是对心法的图解，他的整个易学体系都是围绕着心法这个核心思想而展开的。邵雍所谓的心，指的是太极，也就是天地之心。他曾说：“心为太极”。“天地之心者，生万物之本也”。因而先天之学就是对太极的研究，对天地之心的研究。

天地之心的说法本于《周易·复卦·彖传》：“反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复，其见天地之心乎”。天地本无心，但是其中自有一种客观的自在之理，是为阴阳之消息，天运之本然。各家各派的易学莫不重视对此自在之理的研究，从事“为天地立心”的工作，把自在转化为自为。比如义理派的王弼认为，“天地以本为心者也”。“寂然至无是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也”。程颐认为，“一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也”。邵雍不同意义理派的这些空泛笼统的看法，而追求一种先天象数的精确性，特别赞赏扬雄的思路，认为“扬雄作《太玄》，可谓见天地之心者也”。朱熹指出：“康节之学似扬子云。《太玄》拟《易》，方、州、部、家，皆三数推之。玄为之首，一以生三为三之方，三生九为九州，九生二十七为二十七部，九九乘之，斯为八十一家。首之以八十一，所以准六十四卦；赞之以七百二十有九，所以准三百八十四爻，无非以三数推之。康节之数，则是加倍之法”。（《朱子语类》卷一百）就邵雍与扬雄皆以数而见天地之心的思路而言，二人的易学是相似的，但是扬雄以三为基数进行推演，由此而建立的体系与《易》全不相干，只是一种拟《易》之作，邵雍则以四为基数，用加倍之法推演，不仅合理地解释了八卦变化之由以及六十四卦生成之序，而且建立了一个完全符合于《易》道精神的太极整体观。照邵雍看来，“《易》之数，穷天地终始”，此数即“自然之数”，“天地分太极之数”，而“天下之数出于理”，此理即“天地万物之理”，“生而成，成而生”的变易之理，理寓于数，数的奇偶变化的有序性乃是此理的表现形式，故称为“理数”。邵雍不同意



程颐把他的易学简单归结为术数的说法，强调自己研究的是理数而不是术数，认为“违乎理，则入于术。世人以数而入于术，故不入于理也”。这种理数是天地万物的本然的秩序，支配天地万物变化的内在的规律，就其与外在的有形可见的象器相对而言，也叫做“内象内数”、“先天象数”，统称之为“心法”。所谓“万化万事生乎心”，此心指的是“天心”，即天地之心，心与迹相对，迹是“指定一物而不变者”的“外象外数”，心是“自然而然不得而更者”的“内象内数”。邵雍根据这种看法，提出了自己的认识把握天地之心的基本思路，认为“乾坤起自奇偶，奇偶生自太极”，“天之象数，可得而推”，只要懂得了奇偶变化的有序性，就可以通过数的推演而把握此内象内数窥见天地之心。

邵雍首先按照这条思路解释了八卦生成的次序。《系辞》曾说：“《易》有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦”。邵雍认为，这种生成的次序表现为一种数的推演，即“一分为二，二分为四，四分为八”。太极为一，“一者数之始而非数”，“非数而数以之成”，因为数的本质在于奇偶，有了奇偶，才有数的变化，阳为奇，阴为偶，而太极乃阴阳浑而未分之一，虽为奇偶之数的本源而本身并非奇偶。“奇偶生自太极”，奇偶之数的有序性是在太极分为两仪的过程中呈现出来的，故一分为二之二，指的并不是一与一相加而成的自然数，而是指具有对立性质的一阴一阳。所谓二分为四，也不是指加一倍法的简单的数的推演，而是指阴与阳的四种不同的组合，即阳中阳（太阳）、阳中阴（少阴）、阴中阳（少阳）阴中阴（太阴）。在太阳之上再加一阳，即是☰，故乾一；再加一阴，即是☲，故兑二。在少阴之上再加一阳，即是☱，故离三；再加一阴，即是☴，故震四。在少阳之上再加一阳，即是☰，故巽五；再加一阴，即是☷，故坎六。在太阴之上再加一阳，即是☳，故艮七；再加一阴，即是☶，故坤八。因而所谓四分为八，指的是阴与阳相交而成的八种组合形态，看来是一种数的自然的推演，实质上是表现了一阴一阳相互交错的内在的规律。《周易本义》所载之《伏羲八卦次序图》（即小横图）是邵雍此说的图解。

若将小横图从中间拆开拼成圆图，则成为《伏羲八卦方位图》。邵雍认为，《说卦》中的“天地定位”一节，是对此图的一种文字的解释。此图乾南、坤北、离东、坎西、震东北、兑东南、巽西南、艮西北，自震至乾为顺，自巽至坤为逆，八卦的排列既有确定的方位，也有左右旋转的运行方向。邵雍指出：

乾坤定上下之位，离坎列左右之门，天地之所阖闾，日月之所出入。是以春夏秋冬，晦朔弦望，昼夜长短，行度盈缩，莫不由乎此矣。

这是说，方位图是一个宇宙模型。乾为天，坤为地，乾上坤下，以定天尊地卑之位。离为日，坎为月，日东月西，而列左右之门。天地阖辟于定位之中，日月出入于列门之间，由此而生出四时、晦朔、昼夜的种种变化，究其变化之所由，无非是阴阳之消长。此图之左方，震为乾阳下交于坤阴，阳少而阴尚多。兑与离，则阳浸多矣。右方之巽为坤阴上交于乾阳，阴少而阳尚多。坎与艮则阴浸多矣。左方为天，右方为地。震兑为在天之阴，巽艮为在地之阳。震一阳在下而二阴在上，兑二阳在下而一阴在上，合之则三阳皆下而三阴皆上，阴上而阳下，以此见地天交泰之义。巽一阴在下而二阳在上，艮二阴在下而一阳在上，合之则三阴皆下而三阳皆上，阳上而阴下，以此见天地尊卑之位。天地尊卑之位是就阴阳之分而言，地天交泰之义是就阴阳之合而言。若无阴阳之合，则无从协调并济以发挥生物之功；若无阴阳之分，则无从形成一个上下尊卑井然有序的整体。因而阴阳之分与阴阳之合就构成了宇宙内部的一种

必要的张力，有分必有合，有合必有分，分中有合，合中有分，这就是《说卦》所说的“分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章”的内在的含义，同时也是《伏羲八卦方位图》所表示的宇宙的结构及其运行的基本原理。

邵雍接着按照这条思路解释了六十四卦生成的次序。这是一种自然的生成，由太极而生成六十四卦，经历了六个阶段，即一变而二，二变而四，三变而成八卦，四变而十六，五变而三十二，六变而成六十四卦。表面上看来，这是加一倍法的简单的数的推演，实质上是一个阴与阳的不断分化和组合的过程，邵雍把这个过程描述为“合之斯为一，衍之斯为万”。六十四卦，阴阳各三十二，皆本一阴一阳之分。其阴柔阳刚，相间迭用，消长盈虚，合而成章，故能象数森齐，统乎一中。《伏羲六十四卦次序图》（即先天大横图）是对这个过程图解。若将大横图对剖，规而圆之，即成《伏羲六十四卦方位图》（即先天大圆图）。朱熹对这几个图式推崇备至，认为“伏羲画卦皆是自然，不曾用些子心思智虑”。“自太极生两仪，只管画去，到得后来，更画不迭。正如磨面相似，四下都恁地自然撒出来”。“看他当时画卦之意，妙不可言”。“《易》是互相博易之义，观《先天图》便可见。东边一画阴，便对西边一画阳。盖东一边本皆是阳，西一边本皆是阴。东边阴画，皆是自西边来；西边阳画，都是自东边来。姤在西，是东边五画阳过；复在东，是西边五画阴过，互相博易而成。《易》之变虽多般，然此是第一变”。（《朱子语类》卷六十五）

就此图式的结构及其运行原理而言，邵雍指出：“阳起于复，而阴起于姤”。“夫《易》根于乾坤，而生于复姤。盖刚交柔而为复，柔交刚而为姤，自兹而无穷矣”。复䷗与坤䷁相接，由坤变化而来。坤为纯阴，阴为阳之母，故母孕长男而为复，复坤之间，称为“无极”，“天根”以生。姤䷫与乾䷀相接，由乾变化而来。乾为纯阳，阳为阴之父，故父生长女而为姤。姤乾之间，“月窟”以伏。自复至乾为阳长，在东边运行。复卦一阳初生，隔十六卦而为临䷒，为二阳之卦。又隔八卦而为泰䷊，为三阳之卦。又隔四卦而为大壮䷡，为四阳之卦。又隔一卦而为夬䷪，为五阳之卦。夬卦接乾䷀，为纯阳之卦。乾卦接姤。自姤至坤为阴长而阳消，在西边运行。姤卦一阴初生，隔十六卦而为遯䷠，为二阴之卦。又隔八卦而为否䷋，为三阴之卦。又隔四卦而为观䷓，为四阴之卦。又隔一卦而为剥䷖，为五阴之卦。剥卦接坤䷁，为纯阴为卦。坤又接复，如此周而复始，循环无端，卦气左旋，而一岁十二月之卦（即十二辟卦）皆有其序。这是一种不假安排的自然之序，阴阳相克，此消彼长，由此而形成的结构，东西交易，左右对称。东边复至乾三十二卦，凡百有十二阳爻，八十阴爻；西边姤至坤三十二卦，凡百有十二阴爻，八十阳爻。从方图所排列的八宫卦来看，乾一中的八个卦共四十八爻，其阴阳爻的分配，阳爻共三十六，阴爻共十二，而坤八中的八个卦的分配的情况则与乾一相反，阴爻共三十六，阳爻共十二。邵雍指出，这是由于乾宫中有四分之一的阳为阴所克，而入于坤宫之中，坤宫之中的十二阳爻即由乾宫而来。离、兑、巽中的八个卦，其阳爻各为二十八，阴爻各为二十。坎、艮、震中的八个卦，其阳爻各二十，阴爻各二十八。这也是由于阴阳之相克而形成的。这种对称性的结构及其循环无端的运行原理皆本于太极，万物万化皆从这里流出，而太极居于此图式之中，“故图皆自中起”。邵雍认为，伏羲当初只画有此图，并无文字说明，“图虽无文，吾终日言，而未尝离乎是。盖天地万物之理尽在其中矣”。这就是说，天下所有的义理完全蕴含在《先天图》的象数结构之中，他的先天之学只是对《先天图》的一种解说，对其中的义理的一种阐发，因而他虽终日言而未尝离乎此图，其所研究的对象却是天地万物之理，一阴一阳的盈虚消息之理，也就是心法。

后天之学与先天之学不同，称为文王八卦，有两个图式，即《文王八卦次序图》、《文王八卦方位图》。邵雍认为，先天之学明体，后天之学入用，先天之学为心，后天之学为迹。由于体不离用，用不离体，心为迹之微，迹为心之显，所以尽管先天之学为《易》之第一义，先于后天而有，为后天所效法，但时二者密不可分，共同组成为一个易学的整体，如果忽视后天之学的研究，就会形成一种有体而无用、有心而无迹的割裂现象。因此，在《观物外篇》中，邵雍又着重研究了“后天象数”、“后天《周易》理数”的问题，论述了先天与后天之间的关系，把后天之学作为一个重要的组成部分纳入自己的易学体系之中。他说：

起震终艮一节，明文王八卦也。至哉文王之作《易》也，其得天地之用乎！故乾坤交而为泰，坎离交而为既济也。乾生于子，坤生于午，坎终于寅，离终于申，以应天之时也。置乾于西北，退坤于西南，长子用事，而长女代母，坎离得位，而兑艮为偶，以应地之方也。王者之法，其尽于是矣。

《易》者，一阴一阳之谓也。震兑，始交者也，故当朝夕之位。坎离，交之极者也，故当子午之位。巽艮虽不交，而阴阳犹杂也，故当用中之偏。乾坤，纯阴纯阳也，故当不用之位也。

兑离巽，得阳之多者也，艮坎震，得阴之多者也，是以为天地之用。乾极阳，坤极阴，是以不用也。乾坤纵而六子横，《易》之本也。震兑横而六卦纵，《易》之用也。

先天之学，心也。后天之学，迹也。出入有无死生者，道也。

乾坤，天地之本，坎离，天地之用。是以《易》始于乾坤，中于坎离，终于既未济，而否泰为上经之中，咸恒当下经之首，皆言乎用也。

坤统三女于西南，乾统三男于西北。上经起于三，下经终于四，皆交泰之义也。乾用九，坤用六，大衍用四十九，而潜龙勿用也。大哉用乎！吾于此见圣人之心矣。

精义入神，以致用也。不精义则不能入神，不能入神，则不能致用。

尧之前，先天也。尧之后，后天也。后天乃效法耳。

邵雍关于文王八卦次序与文王八卦方位的说法皆本于《说卦》。《说卦》以乾坤为父母，依次生出三男三女，震为长男，坎为中男，艮为少男，巽为长女，离为中女，兑为少女。邵雍据此乾坤合而生六子之说，定为文王八卦次序。《说卦》“帝出乎震”一节，以震为东方，巽为东南，离为正南，坤为西南，兑为正西，乾为西北，坎为正北，艮为东北，邵雍据此说定为文王八卦方位。朱熹认为，“文王八卦，不可晓处多。如离南坎北，离坎却不应在南北，且做水火居南北。兑也不属金。如今只是见他底惯了，一似合当恁地相似”。“帝出乎震，万物发生，但是他主宰，从这里出。齐乎巽，晓不得。离中虚明，可以为南方之卦。坤安在西南，不成西北方无地！西方肃杀之地，如何云万物之所说？乾西北，也不可晓，如何阴阳只来这里相薄”？（《朱子语类》卷七十七）但是邵雍对此许多不可晓之处一一作了解释，这种解释很难说是切合《说卦》之文的本义，只能看作是依据先天之学的思路来解释后天，试图把后天之学纳入他的易学体系之中的一种理论上的努力。

邵雍认为，“《易》者，一阴一阳之谓也”。这是《易》之道的本质所在，先天之学与后天之学都是对此一阴一阳之道的阐发。但是，一阴一阳之道有对待，有流行，对待为体，流行为用，对待着眼于阴阳之静态的相对性质而言其定位，流行则是着眼于其动态的相互转化

而言其变易，必先有对待而后始有流行，对待是流行的内在的动因，于不易而函变易之体，故为先天之学，流行是对待的外在的表现形式，于变易而致不易之用，故为后天之学。由于对待与流行之不同，故易学分为先天与后天以判明其先后体用之关系，伏羲八卦的排列依据的是对待的交易的原则，文王八卦则是依据流行的变易的原则排列而成。虽然如此，由于体中有用，用中有体，对待必发而为流行，流行之中必含有对待，二者实际上是统一为一体而不可强行分割的，故先天与后天必须合而观之，一方面从先天的角度以明后天所本之体，另一方面从后天的角度以明先天所致之用，如此循环往复，体用相互，始能全面把握易道的本质。

邵雍首先解释先天象数与后天象数所依据的是两个不同的原则。他说：“乾坤纵而六子横，《易》之本也”。“乾生于子，坤生于午，坎终于寅，离终于申，以应天之时也”。这是就《伏羲八卦方位图》的排列而言的。这种排列，乾南坤北，离东坎西，称之为四正。邵雍认为，“四正者，乾坤坎离也，观其象无反复之变，所以为正也”。正就是阴阳未交，两两相对，反复无变，其中所体现的是对待的原则，这是《易》之本。对待也有交易之义。所谓交易，即阴阳之盈虚消长，阳中有阴，阴中有阳，阳来交易阴，阴来交易阳，虽然也有阴阳之升降运行，但由此而形成的对称性的结构，仍然是两边各相对。以乾坤为例，乾生于位北之子中，在东边运行而尽于午中，定位于南，坤生于位南之午中，在西边运行而尽于子中，定位于北。坎本位西，要其所以终则于寅，离本位东，要其所以终则于申，虽为水火之相交，仍呈东西对待之势。其他艮兑震巽四卦分居四隅，虽有山泽之通气，雷风之相薄，也是两两相对。至于文王八卦的排列则与此不同，其中所体现的是流行的原则，流行即是变易，惟交乃变，变易是由交易而来。但是，对待中之交易是一阴一阳的对称性的交换，流行中之交易则是一阴一阳的转化性的推移，阴变为阳，阳变为阴。邵雍指出，“震兑横而六卦纵，《易》之用也”。此种排列，以坎离震兑为四正卦，震东兑西，东西为横，离南坎北，南北为纵。其所以如此，是因为震兑为阴阳之始交，故当朝夕之位，坎离为交之极者也，故当子午之位。置乾于西北，退坤于西南，是因为乾坤乃六子之父母，纯阴纯阳，故当不用之位。兑离巽三女本为乾体，索诸坤而各得一阴。艮坎震三男本为坤体，索诸乾而各得一阳。三男三女乃乾坤之六子，为乾坤之变易而成，是以为天地之用。乾坤既生六子，则长子用事，而长女代母，乾退于西北而统三男，坤退于西南而统三女。邵雍认为，今本《周易》六十四卦的卦序都是按照文王八卦的流行的原则而排列的，总的精神是强调一个用字。他指出：“乾坤坎离为上篇之用，兑艮震巽为下篇之用”。“是以《易》始于乾坤，中于坎离，终于既、未济，而否泰为上经之中，咸恒当下经之首，皆言乎用也”。“大哉用乎！吾于此见圣人之心矣”。

关于先天与后天的提法，最早见于《周易·乾卦·文言》：“先天而天弗违，后天而奉天时”。邵雍据此而提出了先天之学与后天之学的概念，以先天明体，后天明用，认为先天者先天象而有，藏而未显，无形可见，此为画前之《易》，天地之心，天象由此而出，万化由此而生，以一阴一阳之对待而为天地之本，本者兼有本源与本体二义，故为后天所效法。后天者后于天象，乃吾人生活于其中的有形可见大化流行生生不已的现象界，其所显现的为一阴一阳之变易，相互转化，彼此推移，就其与天地之心相对而言，称之为迹，就其与本体相对而言，称之为用，此用亦兼有二义，一为由本体所发出的法象自然之用，一为由圣人所效法的人事之用。因此，邵雍在从象数的角度确立了先天与后天的关系之后，又从义理的角度发挥阐明，进一步展开他的体系。

在《观物外篇》中，邵雍指出：

《易》无体也，曰“既有典常”，则是有体也，恐遂以为有体，故曰“不可为典要”，变也。六虚者，六位也，虚以待变动之事也。

神者，《易》之主也，所以无方。《易》者，神之用也，所以无体。神无方而《易》无体，滞于一方则不能变化，非神也。有定体则不能变通，非《易》也。《易》虽有体，体者象也，假象以见体，而本无体也。显诸仁者，天地生物之功，则人可得而见也。所以造万物则人不得而见。是藏诸用也。

或问显诸仁，藏诸用。曰，若日月之照临，四时之成岁，是显仁也。其度数之然，而不知其所以然，是藏用也。无思无为者，神妙致一之地也。所谓一以贯之，圣人以此洗心，退藏于密。

这是邵雍对《周易·系辞》“神无方而《易》无体”、“显诸仁，藏诸用”之文的理解。邵雍认为，就《易》之变动不居而言，谓之无体，就《易》之既有典常而言，又可谓之有体，体不可见，假象以见体，此为刚柔有体之体，乃已成之象数，不可为典要，故虽有体而本无体。神者《易》之主，《易》的根本精神在于神。《系辞》云：“阴阳不测之谓神”。“知变化之道者，其知神之所为乎”。神即变化之道。道有体用。体是支配变化的不变的规律，用是变化本身所显示的形迹。先天明体，后天明用，神则体用相互，统先天与后天而一以贯之。因而对于《易》之是否有体的问题，不能执一而论，滞而不通，必须由用以见体，由体以及用，着眼于先天与后天之间的辩证关系，来全面地把握神妙致一的变化之道。这也就是说，先天之体内在地藏有后天之用，后天之用乃先天之体的外在的显现。显诸仁，即用中有体。藏诸用，即体中有用。故先天与后天彼此相函，是同一个变化之道的两个不同的方面，依据体与用、常与变、微与显、本质与现象的诸多辩证关系紧密地结合在一起而不可分离。邵雍通过这一番论证，把神提升为一个最高范畴而置于先天与后天之上，认为神是贯穿在先天与后天之中的根本精神，而易学研究的目的在于“精义入神以致用”，因为不精义则不能入神，不能入神则不能致用。

邵雍进一步指出，今本《周易》中之后天理数，除了体现体用关系之外，也体现了天人关系。他说：

自乾坤至坎离，以天道也。自咸恒至既济未济，以人事也。《易》之首于乾坤，中于坎离，终于水火之交不交，皆至理也。

元亨利贞，变易不常，天道之变也。吉凶悔吝，变易不定，人道之应也。元亨利贞之德，各包吉凶悔吝之事，虽行乎德，若违乎时，亦或凶矣。天变而人效之，故元亨利贞，《易》之变也，人行而天应之，故吉凶悔吝，《易》之应也。

复次剥，明治生于乱乎！姤次夬，明乱生于治乎！时哉时哉！未有剥而不复，未有夬而不姤者。防乎其防，邦家之长，子孙其昌，是以圣人贵未然之防。是谓《易》之大纲。

自然而然者，天也。惟圣人能索之效法者，人也。若时行时止，虽人也，亦天也。

人谋，人也。鬼谋，天也。天人同谋而皆可，则事成而吉也。（《观物外篇》）

邵雍认为，《周易》之上经言天道，下经言人事。天道表现为元亨利贞四德，元为春，春者时之始，亨为夏，夏者时之盛，利为秋，秋者时之成，贞为冬，冬者时之末，此乃由先天

对待之体所显现出来的自然而然的流行，变易不常，若日月之照临，四时之成岁。天变而人效之，天道有变，人道有应，天与人合，是为变中之应，人与天合，是为应中之变，此即“后天而奉天时”之义，奉天时则吉，若违乎时，则导致凶的后果，故元亨利贞之德，各包吉凶悔吝之事。天时之变，治生于乱，乱生于治，此皆自然而然，无假于人者，但圣人能索乎天之象数，效法于天，奉天时而行，防患于未然，以成人事之功。天时不可违，顺之则吉，违之则凶，故君子从天不从人。若不违乎时，时行则行，时止则止，人事的应变之方符合于天道运行的客观规律，则是天人合一，虽人而亦天。因此，邵雍认为，“学不际天人，不足以谓之学”。这种天人之学作为经世之道贯穿于今本《周易》的后天易学之中，是谓《易》之大纲。

由此看来，虽然邵雍易学的理论特色表现为“尊先天之学，通画前之《易》”，但其理论的旨归却是落实于后天的天人之学。他曾说，“尧之前，先天也。尧之后，后天也”。尧之前的先天是宇宙的自然史，尧之后的后天则是人类的文明史。人类的文明史从属于自然史，故先有先天而后始有后天，欲明后天必先明先天，但是，对后天的人文关怀毕竟是邵雍的用心所在，所以他的研究也就由自然史而落实于文明史，强调人事之用，把古今成败治乱之变作为易学的旨归。程明道称许邵雍之学为“内圣外王之道”。尹和靖认为，“康节本是经世之学，今人但知其明《易》数，知未来事，却小了他学问”。这种理解是十分透辟的。

## 一、宇宙图示与先天之学

邵雍通过对先天之学的研究，默契道妙，由此而窥见天地之心，认识把握了宇宙精神。此宇宙精神即一阴一阳之道，也就是作为实体的太极流转运行生成万物所遵循的基本原理，称之为“心法”。“心法”是一套表现为象数形式的逻辑公理体系，是世界的有序之源。照邵雍看来，只要懂得了“心法”，就可以合乎逻辑地推导演绎出一个井然有序的宇宙图式，从而完整地把握世界。英国哲学家怀特海曾说：“建立哲学的正确方法是构成一套思想的框架，然后坚定不移地探求用那套框架来解释经验”。“哲学的重要性就在于它坚持不懈地努力把这种框架揭示出来，这样一来，我们才可能批评它，改进它”。邵雍正是用了这种方法，首先依据易学的原理编织了一套思想的框架，然后把当时人们所积累的关于天象与人事、宇宙的自然史与人类的文明史的全部经验尽数纳入其中。后世对他的这个思想的框架作了种种的评论，有的是严厉的批评，有的则是高度的赞扬。比如黄宗羲指出：

《皇极》包罗甚富，百家之学无不可资以为用，而其要领在推数之无穷。

康节之为此书，其意总括古今之历学尽归于《易》，奈《易》之于历本不相通，硬相牵合，所以其说愈烦，其法愈巧，终成一部鹤突历书而不可用也。（《易学象数论》）

黄宗炎指出：

陈、邵先天方位，变乱无稽，徒取对待。《横图》乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八，奇偶叠加，有何义理？有何次序？又屈而圆之，矫揉造作，卦义无取，时令不合。又交股而方之，装凑安排，全昧大道。帝王之修齐治平安在？圣贤之知天知人安在？庸众之趋吉避凶安在？反谓文、周、孔子所不能窥，亦是老者曰“孔子，吾师之弟子”之意耳！（《易学辨惑》）

与这种严厉的批评截然相反，朱熹的弟子蔡元定则作了高度的赞扬。他指出：

康节之学，虽作用不同，而其实则伏羲所画之卦也，明道所谓加一倍法也。其书以日月星辰、水火土石，尽天地之体用。以暑寒昼夜、风雨露雷，尽天地之变化。以性情形体、走飞草木，尽万物之感应。以元会运世、年月日时，尽天地之终始。以皇帝王霸、《易》、《书》、《诗》、《春秋》，尽圣贤之事业。自秦汉以来，一人而已耳。（见《皇极经世绪言》）

平心而论，这种批评和赞扬都有道理。就邵雍所编织的框架本身而言，在很大程度上确实是一种为了思维的方便而生搬硬套削足适履强加在事物之上的形式结构，荒唐无稽，经不起实证的推敲。但是，另一方面，其中也确实蕴含着一种真正的哲学，贯穿着一种把天地人三才统而思之的太极整体观，充分表现了邵雍力图建构体系以解释人类全部经验的宏伟的气魄胆识和探索精神，誉之为秦汉以来一人而已的“天挺人豪”，诚不为过。我们今天来研究邵雍的这个框架，不是为了从中寻求某种精确的宇宙知识，既用不着批评，也用不着赞扬，而应该立足于深入的同情的理解，理解他的观察世界的基本思路，理解他的建构体系的用心所在。只有通过这种理解，我们才能较为准确地把握框架中的哲学意义，摆正它在易学史上的地位。

邵雍的基本思路即黄宗羲所说的“其要领在推数之无穷”，也就是程明道所谓“加一倍法”。邵雍认为，宇宙的生成是一个阴与阳不断的分化和组合的过程，表现为数的自然的推演，按照“一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”的程序逐次展开直至无穷。其中“四”是个基数，占有特别重要的地位。四即四象，是阴与阳的进一步的分化和组合，就八卦生成的次序而言，指太阳、太阴、少阳、少阴，就宇宙生成的次序而言，则指阴阳刚柔。《观物内篇》说：

物之大者无若天地，然而亦有所尽也。天之大，阴阳尽之矣。地之大，刚柔尽之矣。阴阳尽而四时成焉，刚柔尽而四维成焉。夫四时四维者，天地至大之谓也。

天生于动者也，地生于静者也，一动一静交而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉，动之极则阴生焉，一阴一阳交而天之用尽之矣。静之始则柔生焉，静之极则刚生焉，一刚一柔交而地之用尽之矣。动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳，静之大者谓之太阴，静之小者谓之少阴。太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰，日月星辰交而天之体尽之矣。太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石，水火土石交而地之体尽之矣。

日为暑，月为寒，星为昼，辰为夜，暑寒昼夜交而天之变尽之矣。水为雨，火为风，土为露，石为雷，雨风露雷交而地之化尽之矣。

暑变物之性，寒变物之情，昼变物之形，夜变物之体，性情形体交而动植之感尽之矣。雨化物之走，风化物之飞，露化物之草，雷化物之木，走飞草木交而动植之应尽之矣。

《周易·说卦》有云：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”。邵雍据此而以阴阳刚柔为由两仪所生之四象。两仪为太极所生，太极为一，主乎动静，介于一动一静之间，动而生天，静而生地，是为两仪。动之始生阳，动之极生阴，静之始生柔，静之极生刚，阴阳刚柔为两仪之动静所生，是为四象。四象进一步分化组合而成太阳、太阴、少阳、少阴、少刚、少

柔、太刚、太柔，是为八卦。太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰，日月星辰称作天之四象。太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石，水火土石称作地之四象。因而所谓八卦实际上是由天之四象与地之四象叠加而成。天之四象分属于乾、兑、离、震，地之四象分属于坤、艮、坎、巽。天之四象与地之四象有体有用，因其阴阳刚柔的组合所形成的结构与功能的相同，存在着——对应的关系。太阳在天而为日，太刚在地而为火，阳燧取于日而得火，火与日本乎一体。太阴在天而为月，太柔在地而为水，方诸取于月而得水，水与月本乎一体。少阳在天而为星，少刚在地而为石，星陨而为石，石与星本乎一体。少阴在天而为辰，少柔在地而为土，辰与土亦本乎一体。日月星辰、水火土石，谓之天地之体。一阴一阳、一刚一柔，谓之天地之用。此二者结成一种“天地相依，体用相附”的关系，所以邵雍认为，可以阴阳刚柔之四象穷尽天地之道。象有本象，有变象。若错综而用之，则天亦有柔刚，地亦有阴阳。日为阳，月为阴，星为刚，辰为柔，此为天中有地。水为阴，火为阳，土为柔，石为刚，此为地中有天。先天八卦，乾为日，兑为月，离为星，震为辰，巽为石，坎为土，艮为火，坤为水，这是就本象而言的。又以乾为日，兑为星，离为月，震为辰，巽为石，坎为火，艮为土，坤为水，这是就变象而言的。因此，不可拘泥于已成定型之体来看四象，关键在于灵活地把握阴阳刚柔之间的各种错综复杂的组合关系。

天地之体既立，复因体起用而生变化。天之体为日月星辰，发而为暑寒昼夜之变。地之体为水火土石，发而为雨风露雷之化。天地之体的这些无机的自然的变化，构成了有机的走飞草木（即动物与植物）的息息相关的生存环境，必然要影响它们的性情形体，产生种种以类相从的感应。宋人张行成的《皇极经世索隐》对此作了详尽的描述，他指出：

性属阳气，当暑则发舒。情属阴血，遇寒则凝聚。昼动作则形开，夜安肆则体纵。雨润湿，故走者趋下。风飘扬，故飞者腾上。木质刚，故春雷震而生。草质柔，故秋露滋而茂。寒暑，天之阴阳。性情，用之阴阳。昼夜，天之柔刚。形体，用之柔刚。雨风，地之阴阳。走飞，体之阴阳。露雷，地之柔刚。草木，体之柔刚。变化不同，各从其类也。

按照这种描述，天之暑寒昼夜与物之性情形体以类相从，地之雨风露雷与物之走飞草木以类相从，此十六者皆由天地之相互感应而生，归结起来，则分属于阴阳刚柔之四象。以“四”为基数进行推演，编织宇宙图式，这是邵雍易学的最主要的特色。朱熹曾经反复指出：“康节其初想只是看得‘太极生两仪，两仪生四象’。心只管在那上面转，久之理透，想得一举眼便成四片。其法，四之外又有四焉”。“康节以四起数，叠叠推去，自《易》以后，无人做得一物如此整齐，包括得尽。想他每见一物，便成四片了”。“它分天地间物事皆是四，如日月星辰，水水土石，雨风露雷，皆是相配”。“问：‘康节云雨化物之走，风化物之飞，露化物之草，雷化物之木。此说是否？’曰：‘想且是以大小推排匹配去’”。（《朱子语类》卷一百）就易学的基本原理而言，四象本于两仪，两仪本于太极，太极为混成一体淳和未分之气，是宇宙的本源，当其判而为阴阳两仪，这才有了天地万物的生成。因而其他的易学家大多着重发挥一分为二之理，看天下物皆成两片，只是一阴一阳。邵雍的易学并不与此基本原理相悖，也强调一阴一阳是《易》道的核心，但却认为，光用阴阳两片，不足以进一步说明事物的错综复杂的分化和组合的状态，也不能对事物的不同的结构和功能作出精确的分析，所以为了建构一个充实丰满的宇宙图式，把天地万物统统分成阴阳刚柔四大类，并且以此为基础



来一层一层地展开它们之间的相互关系。在《观物内篇》中，邵雍阐发了他的这条基本思路。他说：

日夜星辰者，变乎暑寒昼夜者也。水火土石者，化乎雨风露雷者也。暑寒昼夜者，变乎性情形体者也。雨风露雷者，化乎走飞草木者也。暑变飞走草木之性，寒变飞走草木之情，昼变飞走草木之形，夜变飞走草木之体。雨化性情形体之走，风化性情形体之飞，露化性情形体之草，雷化性情形体之木。

性情形体者，本乎天者也。走飞草木者，本乎地者也。本乎天者，分阴分阳之谓也。本乎地者，分刚分柔之谓也。夫分阴分阳、分柔分刚者，天地万物之谓也。

邵雍依据这条思路，杜撰了一系列花样翻新的词语对事物进行分类。比如他说：

有日日之物者也，有日月之物者也，有日星之物者也，有日辰之物者也。有月日之物者也，有月月之物者也，有月星之物者也，有月辰之物者也。有星日之物者也，有星月之物者也，有星星之物者也，有星辰之物者也。有辰日之物者也，有辰月之物者也，有辰星之物者也，有辰辰之物者也。

日日物者，飞飞也。日月物者，飞走也。日星物者，飞木也。日辰物者，飞草也。月月物者，走走也。月星物者，走木也。月辰物者，走草也。星日物者，木飞也。星月物者，木走也。星星物者，木木也。星辰物者，木草也。辰日物者，草飞也。辰月物者，草走也。辰星物者，草木也。辰辰物者，草草也。（《观物内篇》）

这些杜撰的词语，有的可以解释，有的则不知其所确指。比如飞飞是指生有羽翼而无蹄角，飞而不走之类。飞走是指羽者飞而兼走的鸡兔之类。走走是指生有蹄角而无羽翼，走而不飞之类。走飞是指足者走而兼腾的龙马之类。木木是指有枝干而不能细为根荄，木而非草之类。木草是指木之枝干纤弱者，茶藤郁李之类。草草是指生有根荄而不能大为枝干，草而非木之类。草木是指草之枝干强世者，芦荻甘草之类。至于所谓走草、走木、飞草、飞木、草走、草飞、木走、木飞，据明人黄畿注说，是指走之毛深似草，骨修似木；飞之羽弱似草，翼劲似木；草之蔓延似走，草之浮寄似飞；木之根逸似走，木之根梟似飞。这些词语混淆了动植物的界限，并无确指的对象，根本不可能用来标志事物的类别，完全是邵雍为了贯彻自己的思路而生搬硬套编造出来的，所以也不必去着意深考，强为之解。

就邵雍的思路而言，整个的宇宙都是以四象为基础所组成的，天之四象为阳中阳、阳中阴、阴中阴、阴中阳，地之四象为刚中刚、刚中柔、柔中柔、柔中刚，因而天地虽大，万物虽众，品类繁多，千姿百态，其组成的要素不外乎阴阳刚柔之四象，其生成的机制以及演化的程序，不外乎阴阳刚柔之交感。邵雍的这个思想实际上就是现代系统论所谓的“对应性”和“同型性”，“不同领域一般认识原理的相似性”。照邵雍看来，宇宙是一个大的系统，分为各种不同的层次，不同的领域，但是因其组成要素的同型和对应，呈现出惊人的相似性。《周易》的八八六十四卦作为一种象征性的符号，一种井然有序的概念系统，可以完美地表述真实的宇宙系统中所呈现出来的这种相似性。比如暑寒昼夜、性情形体与天之四象日月星辰相对应，皆可表述为乾兑离震。雨风露雷、走飞草木与地之四象水火土石相对应。皆可表述为坤艮坎巽。它们之间的错综交织的相互关系，则可表述为八卦之相重。比如走属坤，感暑而变为性之走，表述为乾上坤下之否。感寒而变为情之走，表述为兑上坤下之萃。感昼而变为

形之走，表述为离上坤下之晋。感夜而变为体之走，表述为震上坤下之豫。飞属艮，感暑而变为性之飞，表述为乾上艮下之遁。感寒而变为情之飞，表述为兑上艮下之咸。感昼而变为形之飞，表述为离上艮下之旅。感夜而变为体之飞，表述为震上艮下之小过。按照这种逻辑的程序层层推演，于是以阴阳刚柔之四象为基础的六十四卦的象数符号就和天地万物的变化形成了同型与对应，概念的系统 and 真实的系统彼此相似。在《大易吟》中，邵雍强调指出，他的先天易学的宇宙图式就是以“四象相交”为基础而建立起来的。他说：

天地定位，否泰反类。山泽通气，损咸见义。雷风相薄，恒益起意。水火相射，既济未济。四象相交，成十六事。八卦相荡，为六十四。（《伊川击壤集》卷十七）

邵雍曾说，“夫四时四维者，天地至大之谓也”。四时是指时间的绵延，四维是指空间的广袤，天以阴阳而主四时，地以刚柔而主四维，天依于地，地附于天，因而整个的宇宙是一个时间与空间相互交织、彼此依附的统一的统一的结构，空间的横向的铺陈本身就蕴含着时间的纵向的扩展。《观物外篇》说：

万物各有太极、两仪、四象、八卦之次，亦有古今之象。

《易》之数，穷天地终始。或曰：天地亦有始终乎？曰：既有消长，岂无始终。

天地虽大，是亦形器，乃二物也。

邵雍以元会运世、岁月日辰来计算宇宙的时间，以穷天地之终始。元会运世与天之四象相对应，岁月日辰与地之四象相对应，也同样分阴分阳，分柔分刚，可以用八卦的符号系统来表述。邵雍规定了一套具体的算法，一元为十二会，一会为三十运，一运为十二世，一世为三十年。就一元之数而言，共有十二会（ $1 \times 12 = 12$ ），三百六十运（ $1 \times 12 \times 30 = 360$ ），四千三百二十世（ $1 \times 12 \times 30 \times 12 = 4320$ ），十二万九千六百年（ $1 \times 12 \times 30 \times 12 \times 30 = 129600$ ）。所谓一元之数，即以元与元会运世次第相交所累积之数。这只是宇宙时间的初始阶段。接下来再以会与元会运世次第相交，得会之元十二，会之会一百四十四，会之运四千三百二十，会之世五万一千八百四十，共一百五十五万五千二百年。其算式为  $1 \times 12 \times 30 \times 12 \times 30 \times 12 = 155200$ 。然后再以运与元会运世次第相交，以世与元会运世次第相交，直至世之世，可得一千八百六十六万二千四百世，共五亿五千九百八十七万二千年。其算式为  $1 \times 12 \times 30 \times 12 \times 30 \times 12 \times 30 \times 12 = 559872000$ 。元会运世之次第相交既已完毕，接着再以岁月日辰与元会运世次第相交。如此终始循环，直至无穷。邵伯温解释说：“一元在大化之中，犹一年也。自元之元至辰之元，自元之辰至辰之辰，而后数穷矣”。“《皇极经世》但著一元之数，使人引而伸之，可至于终而复始也”。

邵雍依据这种具体的算法，就一元之数编织了一个宇宙年表。从实证的自然科学的角度来看，这个宇宙年表可以说是毫无意义，完全是一种胡编乱造，根本站不住脚，但是其中却蕴含着一种哲学的宇宙观，开拓了人们的视野，扩展了人们的时间观念，特别是启发人们把宇宙的自然史与人类的文明史联系起来作为一个绵延而不可分割的整体去统而思之，具有极为深刻的哲学意义。

此一元之数即宇宙自天地开辟以来所经历的第一个周期的年数，共十二万九千六百年。一元分为十二会。每会有三十运，三百六十世，一万零八百年。元会运世与天之四象相配，日主乾为元，月主兑为会，星主离为运，辰主震为世，分属太阳、太阴、少阳、少阴。乾日离星，阳之太少，按甲一至癸十之阳干的顺序计算。兑月震辰，阴之太少，按子一至亥十二之

阴支的顺序计算。在这个宇宙年表中，乾日表示元，至甲一而止。其十二会以兑月子一至兑月亥十二表示，正好与十二消息卦相配。第一会为月子，与复卦䷗相配。第二会为月丑，与临卦䷒相配。第三会为月寅，与泰卦䷊相配。第四会为月卯，与大壮卦䷡相配。第五会为月辰，与夬卦䷪相配。第六会为月巳，与乾卦䷀相配。第七会为月午，与姤卦䷫相配。第八会为月未，与遯卦䷠相配。第九会为月申，与否卦䷋相配。第十会为月酉，与观卦䷓相配。第十一会为月戌，与剥卦䷖相配。第十二会为月亥，与坤卦䷁相配。其三百六十运、四千三百二十世，则分别以星辰表示，按阳干与阴支之周而复始的循环，层层累计。用这种方法，宇宙演化的每一个具体的时间，都可以编排到由四象、八卦和干支所结成的符号系统之中；并且可以遵循特定的数学程序精确地计算出来。

值得注意的是，邵雍在这个宇宙年表中，主要不是关注时间的数学计算，而是着重发挥宇宙演化的阴阳消长之理。他提出了三个时间坐标，叫做“天开于子，地辟于丑，人生于寅”。子即一元中的第一会，此时复卦用事，一阳初生，轻清之气腾上而成天之四象，为天体之形成期，历时一万零八百年。丑即一元中的第二会，此时临卦用事，二阳升长，水火土石成形而共为地，为大地之形成期，亦历时一万零八百年，合前为二万一千六百年。寅即一元中的第三会，此时泰卦用事，三阳开泰，天地交而万物通，为人类之形成期，亦历时一万零八百年，合前为三万二千四百年。这就是说，天地人三才的形成以子会、丑会、寅会为三个确定的时间坐标，经历了三万多年的漫长的过程，而支配这个过程的是阳气之渐长，也就是阴阳消长之理。照邵雍看来，宇宙演化到了寅会，产生了人类，这就由宇宙的自然史向着人类的文明史缓慢地过渡，历经第四会即以四阳升长之大壮卦所表示的卯会与第五会即以五阳升长之夬卦所表示的辰会，以每会一万零八百年计，共二万一千六百年，然后发展到第六会，即以纯阳之乾卦所表示的巳会，而臻于极盛。邵雍把唐尧作为人类文明臻于极盛的一个确定的时间坐标，在宇宙年表之月巳会中，指明“唐尧始星之癸一百八十，辰二千一百五十七”。这就是说，人类文明发展到唐尧盛世，其确定的时间为一元中之第六会、第一百八十运、第二千一百五十七世、第六万四千八百年。就十二消息卦所显示的阴阳消长之理而言，由复至乾为阳长阴消，事物的发展呈上升的趋势，由姤至坤为阴长阳消，则呈下降的趋势。故自尧以后，进入第七会，即姤卦用事之午会，一阴初生，人类的文明开始逐渐下降。此会有三十运，以每运十二世、每世三十年计，则一运为三百六十年，十运为三千六百年，中国有文字记载的历史，包括夏、殷、周、秦、两汉、三国、两晋、南北朝、隋、唐、五代、北宋，均在此会十运三千六百年之中。再过二十运七千二百年，午会之数完毕，接着轮次进入遯卦用事的未会（第八会）、否卦用事的申会（第九会）、观卦用事的酉会（第十会），到了剥卦用事的戌会即第十一会，五阴剥一阳，文明降至极限，人类与万物濒临灭绝，称之为“闭物”，其确定的时间据阴阳消长之理可推算为“星之戊三百一十五”，即宇宙年表中之第三百一十五运、第三千七百八十世、第一十一万三千四百年。再往下就是坤卦用事的亥会（第十二会），坤为阴之极盛，阴极则阳生，元之元的循环的终结即为下一轮循环的开始。由此看来，邵雍在这个宇宙年表中所发挥的支配宇宙演化的阴阳消长之理，与支配一年十二月运转的阴阳消长之理具有“对应性”和“同型性”，呈现出惊人的相似性。

邵雍曾说，“尧之前，先天也。尧之后，后天也。后天乃效法耳”。“先天之学，心也。后天之学，迹也”。尧之前为阳长阴消阶段，乾道主之，尧之后为阴长阳消阶段，坤道主之。《周易·系辞》有云，“成象之谓乾，效法之谓坤”。在邵雍的宇宙年表中，“人生于寅”是一

个确定的时间坐标，标志着人类文明史的开端，以后历经卯会、辰会以至于巳会，三皇五帝在此阶段，观象制器，人文化成，每事皆先天而造之，先天而天弗违，当尧之时，纯阳用事，乾道大成，故以尧之前为先天。尧之后进入午会，阴长阳消，至亥而成坤，凡阴所为，皆效阳而法之，而成兴废治乱之迹，比为后天而奉天时，故为后天。邵雍根据这种阴阳消长之理，再以尧作为一个确定的时间坐标，把人类文明史区分为先天与后天两个不同的阶段。从他的宇宙年表的编排来看，尧之前的六万多年完全是一种象数的形式的推演，并无实际的内容，自尧之后到北宋神宗熙宁的三千多年，则按照编年史的体例，详细地记载了这一段时期所发生的各种重大的历史事件，以考察其兴废治乱之迹。由此可以窥见他的用心所在，主要不是关注宇宙的自然史，而是人类的文明史，特别是属于后天的强调人事之用的文明史。邵雍在他的两首诗中，明确地表述了他的这种用心，指出他的经世一元的重点在于人文的关怀。其《皇极经世一元吟》云：

天地如盖轸，覆载何高极。日月如磨蚁，往来无休息。上下之岁年，其数难窥测。且以一元言，其理尚可识。一十有二万，九千余六百。中间三千年，迄今之陈迹。治乱与废兴，著见于方策。吾能一贯之，皆如身所历。（《伊川击壤集》卷十三）

其《安乐窝中一部书》云：

安乐窝中一部书，号云皇极意何如。春秋礼乐能遗则，父子君臣可废乎。浩浩羲轩开辟后，巍巍尧舜协和初。炎炎汤武干戈外，汹汹桓文弓剑余。日月星辰高照耀，皇王帝伯大铺舒。几千百主出规制，数亿万年成楷模。治久便忧强跋扈，患深仍念恶驱除。才堪命世有时有，智可济时无世无。既往尽归闲指点，未来须俟别支梧。不知造化谁为主，生得许多奇丈夫。（同上卷九）

根据这种表述，可以认为，邵雍的宇宙年表，尧之前的一段着重于究天人之际，尧之后的一段则着重于通古今之变，这种学术思路与司马光是完全一致的。就其尧之后的历史编年而言，鉴前世之兴衰，考政治之得失，以明长治久安内圣外王之道，实与司马光的《资治通鉴》异曲而同工。只是比较起来，邵雍本于他的先天易学建立了一套解释历史事件的思想框架，用的是“本隐之以显”的方法，即根据抽象普遍的哲学原理来揭示具体实际的运作所遵循的规律，而司马光的《资治通鉴》则是通过一些具体的历史事例来表明其中所隐含的微言大义，用的是“推见至隐”的方法。

人类的文明史以人为主体的，只有当宇宙演化到了寅会，产生了人类，才能提出究天人之际、通古今之变之类的哲学问题。因此，为了研究人类的文明史，首先必须确定人在宇宙中的地位，指明人之所以不同于万物的本质。在《观物内篇》中，邵雍论证了两个基本论点，即人灵于物，圣灵于人。他说：

夫人也者，暑寒昼夜无不变，雨风露雷无不化，性情形体无不感，走飞草木无不应。所以目善万物之色，耳善万物之声，鼻善万物之气，口善万物之味。灵于万物，不亦宜乎！

人之所以能灵于万物者，谓目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。声色气味者，万物之体也。目耳鼻口者，万人之用也。体无

定用，惟变是用。用无定体，惟化是体。体用交而人物之道于是乎备矣。

然则人亦物也，圣亦人也。……人也者，物之至者也。圣也者，人之至者也。人之至者，谓其能以一心观万心，一身观万身，一世观万世者焉。其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉。其能以上识天时，下尽地理，中尽物情，通照人事者焉。其能以弥纶天地，出入造化，进退古今，表里人物者焉。

如何论证人灵于物、圣灵于人，是宋代理学的主题。拿邵雍来与周敦颐相比较，周敦颐的论证主要着眼于道德，邵雍则主要着眼于智慧。周敦颐认为，在宇宙的演化中，人独得阴阳五行之秀而为万物之灵，具有与万物不相同的五常之性以及为善为恶的道德选择。这种道德属性就是人性的本质。圣人之所以高于常人，是因为圣人以诚为本，纯粹至善，完美无缺地体现了这种道德属性。邵雍与周敦颐不同，强调的是人的接受宇宙信息的能力。照邵雍看来，人虽为宇宙中之一物，但是人对天地之四象无不感应，人之目耳鼻口能够全面地接受万物之声色气味，其智慧比万物要高出兆亿倍，故为万物之灵。至于圣人的智慧，则是无所不知，无所不晓，能以一身之渺同天地之大，而不违不过，比常人要高出兆亿倍，故为人之至灵。

邵雍所说的圣人，指的是孔子。邵雍认为，孔子的智慧能尽三才之道，既知天时之消长否泰，又能以经法天，有所因革损益，善于处理体用权变之间的关系，经世济民，故可以为万世之法。就其与历史上的皇帝王伯所成就的事业来比较，五伯成就的是一世之事业，三王成就的是十世之事业，五帝成就的是百世之事业，三皇成就的是千世之事业，而孔子所成就的乃是由万世以至无穷的不世的事业。因此，孔子所立之经，既揭示了以往的历史发展所遵循的规律，也为未来的发展确立了永恒的万世不易的准则。在《观物内篇》中，邵雍指出：

孔子赞《易》，自羲轩而下；序《书》，自尧舜而下；删《诗》，自文武而下；修《春秋》，自桓文而下。自羲轩而下，祖三皇也。自尧舜而下，宗五帝也。自文武而下，子三王也。自桓文而下，孙五伯也。祖三皇，尚贤也。宗五帝，亦尚贤也。三皇尚贤以道，五帝尚贤以德。子三王，尚亲也。孙五伯，亦尚亲也。三王尚亲以功，五伯尚亲以力。呜呼！时之既往，亿千万年。时之未来，亦亿千万年。仲尼中间生而为人，何祖宗之寡，而子孙之多耶？所以重赞尧舜，至禹曰，禹吾无间然矣。

邵雍的这个思想，也就是蔡元定所概括的，“以皇帝王霸，《易》、《书》、《诗》、《春秋》，尽圣贤之事业”。“事业”是这个思想中的一个关键词，本于《周易·系辞》“举而错之天下之民谓之事业”，指的是人运用自己的灵于万物的智慧、围绕着人本身的目的去进行经营制作所取得的物质和精神的文明成就。在宇宙的自然史中，由于缺乏人的主观能动性的参与，根本谈不上有什么事业，只有在产生了人类以后，才有事业可言。因此，所谓事业就是人类的文明史区别于宇宙的自然史的本质所在，也是邵雍的历史哲学所探索的重点。

照邵雍看来，孔子以前的人类历史经历了三皇、五帝、三王、五伯四个阶段，这是既往之陈迹，已成之定体，但是其中体现了四种不同的政治原则，即道德功力，并且表示了一种由祖而宗、由宗而子、由子而孙的逐次下降的发展趋势。孔子为此而感到忧虑，立足于历史，着眼于未来，立了四部经典，由迹以明心，鉴往而察来，一方面阐明皇帝王伯演变的客观规律，另一方面又重赞尧舜，高扬了一种强调人事之用的文化价值理想。因此，孔子所立的四部经典，贯天人，通古今，与昊天同为一道，总的精神是以经法天，推天道以明人事，教

导后世的人们本着这种文化价值理想，去因时制宜，做成一番事业。

邵雍认为，昊天非异于万物，圣人非异于万民，昊天之尽物与圣人之尽民，皆有四府。昊天以春夏秋冬四时为生长收藏万物之府，圣人则以《易》、《书》、《诗》、《春秋》四经为生长收藏万民之府。昊天以时授人，圣人以经法天，时者天之经，经者圣之时，因而天人不二，同为一道，观春则知《易》之所存，观夏则知《书》之所存，观秋则知《诗》之所存，观冬则知《春秋》之所存。此昊天之四府与圣人之四府既因其皆同于生长收藏而一一对应，同时又按照元会运世次第相交的程序，一府而备四，四四一十六，四象错综，体用相依，由此而组成了一种层次分明的网络结构，体现了天道之否泰与圣道之损益的深刻的哲理。以《易》与《易》、《书》、《诗》、《春秋》次第相交，则有生生、生长、生收、生藏。接着以《书》次第相交，则有长生、长长、长收、长藏。以《诗》次第相交，则有收生、收长、收收、收藏。以《春秋》次第相交，则有藏生、藏长、藏收、藏藏。生生者修意，生长者修言，生收者修象，生藏者修数。修意为三皇，修言为五帝，修象为三王，修数为五伯。长生者修仁，长长者修礼，长收者修义，长藏者修智。修仁为有虞，修礼为夏禹，修义为商汤，修智为周发。收生者修性，收长者修情，收收者修形，收藏者修体。修性为文王，修情为武王，修形为周公、修性为召公。藏生者修圣，藏长者修贤，藏收者修才，藏藏者修术。修圣为秦穆，修贤为晋文，修才为齐桓，修术为楚庄。因此，圣人四府因其与昊天四府相交之不同而有不同之体用。皇帝王伯为《易》之体，意言象数《易》之用。虞夏商周为《书》之体，仁义礼智为《书》之用。文武周召为《诗》之体，性情形体为《诗》这用。秦晋齐楚为《春秋》之体，圣贤才术为《春秋》之用。用为心，体为迹，有是心则有是迹，关键在于运用人的智慧，权衡时之升降，而明其所修。

在《观物内篇》中，邵雍着眼于人事之用，对此十六种人之所修作了进一步的探讨，从中提炼出了道德功力、化教劝率八种体用相依的政治运作方式。他说：

夫意也者，尽物之性也；言也者，尽物之情也；象也者，尽物之形也；数也者，尽物之体也。

仁也者，尽人之圣也；礼也者，尽人之贤也；义也者，尽人之才也；智也者，尽人之术也。

尽物之性者谓之道，尽物之情者谓之德，尽物之形者谓之功，尽物之体者谓之力。

尽人之圣者谓之化，尽人之贤者谓之教，尽人之才者谓之劝，尽人之术者谓之率。

道德功力存乎体者也，化教劝率存乎用者也。体用之间有变存焉者，圣人之业也。夫变也者，昊天生万物之谓也。权也者，圣人生万民之谓也。非生物生民，乌得谓之权变乎！

邵雍曾说，“体无定用，惟变是用。用无定体，惟化是体”。这是邵雍关于体用关系的基本思想。就此八种政治运作方式而言，道德功力同为体，化教劝率同为用，体用相依，虽分亦合，但在适应天时的变化而进行具体运作的过程中，则必须本着生物生民之心，选择不同的重点，采取不同的对策，一方面自体以致用，另一方面又自用以成体。从这个角度来看，历史上的三皇、五帝、三王、五伯这四个发展阶段，其动力因素不能简单地归结为天道的自发

的流转，除了天道的否泰消长以外，人的自觉的参与，趋时经世的权变，也是极为重要而决不可忽视的。因此，邵雍对皇帝王伯的研究，着重点不在天道，而在人道，目的是为了通过此四种已成定体的历史之陈迹来揭示“天与人相为表里”的四种政治原则，以便后人有所遵循，去承继圣人的未竟之业。

邵雍认为，以道德功力为化者谓之皇，即以道为化而兼德与功力，着眼于尽人之圣。这是一种最高级的政治，其特点为尚自然。老子所说的“我无为而民自化”，指的就是这种政治。以道德功力为教者谓之帝，即以德为教而兼道与功力，着眼于尽人之贤。这是第二等的政治，其特点为尚让，先人后己，能知天下之天下非己之天下。《周易·系辞》所说的“黄帝尧舜乘衣裳而天下治”，指的就是这种政治。以道德功力为劝者谓之王，即以功为劝而兼道德与力，着眼于尽人之才。这是第三等的政治，其特点为尚政，政就是以正正不正，除害以利民。《周易·革卦》所说的“汤武革命”，指的就是这种政治。以道德功力为率者谓之伯，即以力为率而兼道德与功，着眼于尽人之术。这是第四等的政治，其特点为尚争，借虚名以争实利。《周易·履卦》所说的“武人为于大君”，指的就是这种政治。此四种政治与圣人所立之四经相配，以化教劝率为道者谓之《易》，以化教劝率为德者谓之《书》，以化教劝率为功者谓之《诗》，以化教劝率为力者谓之《春秋》。就其与昊天四时相配而言，三皇之世如春，五帝之世如夏，三王之世如秋，五伯之世如冬。天道之生物，虽亿千万年，无出乎春夏秋冬，生长收藏。人道之生民，虽亿千万年，无出乎皇帝王伯、化教劝率。时有消长，事有因革，非圣人无以尽之。由此说来，圣人之四府，《易》、《书》、《诗》、《春秋》，穷尽了天人之道，其中所阐明的政治原则也就成为经常不易之体，而开不世之事业于无穷。

邵雍通过这一番论证，把皇帝王伯确立为解释历史事件的思想框架，评价历代政治得失的标准。他说：

七国，冬之余冽也。汉，王而不足。晋，伯而有余。三国，伯之雄者也。十六国，伯之丛者也。南五代，伯之借乘者也。北五代，伯之传舍者也。隋，晋之子也。唐，汉之弟也。隋季诸郡之伯，江汉之余波也。唐季诸镇之伯，日月之余光也。后五代之伯，日未出之星也。（《观物内篇》）

这是认为，自孔子以后直到宋代兴起的一段历史，是在王与伯之间反复交错而呈现出一种有升有降的曲线图形，并不是一代不如一代的逐渐衰退。七国的政治下降到伯的极限，汉代虽比王而不足，却也上升到近于王。晋代的政治属于伯的类型，但是其中有王的因素，伯而有余，比伯要高出一个层次。隋为晋之子，与晋同类而稍差。唐为汉之弟，属于近于王的类型，与隋相比，则是一种上升的趋势。其他各代，或为伯之雄，或为伯之丛，或为伯之借乘，或为伯之传舍，均可归结为伯的类型。至于唐末五代之伯，有如日未出之星，大宋兴起，则是旭日东升，晨星宵没，呈现出一种比汉唐盛世更为强劲的发展势头，在《观物外篇中》，邵雍把这个思想概括为一个简明的公式：

所谓皇帝王伯者，非独三皇、五帝、三王、五伯而已。但用无为则皇也，用恩信则帝也，用公正则王也，用知力则伯也。

张行成《皇极经世观物外篇衍义》对这个思想作了具体的解释：“凡用无为者皆皇，如高惠之世是也。用恩信者皆帝，如孝文之世是也。用公正者皆王，如孝宣之世是也。用智力者皆伯，如孝武之世是也。孝宣，伯之王，孝武，王之伯也”。

由此看来，皇帝王伯在人类历史中的流转与春夏秋冬在宇宙自然中的流转有着很大的不同，因为皇帝王伯作为四种类型的政治原则，关键在于人的自然的选择。邵雍反复强调治乱由人而不由天的思想，认为天下将治，则人必尚行，天下将乱，则人必尚言。尚行则笃实之风行，尚言则诡譎之风行。天下将治，则人必尚义，天下将乱，则人必尚利。尚义则谦让之风行，尚利则攘夺之风行。邪正之由系乎上之所好，上好德则民用正，上好佞则民用邪。根据这个看法，邵雍对历史发展的前景作出了乐观的估计，并且满怀激情地呼唤某个命世之人出来继承孔子之道，来建功立业，按照春夏秋冬自然流转的反方向，发挥人的主观能动性，自极乱至于极治，经过三变以实现人类最理想的皇道政治。他说：

仲尼曰：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀”。诚哉是言也。自极乱至于极治，必三变矣。三皇之法无杀，五伯之法无生。伯一变至于王矣，王一变至于帝矣，帝一变至于皇矣。其于生也，非百年而何！

苟有命世之人，继世而兴焉，则虽民如夷狄，三变而帝道可举矣。惜乎时无百年之世，世无百年之人。比其有代，则贤之与不肖，何止于相半也。时之难，不其然乎！人之难，不其然乎！（《观物内篇》）

总起来说，邵雍依据先天之学所编织而成的宇宙图式，包括自然哲学和历史哲学两个组成部分，其中贯穿着一种把天地人三才统而思之的太极整体观。由此宇宙图式所衍生的宇宙年表，则包括宇宙的自然史和人类的文明史两个组成部分。这两个组成部分既有联系，也有差别，分中有合，合中有分。就其基本的思想框架而言，不外乎四象之相交，体用之相依，以四起数，层层推演，但是，他在运用这个思想框架观察宇宙自然时着重于天文，观察人类历史时则着重于人文。《周易·贲卦·彖传》有云：“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”。黄宗炎只看到了邵雍的自然哲学，对这个思想框架严厉批评说：“帝王之修齐治平安在？圣贤之知天知人安在？”实际上，关于社会的治乱兴衰，圣人匡时济世的大经大法，正是邵雍所着意探寻的，他所建构的易学体系，既有深沉的宇宙意识，也有浓郁的人文情怀，不可只知其一，不知其二。

## 二、性命之学与物理之学

邵雍的易学源于道教的传授系统。《宋元学案·百源学案》记载：

图数之学，由陈图南传、种明逸传、穆伯长修、李挺之之才递传于先生。

先生居百源，挺之知先生事父孝谨，励志精勤，一日，叩门劳苦之曰：“好学笃志何如？”先生曰：“简策之外，未有适也”。挺之曰：“君非迹简策者，其如物理之学何！”他日，又曰：“不有性命之学乎！”先生再拜，愿受业。

《宋史·道学传》记载：

北海李之才摄共城令，闻雍好学，尝造其庐，谓曰：“子亦闻物理性命之学乎？”雍对曰：“幸受教”。乃事之才，受《河图》、《洛书》、伏羲八卦六十四卦图像。之才之传，远有端绪，而雍探赜索隐，妙悟神契，洞彻蕴奥，汪洋浩博，多其所自得者。及其学益老，德益邵，玩心高明，以观夫天地之运化，阴阳之消长，远而古今事变，



微而走飞草木之性情，深造曲畅，庶几所谓不惑，而非依倣象类、亿则屡中者。遂衍伏羲先天之旨，著书十余万言行于世。

简策之学即章句训诂记问应对之学，物理性命之学即义理之学，也就是哲学。邵雍是李之才的受业弟子，先受其物理之学，接着又受其性命之学，通过李之才的传授引导，由简策之学转而从事哲学的研究。这对邵雍的人生道路和学术思想产生了极大的影响，他所建构的体系推衍伏羲先天之旨，带有厚重的道家色调，是和这种传授系统密切相关的。但是，邵雍以继承孔子的道统自命，认为“予非知仲尼者，学为仲尼者也”，推崇《易》、《书》、《诗》、《春秋》圣人之四经，在他所建构的体系中，有很多独创性的心得体会，就其思想的性质而言，皆本于儒家的名教理想。正是由于这个原因，所以邵雍与周敦颐、张载、二程同列为北宋理学的代表人物，称为北宋五子。从这种情况来看，邵雍的学术走的是一条援道入儒、儒道兼综的道路。这和魏晋玄学的思路是相当接近的。《晋书·阮瞻传》记载：“瞻见司徒王戎，戎问曰：‘圣人贵名教，老庄明自然，其旨同异’？瞻曰：‘将无同’？”将无者，然而未遽然之辞，理智上不敢遽然言其同，情感上不愿遽然言其异，依违于同异二者之间，模棱两可，含糊其辞，不作独断论的判定。这是魏晋玄学的一大公案，也是玄学家始终未能妥善解答的一道难题，因为言其同者有异在，言其异者有同在，有时因着眼于明自然而偏向于道家，有时又因着眼于贵名教而偏向于儒家。邵雍既然由于自己的学术师承关系以及对名教理想的认同，走上了儒道兼综的道路，他就不能避开玄学所碰到的这道难道，而必须去探索出一种如何化异为同、会通整合的办法。在《伊川击壤集序》中，邵雍表述了自己的心路历程。他说：

予自壮岁，业于儒术，谓人世之乐，何尝有万之一二，而谓名教之乐，固有万万焉。况观物之乐，复有万万者焉。虽死生荣辱转战于前，曾未入于胸中，则何异四时风花雪月一过乎眼也；诚为能以物观物而两不相伤者焉。盖其间情累都忘去尔。

所谓观物之乐，是指从事物理之学的研究所得的一种精神境界，名教之乐，是指从事性命之学的研究所得的一种精神境界。就乐的层次而言，观物之乐要高于名教之乐，邵雍之所以由儒而入道，去从事物理之学的研究，目的在于把名教之乐提升到以物观物、情累都忘的境界，以便更好地安身立命。由此看来，邵雍对李之才所传授的道教思想一开始就采取了区别对待的态度，只接受了其中着眼于明自然的物理之学，至于在性命之学方面，则是站在儒家的立场，坚持他所固有的名教理想。因此，如何把这种源于道家的物理之学和本于儒家的性命之学统一起来，建构一个逻辑上不发生矛盾的完整的体系，就成了邵雍的哲学探索的重点所在。

邵雍在物理之学上推崇道家，在性命之学上推崇儒家，这种有所区别、有所选择的倾向性表现得非常鲜明。《观物外篇》说：

老子知《易》之体者也，五千言大抵明物理。

庄子与惠子游于濠梁之上，庄子曰：“儵鱼出游从容，是鱼乐也。”此尽己之性，能尽物之性也。非鱼则然，天下之物皆然。若庄子者，可谓善通物矣。

庄周雄辩，数千年一人而已。如庖丁解牛曰：“踌躇四顾”。孔子观吕梁之水曰：“蹈水之道无私”。皆至理之言也。

《春秋》循自然之理而不立私意，故为尽性之书也。

人言《春秋》非性命之书，非也。

颜子不迁怒，不二过。迁怒二过，皆情也，非性也。不至于性命，不足谓之好学。

孟子著书，未尝及《易》，其间《易》道存焉，但人见之者鲜耳。人能用《易》，是为知《易》。如孟子可谓善用《易》者也。

邵雍企图通过《易》之体用关系把道家的物理之学与儒家的性命之学统一起来，以老子为得《易》之体，以孟子为得《易》之用，合二者而用之。朱熹批评这种做法是“体用自分作两截”，“二程谓其粹而不杂，以今观之，亦不可谓不杂”，“康节之学似老子”。（《朱子语类》卷一百）实际上，朱熹的这个批评是出于学派门户之见，带有意识形态的偏狭性，近似于邵雍所指斥的那种“以我观物”的心态。而邵雍则是“以物观物”，气度恢宏，不存畛域，立足于宇宙一元的太极整体观，力图摆正儒道两家的地位，而使之统一于《易》道。这种理论探索自有其哲学上的深厚的依据，持之有故，言之成理，并不是像朱熹所批评的那种把体用分作两截。

照邵雍看来，易学有先天与后天之分，先天之学明体，后天之学入用。就一般性的哲学原理的层次而言，体用相依，体不离用，用不离体，体者言其对待，用者言其流行，此二者不可分作两截，故先天与后天彼此相涵，体与用合为一体，是同一个变化之道的两个不同的方面。但是，从宇宙演化的具体的历史过程来看，先天与后天以唐尧时期作为确定的分界线，唐尧以前为先天，唐尧以后为后天。其所以如此区分，关键在于唐尧以前的历史主要是宇宙的自然史，缺乏人的因素、社会的因素和主体性因素的参与，即无人事之用，而唐尧以后的历史则主要是人类的文明史，在这个时期，如何发挥人事之用来创造人类的业绩占了主导地位。根据这种区分，所以邵雍认为儒道两家的学术思想，研究的对象互不相同，研究的成果各有所长，以老子为得《易》之体，以孟子为得《易》之用。道家的物理之学着重于研究宇宙的自然史，可称之为“天学”，对先天之体有独到的体会。儒家的性命之学着重于研究人类的文明史，可称之为“人学”，对后天之用阐发得特别详尽。由于天人之学分中有合，合中有分，自其合者而观之，则天人互为表里，道家的“天学”与儒家的“人学”会通整合而形成一种互补性的结构，统摄于《易》之体用而归于一元，尽管老子与孟子学派门户不同，分属道儒两家，仍然是体用相依，并未分作两截。邵雍的这番论证，不仅在逻辑上经得起推敲，能够自圆其说，而且深刻地揭示了《易》道的本质，妥善地摆正了儒道两家在易学中的地位。

所谓《易》道，合而言之，即通贯天地人三才的太极一元之道，分而言之，则有天道之阴阳，地道之柔刚，人道之仁义。阴阳柔刚，谓之四象，四象相交，乃生万物。《周易·序卦》说：“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者唯万物”。天地万物是一种自然的生成，没有人文的因素，支配此自然生成的规律叫做天地万物之理，简称为物理，专门研究物理的学问叫做物理之学，也就是今天所说的自然科学。人是在有了万物以后才产生的。《序卦》接着指出：“有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”。自从产生了人，就有了由各种人际关系所组成的社会。人道之仁义就是为了调整稳定社会秩序而人为地设立的，并非自然的生成。专门研究人性的学问叫做性命之学，也就是今天所说的人文科学。由此看来，分而言之《易》道，包括了自然科学和人文科学两个不同的组成部分。邵雍称自然科学为天学，人文科学为人学，并且以有无人文因素的参与作为区分先天与后天的标准，是和《周易》原典的精神相符合的。由

于宇宙自然与人类社会的发生学的本源皆本于太极，同归于太极一元之道，虽然发展的阶段有所不同，却是相互联结，不可分割的。那么，人与宇宙的相互联结之点究竟何在呢？《周易·系辞》指出：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。“成性存存，道义之门”。天人之间的沟通，关键在一个继字，继之则善，不继则不善。就天道之阴阳而言，无所谓善与不善，物之性乘大化之偶然，也无所谓善与不善，唯有人能自觉地继承天道之阴阳，使之继续不断，所以才叫做善。继之而后必有所成。“成之者性也”，进一步突出了主体性的原则。如果人不继承天道之阴阳，就没有本源意义的善，如果人不发挥主观能动性去实现此本源意义的善，就不可能凝成而为性。因此，必须存其所存，存乎人者，因而存之，使本源意义的善不致于丧失而变为自己的本性，这就是进入道义的门户，完成德业的根本。邵雍所说的“若问先天一字无，后天方要着功夫”，也是和《周易》的这个思想相符合的。但是，先秦时期，儒道两家处理天人关系都没有找到一个可靠的联结点而各有所蔽，道家蔽于天而不知人，儒家恰恰相反，蔽于人而不知天。老子曾说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”这是对天地万物之理的一种深刻的研究，属于自然科学的范畴。但是，老子不重视人文科学的研究，贬斥人道之仁义，认为“大道废，有仁义”。“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首也”。因而老子的思想，有天学而无入学。孟子对天道之仁义推崇备至，认为仁义乃是人性的本质，但却不重视自然科学的研究，有人学而无天学。虽然孟子也曾说：“诚者，天之道也。思诚者，人之道也”。并且主张由尽心以知性、由知性以知天的途径来沟通天人，但是，其所谓天乃是人的主观的投影，人性本质的外化，并不是指称完全排除了人文因素的客观外在的天地万物之理。因此，儒道两家的思想各有所长，也各有所短。《周易》会通整合了这两家的思想，取其所长而去其所短，把自然科学与人文科学有机地联结起来，构成一个通贯天地人三才之道的完整的体系，这就把中国哲学推进到一个新的发展阶段。邵雍在物理之学上推崇道家，在性命之学上推崇儒家，以老子为得《易》之体，以孟子为得《易》之用，超越了学派门户之见，从儒道互补的角度来沟通天人，他的这个做法也是和《周易》的精神相符合的。

邵雍首先立足于太极一元的整体观，着眼于人与天地万物既相互联系又相互区别的两个方面，对“穷理尽性以至于命”的易学命题进行义理的分疏，企图通过这种分疏来为自己的道体论确立一个坚实的哲学基础。他说：

《易》曰：“穷理尽性以至于命”。所以谓之理者，物之理也。所以谓之性者，天之性也。所以谓之命者，处理性者也。所以能处理性者，非道而何？

天下之物，莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。所以谓之理者，穷之而后可知也。所以谓之性者，尽之而后可知也。所以谓之命者，至之而后可知也。此三者，天下之真知也。

天地人物则异矣，其于道一也。

夫分阴分阳、分柔分刚者，天地万物之谓也。备天地万物者，人之谓也。（《观物内篇》）

天使我有是之谓命，命之在我之谓性，性之在物之谓理。理穷而复知性，性尽而后知命，命知而后知至。

万物受性于天，而各为其性也。在人则为人之性，在禽兽则为禽兽之性，在草木则为草木之性。

人之类备乎万物之性。

惟人兼乎万物，而为万物之灵。如禽兽之声，以类而各能其一。无所不能者，人也。

人配天地谓之人，唯仁者真可以谓之人矣。（《观物外篇》）

邵雍认为，人与天地万物就其相互联系的一面而言，皆可称之为物。因为以天地观万物，则万物为万物，以道观天地，则天地亦为万物，人虽为物之至者，亦为万物中之一物。天下之物，莫不有理，莫不有性，莫不有命，故《易》以此“性命之理”作为贯通天地人三才之道的纲领，以“穷理尽性以至于命”作为易学研究的最高目标。《乾卦·彖传》有云：“乾道变化，各正性命”。邵雍据此而强调指出：“不知乾，无以知性命之理”。理即物之理，性即天之性，命则处乎理性之赋受偏全，此三者无非阴阳刚柔变化感应之道，而同归于太极之一元。是故理不可不穷，穷之而理无不贯。性不可不尽，尽之而性不全。命不可不知，知命而至于根极之处，则与造化一般，而复归于本体。此三者乃天下之真知，只有知此三者，才能窥见天地之心，全面地把握《易》道的本质。因此，道是一个最高的范畴，道统理性命三者而为一，所谓性命之理，天地万物之理，自然之理，物理，至理，天理，都是对同一个太极之道的不同的表述。邵雍曾说：“《易》之为书，将以顺性命之理者，循自然也”。这是认为，整个宇宙，包括天地人物在内，是一个自然而然的大系统，为自然之理所支配，天由道而生，地由道而成，物由道而形，人由道而行，天地人物则异矣，其于道一也。邵雍由此而建立了一个天人不二、万物一理的一元论的宇宙观，这个宇宙观也就是今天所说的大自然观，或一般系统论。根据这个宇宙观，物理之学就成为一个普适性的概念，可以涵摄性命之学以及其他各种各样的学问，所有对天地人物的一切研究，可以统统称之为“观物”。先天之学与后天之学、先天之学的宇宙图式以及宇宙的自然史与人类的文明史的演变规律，都是通过观物以穷万物之理而后所获得的一种理性的认识，故邵雍把自己的哲学著作《皇极经世书》也命名为《观物篇》。

但是，就人与天地万物相互区别的一面而言，人虽为万物中之一物，却是有意识，有智慧，有灵性，能兼乎万物，配乎天地，而为万物之灵。照邵雍看来，宇宙的演化是一个由低级到高级的发展过程，各种各样的物类依其演化程度的高低以及感应能力的大小而有层次之分，等级之别。《观物内篇》说：

有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有万物之物，有亿物之物，有兆物之物。为兆物之物，岂非人乎？

有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人之人，有万人之人，有亿人之人，有兆人之人。为兆人之人，岂非圣乎？

这就是说，人就是天地万物中的出类拔萃者，而圣人则是人类中的出类拔萃者，在“盈天地之间者唯万物”的宇宙大系统中，可分为三个子系统，即物类、人类、圣人。在《观物外篇》中，邵雍曾说：“自然而然者，天也。唯圣人能索之效法者，人也。”圣人与人类同属一类，因而大而别之，只有两个子系统，即物类与人类，或天与人。在物类中又可分为若干个子系统，日月星辰、水火土石属于无机物，走飞草木属于有机物，草木为植物，走飞为动物。就整体而言，物类与人类的本质区别在于物类纯属自然而然而无人，而人类则能以自己的灵性人为地效法自然，在演化的程度上比物类要高出兆亿倍。因此，虽然万物受性于天而各

有其性，但是，人之性却不同于禽兽草木之性。“性之在物之谓理”，禽兽草木之性属于在物者，只可谓之物理。“天使我有是之谓命，命之在我之谓性”，“我”是一个主体性的概念，是人对自己所特有的主体性的自我意识，物类无我，人类有我，因而从狭义的角度来说，性命专属于在人者。邵雍曾反复强调人与物之不同。比如他说：“在人则乾道成男，坤道成女。在物则乾道成阳，坤道成阴”。“生生长类，天地成功。别生分类，圣人成能”。（《观物外篇》）由于宇宙的大系统大别而为两类，所以邵雍也把自己的易学划分为物理之学与性命之学两大门类，物理之学以物类作为研究的对象，称之为天学，性命之学以人类作为研究的对象，称之为入学，天学与入学虽分而亦合，统称之为天人之学。

在易学史上，关于天学与入学的同异分合的关系问题，一直是各派易学探索的重点，但是由于象数与义理的殊途，儒道两家学术思路的互异，这个问题始终未能得到妥善的解决。往往是各有所蔽，偏而不全。就宋代易学而论，刘牧的图书象数之学言天而不及人，李觏、欧阳修的经世义理之学言人而不及天，司马光偏于儒家的名教理想而言天人，苏轼则偏于道家的天道自然而言天人。周敦颐作为理学的开山人物，走的是一条象数与义理合流、儒道两家互补的路子，他以天道性命为主题，致力于沟通天人关系，但是，他所言的太极，目的只在于为儒家之人极确立一个宇宙论的根据，并未拈出物理之学的概念，对自然科学本身展开具体的研究。比较起来，邵雍对这个问题的处理在很大程度上纠正了以往的一些偏向，超越了前人，在易学史上作出了突出的贡献。邵雍明确地把易学区分为先天与后天，先天之学着重于研究天道之自然，属于科学易，后天之学着重于研究人道之名教，属于人文易，这种学科分类的思想直至今今天尚为人们所遵循，是非常卓越的。就此二者的关系而言，先天明体，后天入用，后天从属于先天，因而研究的途径应该是推天道以明人事，先研究物理之学，后研究性命之学，由自然科学入手而过渡到人文科学，至于研究的目的，则是为了阐明人性高于物性的本质所在，以便更好地效法天道以发挥人事之用，故应本着人文的关怀而落实于性命之学。照邵雍看来，只有如此，才能建构一个完整的天人之学。他曾说：“学不际天人，不足以谓之学”。（《观物外篇》）

邵雍对物理之学倾注了极大的热情，涉及到天文、历法、算数、生物、律吕声音之唱和诸多方面，解释了各种各样的自然现象，虽然并不是一种实证的研究，但却是本于易理，蕴含着一系列富有启发性的真知灼见，在中国古代的自然科学史上应该占有一定的地位。比如他说：

大衍之数，其算法之原乎！是以算数之起，不过乎方圆曲直也。乘数，生数也；除数，消数也。算法虽多，不出乎此矣。

圆者，星也。历纪之数，其肇于此乎！方者，土也。画州并地法，其放于此乎！月体本黑，受日之光而白。

日月之相食，数之交也。日望月，则月食。月掩日，则日食。

历不能无差。今之学历者，但知历法，不知历理。能布算者，洛下閤也。能推步者，甘公、石公也。洛下閤但知历法。扬雄知历法，又知历理。

海潮者，地之喘息也。所以应月者，从其类也。

天之象数可得而推，如其神用，则不可得而测也。天可以理尽，不可以形尽。浑天之术，以形尽天，可乎？

物理之学，或有所不通，不可以强通。强通则有我，有我则失理而入术矣。

## （《观物外篇》）

邵雍称性命之学为人学，着重于对人的研究。人是宇宙大系统中的一个子系统，不能脱离宇宙而孤立地存在，但是，人又有着自己的本质特征而与天地万物相区别。因此，关于人的研究，主要是探讨人在宇宙中的地位以及人之所以为人的本质问题。这也就是中国哲学史上一直都在探讨的人性论的问题。一般而言，道家往往是站在宇宙的高度来俯瞰人，把宇宙的伟大和人的渺小进行对比。比如庄子曾说：“眇乎小哉，所以属于人也。瞽乎大哉，独成其天”。（《庄子·德充符》）既然宇宙比人伟大，所以道家认为人之所以为人的本质不在于人为的造作，而在禀受于宇宙的自然本性。儒家与道家相反，强调“人最为天下贵”的伟大，可以与天地并立而为三。人之所以伟大，是因为人具有与禽兽相区别的道德属性（孟子），或者具有能以礼义组合社会群体的能力（荀子），因而人的本质规定不是自然本性，而是人文价值。实际上，人一方面作为宇宙的一个组成部分，另一方面又是万物之灵，既有自然本性，又有人文价值的规定。从这个角度来看，儒道两家的人性论可以说是各有所见，也各有所偏。邵雍的易学是一个儒道兼综的体系，他的人性论的思想力图把道家的自然主义与儒家的人文主义有机地结合起来，从而表现出鲜明的特色。

邵雍首先从物理之学的角度来观察，指出人类的生理结构与物类相比较，存在着既有联系又有区别的两面性。他说：

性情形体者，本乎天者也。走飞草木者，本乎地者也。本乎天者，分阴分阳之谓也。本乎地者，分刚分柔之谓也。夫分阴分阳、分柔分刚者，天地万物之谓也。备天地万物者，人之谓也。（《观物内篇》）

动者体横，植者体纵，人宜横而反纵也。飞者有翅，走者有趾，人两手，翅也，两足，趾也。飞者食木，走者食草，人皆兼之，而又食飞走也。故最贵于万物也。神统于心，气统于肾，形统于首，形气交而神交乎中，三才之道也。

人之四肢，各有脉也。一脉三部，一部三候，以应天数也。

天有四时，地有四方，人有四肢。是以指节可以观天，掌文可以察地，天地之理，具乎指掌矣，可不贵之哉！（《观物外篇》）

这是认为，人类与物类的生理结构皆本于阴阳刚柔之四象，但物类分阴分阳，分刚分柔，仅得四象之偏，人类则兼阴阳刚柔而有之，能得四象之全。人类的体形、四肢、饮食是物类演化的一个高级阶段，其两手由飞之翅演化而来，两足由走之趾演化而来，体形直立有如植物之体纵，兼飞走草木而食之，故最为天下贵。特别是，人的四肢是一个宇宙的全息系统，上应天文，下应地理，首上肾下，而心处中，有精神，有心灵，以一身而象全三才之道。因此，人类与物类虽然同是自然的产物，其生理结构不外乎阴阳刚柔之四象，但人类却是宇宙之骄子，是阴阳刚柔最完美的组合，仅就其禀受于宇宙的自然本性而言，也比动植物高出了无数个层次。

再从心理的角度来观察。邵雍认为，人类的感覺器官灵于万物，目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。心是感觉器官的主宰，人类之所以能全面地感受到万物之色声气味，关键在于人类有心而物类无心。《观物外篇》说：“人居天地之中，心居人之中”。心是整个身体的指挥中心。物类有性情形体，人类之心有意言象数，意尽物之性，言尽物之情，象尽物之形，数尽物之体。性情形体为所知，意言象数为能知，所知为认

识的客体，能知为认识的主体，所知被动而能知主动。这就是认为，人类之心具有主动地认识物类的能力，能够穷尽物之性情形体，故为万物之灵。邵雍称先天之学为“心法”，把自己的哲学体系概括为“心学”，企图以此认识之心作为沟通人与宇宙自然的关系的桥梁，这是的人性论思想不同于其他各家的最大的特色所在。

照邵雍看来，心有三种，一为天地之心，二为人类之心，三为圣人之心。天地之心即太极一元之道，是一种尚未被人们所认识的客观自在之理，为天运之本然，阴阳之消息，属于所知的范畴。人类之心则属于能知的范畴，具有主观能动的灵性，能够认识天地之心，把自在转化为自为。《观物内篇》说：“夫一动一静者，天地至妙者与！夫一动一静之间者，天地人之至妙至妙者与！”这是认为，天地之心的特点在于“一动一静”，人类之心的特点则在于“一动一静之间”，加上了主体性的因素。天生于动，地生于静，一动一静交，而天地之道尽，万物由此而生，大化由此而出，自然而然，无思无为，鼓万物而不与圣人同忧，这就是天地之心的本质。人类之心则是动而无动，静而无静，动中含静，静中含动，处乎一动一静之间。《庄子·在宥》曾说：“人心排下而进上，上下囚杀，淖约柔乎刚强，廉刳雕琢，其热焦火，其寒凝冰，其疾俯仰之间而再抚四海之外；其居也，渊而静；其动也，县而天。僂骄而不可系者，其唯人心乎！”这种主体的能动性就是人类之心的本质，其所以称之为“至妙至妙”，是因为只有凭借着这种主体的能动性，才能发挥人事之用去感应和认识自然而然的天地之心，把人类从物类中分化出来，与天地并立而为三。但是，人类之心也包含了很多的杂质，有情有欲，有情则蔽，蔽则昏，有欲则私，私则“屈天地而徇人欲”，因而免不了常犯错误，产生“心过”。邵雍满怀感慨地指出：“无口过易，无心过难。既无心过，何难之学？吁！安得无心过之人，而与之语心哉！是知圣人所以能立于无过之地者，谓其善事于心者也”。（《观物内篇》）圣人是人类中的出类拔萃者，圣人之心集中体现了人类之心的精华而无任何的杂质，至诚湛明，精义入神，能知天地万物之理而一以贯之，因此，只有圣人之心才能全面地认识天地之心，人与宇宙自然的沟通是以圣人之心为中介而后实现的。关于圣人之心本质，邵雍指出：“大哉用乎！吾于此见圣人之心矣。”“无思无为者，神妙致一之地也，所谓一以贯之。圣人以此洗心，退藏于密”。（《观物外篇》）所谓无思无为，即先天之体，也就是一动一静的“天地之至妙”，圣人心无一思之起，亦无一为之感，一而不分，退藏于密，则与先天之体合而为一，由此发而为后天之用，随乎天地，因时之否泰而进行人为的因革损益，时行则行，时止则止，这就是处乎一动一静之间的“天地人之至妙至妙”了。《观物内篇》说：“人皆知仲尼之为仲尼，不知仲尼之所以为仲尼。不欲知仲尼之所以为仲尼则已，如其必欲知仲尼之所以为仲尼，则舍天地将奚之焉？”这就是认为，圣人之心实与天地同妙，应该从天道自然无为的角度来领会圣人之心。但是，圣人之心又是一个主体性的因素，以后天之用为主，能开不世之事业于无穷，所以是人的自然本性与价值理想的完美的统一，是人性的最高的典范。

在《伊川击壤集序》中，邵雍对自己的性命之学作了一个总体性的表述。他说：

性者，道之形体也，性伤则道亦从之矣。心者，性之郭郭也，心伤则性亦从之矣。身者，心之区宇也，身伤则心亦从之矣。物者，身之舟车也，物伤则身亦从之矣。

朱熹对这几个命题颇为赞赏，认为“此语虽说得粗，毕竟大概好”，曾与他的学生反复讨论。（见《朱子语类》卷一百）道即天地万物自然之道，无所不在，在物谓之理，具于人谓之

性，就外延而言，道大而性小，性从属于道，就内涵而言，则道小而性大，因为人之性除了同于自然的物之理以外，还包含着极为丰富的人文价值的规定。道是泛言，性是就自家身上说，欲知此道之实有者，当求之吾性分之内，故称性为道之形体。性之本质为善，具于心中，心为性之郭郭，心大而性小，心包括性，性不能该尽此心，因为心统性情，有正有邪，善恶相混，故心伤则性亦从之。身者心之区宇，心是身的主宰，身是心的寓所，此二者相互依存，不可脱离，如果身体受到伤害，也势必要伤害心灵。身体的生存必须仰赖外物的资养，故物为身之舟车，如果缺乏外物的资养，身体的生存也就失去了保障。这几个命题环环相扣，层次分明，把性命之学放置在整个宇宙的大系统中进行宏观的考察，既突出了人性高于物性的人文主义的价值，同时又强调这种人文价值的本源在于自然之道，人性的完美的实现必须与作为物质范畴的身体、外物结成和谐的统一。

根据这种表述，邵雍接着提出了自己的认识论的基本原则。他说：

是知以道观性，以性观心，以心观身，以身观物，治则治矣，然犹未离乎害者也。不若以道观道，以性观性，以心观心，以身观身，以物观物，则虽欲相伤，其可得乎！若然，则以家观家，以国观国，以天下观天下，亦从而可知矣。（《伊川击壤集序》）

朱熹对邵雍的这个思想作了详细的讨论，赞成邵雍所反对的原则，而反对邵雍所赞成的原则，认为“以道观道”而下，皆付之自然，其说出于老子，若使孔孟言之，必不肯如此说，教导他的学生且说“以道观性”前四句。他解释说：

“以道观性者，道是自然底道理，性则有刚柔善恶参差不齐处，是道不能以该尽此性也。性有仁义礼智之善，心却千思万虑，出入无时，是性不能以该尽此心也。心欲如此，而身却不能如此，是心有不能检其身处。以一身而观物，亦有不能尽其情状变态处，此则未离乎害之意也。且以一事言之，若好人之所好，恶人之所恶，是“以物观物”之意；若以己之好恶律人，则是“以身观物”者也。

又问：如此，则康节“以道观道”等说，果为无病否？

曰：谓之无病不可，谓之有病亦不可。若使孔孟言之，必不肯如此说。渠自是一样意思。如“以天下观天下”，其说出于老子。

又问：如此，则“以道观性，以性观心，以心观身”三句，义理有可通者，但“以身观物”一句为不可通耳。

曰：若论“万物皆备于我”，则“以身观物”，亦何不可之有？（《朱子语类》卷一百）

从朱熹的这种解释，可以看出他与邵雍的观点上的分歧，分歧的关键在于朱熹主要是着眼于道德的修养，而邵雍则主要是着眼于理性的认识。照朱熹看来，道虽是自然的道理，却是道德的自体，价值的源泉，为了进行道德修养，必须把道与性连起来说，一方面要以道观性，否则就不知其所本，另一方面要就已之性上来体认，否则就渺茫无据，如何知得这道。他举例说，“天叙有典”，典是天底，自我验之，方知得“五典五惇”；“天秩有礼”，礼是天底，自我验之，方知得“五礼有庸”。根据这个看法，朱熹批评邵雍的“以道观道”的思想不仅“似老子”，而且“近似释氏”，“与张子房之学相近”，“有个自私自利底意思”，同于杨朱之为我。因为邵雍所说的道只是指自然的道理，为阴阳之消息，天运之本然，是宇宙的本体，而



非道德的自体，若以道观道，则与老子“天地不仁，以万物为芻狗”的自然主义的思想近似，一切皆付之自然，亡者自亡，存者自存，自家都不犯手，性与心身都不相管摄，这就无异于否定了人文价值，取消了道德的修养。朱熹认为，邵雍之为人神闲气定，极会处置事，但只是以“术”，而与圣人知天命以理有差，方众人纷拏扰扰时，他自在背处，只是自要寻箇宽间快活处，人皆害他不得。朱熹的这个批评看来过于尖刻，但是颇有见地，涉及到如何处理道德修养与理性认识的关系问题，揭示了邵雍的学术思想的基本倾向，并不完全是对邵雍的误解。

实际上，邵雍虽然强调理性认识，却没有取消道德修养，反过来说，朱熹虽然强调道德修养，也没有忽视理性认识，只是在处理二者的关系时，他们的思路和倾向存在着分歧。从哲学史的角度来看，这种分歧由来已久，归根结底，是由儒道两家在处理天人关系问题上所表现的不同的思路和倾向派生而来的，具有十分深刻的哲学意义。一般而言，道家把天道自然置于首位，主张人事的运作应当效法天道，追求一种按照天道本来的面目去理解而不掺杂人为私虑的客观知识，儒家则相反，把人的道德价值置于首位，按照人道的主观理想来塑造天道，主张尽人事即可知天命，企图援引这个被塑造了的天道来作为人道的价值的源泉，道德的自体。道家和儒家的这两种不同的思想倾向相当于西方哲学史上所说的追求“客观性”的哲学和追求“协同性”的哲学。（见罗蒂《哲学和自然之镜》）前者可称为科学主义，后者可称为人文主义。用罗蒂的话来说，追求客观性，使协同性以客观性为根据的人，可称为实在论者。追求协同性，把客观性归结为协同的人，可称为实用主义者。在西方哲学史上，这两种哲学既有分歧，也有合流。不过就其合流的一面而言，其不同的倾向仍然清晰可辨。比如罗蒂是以协同性为主导倾向而与客观性合流，波普尔则是以客观性为主导倾向而与协同性合流。这两种倾向相互之间不断地展开批评，追求客观性的人批评对方蔽于人而不知天，追求协同性的人则批评对方蔽于天而不知人。这种批评都是很有道理的，因为过分地强调人文必然会对事物的客观理解造成损害，而过分地强调科学也必然会使道德的权威受到削弱。但也正是由于这种批评，科学主义和人文主义才能彼此促进，形成一种良性的互动，如同车之两轮，鸟之双翼，共同推进哲学思想不断地向前发展。由此看来，如何处理二者的关系，是一个普遍的哲学问题，不仅长期困扰着中国的哲人，也是西方哲人苦心孤诣探索的焦点，其所表现出的不同的思路和倾向，植根于人类认识的深层的内在矛盾，所谓一致而百虑，殊途而同归，都有着合理性的依据，也是可以作出同情的理解的。

就邵雍的哲学而论，他并没有否定名教之乐，只是把名教之乐置于第二位，使之从属于观物之乐。照邵雍看来，名教之乐着眼于道德的修养，强调人文的价值，“治则治矣，然犹未离乎害者也”，可以管束人的身心，做一个道德人，但不能使人免除情累之害，做一个宇宙人。观物之乐则是把人提升到宇宙意识的高度，可以做到“两不相伤”，“情累都忘”，既不损害对事物的客观的理解，也能完整地维护人所应有的名教之乐。这是因为，以物观物的本质在于以物喜物，以物悲物，人之悲喜发而中节，合乎物理，完全是一种自然的感应，而无丝毫的情累之私。因此，为了维护名教之乐，使之能够更好地安身立命，不可目光短浅，局限在名教的本身上做文章，而必须从事高层次的哲学研究，以物观物，对天地万物自然之理有一个透彻的理解，去追求观物之乐。邵雍写了一系列以《观物吟》命名的诗篇，略举数例，以窥见他所谓的观物所包含的具体内容。他说：

日月星辰天之明，耳目口鼻人之灵。皇王帝伯由之生，天意不远人之情。飞走

草木类既别，士农工商品自成。安得岁半时长平，乐与万物同其荣。（《伊川击壤集》卷十）

时有代谢，物有枯荣，人有衰盛，事有废兴。（卷十四）

地以静而方，天以动而圆。既正方圆体，还明聊静权。静久必成润，动极遂成然。润则水体具，然则火用全。水体以器受，火用以薪传。体在天地后，用起天地先。（卷十四）

耳目聪明男子身，洪钧赋与不为贫。因探月窟方知物，未蹶天根岂识人。乾遇巽时观月窟，地逢雷处看天根。天根月窟闲来往，三十六宫都是春。（卷十六）

一气才分，两仪已备。圆者为天，方者为地。变化生成，动植类起。人在其间，最灵最贵。（卷十七）

画工状物，经月经年。轩鉴照物，立写于前。鉴之为明，犹或未精。工出人手，平与不平。天下之平，莫若于水，止能照表，不能照里。表里洞照，其唯圣人。察言观行，罔或不真。尽物之性，去己之情。（卷十七）

物理窥开后，人情照破时，能将一个字，善解百年迷。

物理窥开后，人情照破时，情中明事体，理外见天机。

物理窥开后，人情照破时，敢言天下事，到手又何难。（卷十九）

由此可以看出，邵雍所观之物，包括天时地理人事诸多方面，也就是由天地人所构成的整个的世界。观是一种客观的理性认识活动，不是指人的道德修养。观这个概念本于《周易》。《观卦·彖传》：“观天之神道而四时不忒”。《贲卦·彖传》：“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”；《系辞下》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。邵雍据此而提出了观物的思想，以观物作为认识世界的基本方法。他把观物比喻为以鉴照物，能知之鉴与所知之物是一种反映与被反映的关系。但是，鉴之工制，精粗不一，有平与不平，常使所照之物的真相受到歪曲。天下之平，莫若于水，清明止静，肖物唯一，但是，水仅能照表而不能照里，只反映了物之表象而未深入其本质，唯有圣人之观物，才能表里洞照，全面地认识事物的本来面目。圣人之所以能够如此，关键在于以物观物，尽物之性，去己之情。在《观物内篇》中，邵雍进一步阐述这个看法：

夫鉴之所以能为明者，谓其不隐万物之形也。虽然，鉴之能不隐万物之形，未若水之能一万物之形也。虽然，水之能一万物之形，又未若圣人能一万物之情也。圣人之所以能一万物之情者，谓其能反观也。所以谓之反观者，不以我观物也。不以我观物者，以物观物之谓也。既能以物观物，又安有于其间哉！

邵雍的道体论着重于客体的研究，他把包括天地人在内的整个的世界综合而成为一个宇宙的大系统，致力于探索其中的变化生成的普遍规律，而归结为自然而然客观自在的天地之心。他所谓的观物则是着重于主体的研究。物是认识的客体，观是认识的主体，必先有所观之物，然后才有能观之心。照邵雍看来，此能观之心是人类区别于物类的本质所在，物类只有自然的感应而无能观之心。“变化生成，动植类起，人在其间，最灵最贵”。人类是宇宙演化过程中的高级阶段，在宇宙年表一元之数的寅会才产生，即所谓“人生于寅”，具体说来，人类是在天地开辟以后的三万二千四百年才产生的。在人类产生以前，最先是一个无生命的

物理世界，只存在着日月星辰、水火土石之类的无机物。经过了若干万年以后，产生了飞走草木之类的有机物，世界上开始有了生命，但是，动植物的生命是无意识的，蒙昧不觉，尚未从自然界中分化出来，自从产生了最灵最贵的人类，有了主体性的意识，这个世界才起了质的变化，变成一个包括天地人三才在内的完整的世界，以能观之心观所观之物的认识活动才能够进行。因此，主客分立既是认识活动的历史的前提，也是逻辑的前提，没有这种分立，就谈不上观物。但是，主客分立的最后的归宿应该是主客合一，否则，就会形成错误的认识，歪曲事物的真相。邵雍认为，如何做到主客合一从而形成正确的认识，反映事物的真相，决定的因素在主体而不在客体。以铜镜为喻，精致的铜镜使物无隐形，凸凹不平的铜镜则使物发生变形。按照这个看法，所以邵雍的观物的思想，重点是研究如何纠正主体所常犯的错误，使之如其所观，做到主客合一。他指出：

夫所以谓之观物者，非观之以目而观之以心也，非观之以心而观之以理也。

（《观物内篇》）

以物观物，性也。以我观物，情也。性公而明，情偏而暗。

心为太极。人心当如止水则定，定则静，静则明。

先天学主乎诚，至诚可以通神明，不诚则不可以得道。

至理之学，非至诚不至。诚者，主性之具，无端无方者也。

任我则情，情则蔽，蔽则昏矣。因物则性，性则神，神则明矣。

为学养心，患在不由直道。去利欲，由直道，任至诚，则无所不通。天地之道直而已，当以直求之。若用智数由径以求之，是屈天地而徇人欲也，不亦难乎！

知之为知之，不知为不知，圣人之性也。苟不知而强知，非情而何？失性而情，则众人矣。（《观物外篇》）

照邵雍看来，人之观物有三种不同的观法，一是观之以目，二是观之以心，三是观之以理。以目观物是指用自己的感觉器官去观物，此种观法可见物之形，只能得到一些表面的感性认识。以心观物即以我观物，是指用自己主观的好恶之情去观物，此种观法可见物之情，但却受到主观的蒙蔽，昏而不明，只能得到一些片面的认识。以理观物即以物观物，是指顺应物之自然本性、尊重物之本来面目去观物，此种观法避免了偏而暗的主观成见，公而且明，可见物之性，使主体与客体合而为一。由于能观之心包括性与情，任我则情，因物则性，因而在认识活动中，失性而情，以我观物，是产生错误的根本原因，如果能够去利欲，由直道，以至诚为至性之具，使之心如同止水那样澄彻虚涵，毋意毋必毋固毋我，这就可以得到正确的认识而不犯错误。从这个角度来看，关于心性的修养是必须要讲的，由至诚以通至理也是必须要强调的，但是，邵雍所谓的“养心”、“至诚”，主要是着重于理性的认识，而不是道德的修养。他的目的在于窥开物理，照破人情，把人文的价值理想建立在对天地万物自然之理的客观的认识基础之上。邵雍的这个思想把认识论的问题提到如此重要的地位，不仅在理学中显得独树一帜，在整个中国哲学史上也是极为罕见的。

### 三、人文情怀与宇宙意识

邵雍曾说：“学不至于乐，不可谓之学。”“若得天理真乐，何书不可读？何坚不可破？何

理不可精？”（《观物外篇》）他把自己的寓所命名为“安乐窝”，自号“安乐先生”，认为自己毕生所从事的学术研究就在于追求这种天理真乐。乐是一种美感的体验，精神的享受，一种由“穷理尽性以至于命”所达到的主客合一的心理境界。中国的文化提倡“为己之学”，把学道、修道、得道、行道看作是同一件事，以追求这种自家受用的乐的境界作为普遍的价值取向，但是，由于各家各派所遵循的路径不同，其所达到的境界的内涵也有很大的差异。王国维在《人间词话》中从美学的角度把境界区分为“有我之境”与“无我之境”。“有我之境，以我观物，故物皆著我之色彩。无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。”一般说来，道家对乐的追求，倾向于以物观物的“无我之境”，儒家则反之，倾向于以我观物的“有我之境”。所谓无我之境并非完全无我，彻底排除人的主观，只是使主观消融于客观这中，符合于对象之自然，如同庄子所说的“畸于人而侔于天”，“乃入于寥天一”。所谓有我之境也并非完全无物，彻底排除客观的对象，只是使客观消融于主观之中，符合于人所创造的价值理想，如同孟子所说的“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”。无我之境的乐，重在求真，是一种通过理性的认识所获得的美感体验。有我之境的乐，重在求善，是一种通过道德的修养所获得的美感体验。此二者虽然同是精神的享受，心理的境界，属于美感的范畴，但其哲学的内涵却不相同，一为求真的理智之美，一为求善的伦理之美。用邵雍的话来说，求真的理智之美可称为“观物之乐”，求善的伦理之美可称为“名教之乐”。在北宋五子中，除了邵雍以外，其他四人都把追求名教之乐置于首位。比如周敦颐首先提出了“寻孔颜乐处，所乐何事”的问题，二程受学于周敦颐，也把这个作为探索的重点。张载少喜谈兵，范仲淹教导他“儒者自有名教可乐，何事于兵”？于是扭转了学术的方向，着重于追求名教之乐。唯独邵雍与众不同，持有异议，明确断言名教之乐比不上观物之乐，主张把观物之乐置于首位来统率名教之乐。他的这种做法在理学家中颇有微辞。朱熹对他的批评是具有代表性的。朱熹指出：

康节之学，其骨髓在《皇极经世》，其花草便是诗。直卿云：“其诗多说闲静乐底意思，太煞把做事了”。曰：“这个未说圣人，只颜子之乐亦不恁地。看他诗，篇篇只管说乐，次第乐得来厌了。圣人得底如吃饭相似，只饱而已。他却如吃酒”。又曰：“他都是有个自私自利底意思，所以明道有‘要之不可以治天下国家’之说”。

邵尧夫六十岁，作《首尾吟》百三十余篇，至六七年间终。渠诗玩侮一世，只是一个“四时行焉，百物生焉”之意。（《朱子语类》卷一百）

老子窥见天下之事，却讨便宜置身于安闲之地，云清静自治。……邵康节亦有些小似他。（同上卷六十）

问：“‘柳下惠不恭’，是待人不恭否”？曰：“是他玩世，不把人做人看，如‘袒裼裸裎于我侧’，是已，邵尧夫正是这意思，如《皇极经世》书成，封做一卷，题云‘文字上呈尧夫’”。（同上卷五十三）

朱熹的这种批评实际上是本于二程。二程指出：

尧夫之学，先从理上推意言象数，言天下之理，须出于四者，推到理处，曰：“我得此大者，则万事由我，无有不定”。然未必有术，要之亦难以治天下国家。其为人则直是无礼不恭，惟是侮玩，虽天理亦为之侮玩。

尧夫诗“雪月风花未品题”，他便把这些事，便与尧舜三代一般。此等语，自孟子后，无人曾敢如此言来，直是无端。又如言“文字呈上尧夫”，皆不恭之甚。“须

信画前元有《易》，自从删后更无《诗》，这个意思，古元未有人道来。（《河南程氏遗书》卷二上）

邵雍在理学中的地位是到了南宋时期通过朱熹的大力表彰而后才确立下来的。在《六先生画像赞》中，朱熹赞康节先生云：“天挺人豪，英迈盖世。驾风鞭霆，历览无际。手探月窟，足蹶天根。闲中今古，醉里乾坤”。（《朱子在全》卷八十五）但是，朱熹又因不满于邵雍之学带有厚重的道家色调，与老子相似，无礼不恭，玩侮一世，而不列入《伊洛渊源录》，以示其学自成一家，不合于伊洛之正统。这种赞扬和贬抑的分寸是很值得玩味的。

朱熹赞扬邵雍穷阴阳造化之妙，可见他并不否定邵雍的观物之乐，只是批评邵雍过分地沉溺于其中，以至放荡无忌，失去检束，冲击了名教的礼法。就朱熹本人的价值取向而言，他是把名教之乐置于首位，企图由遵循礼法仁义的规范入手，然后逐渐提升到从容中道的境界，使之合乎自然。其《书画象自警》云：“从容乎礼法之场，沉潜乎仁义之府，是予盖将有意焉而力莫能与也。佩先师之格言，奉前烈之余矩，惟闾然而日修，或庶几乎斯语”。（《朱子大全》卷八十五）由于礼法仁义源于天道，为了使之合乎天道之自然，达到孔子的那种“从心所欲不逾矩”的境界，也必须从事观物之乐的研究，以求得对阴阳造化之妙能有一个客观的理解，但是，在处理名教之乐与观物之乐、道德修养与理性认识的关系时，主从地位是不容颠倒的。照朱熹看来，邵雍恰恰是在这个根本问题上颠倒了主从地位。

理学家很讲究圣贤气象。所谓圣贤气象，指的是一种人格美，这是由人的为人为学以及言谈举止待人接物所表现出的一种总体性的特征，有如自然界之气象，可以被人们具体地感受到，并且也因其所达到的美的境界之不同，而有层次高下之分。比如说：“仲尼，元气也。颜子，春生也。孟子并秋杀尽见。”“仲尼，天地也。颜子，和风庆云也。孟子，泰山岩岩之气象也”。“仲尼无迹，颜子微有迹，孟子其迹著。在理学家中，占主导地位的价值取向是名教之乐，着重于人文的关怀，因而人格美的本质就在于恪守仁义中正礼法名教的规范，但是，判定其层次高下的标准，却是依据合乎自然的程度，是否具有与天地同妙的那种深沉的宇宙意识，做到浑然无迹。如果光有宇宙意识而无人文关怀，摒弃礼法名教，这就是佛老异端之所为，与儒家的圣贤全不相干。反之，如果光有人文关怀而不把自己的精神境界提到宇宙意识的高度，那就是心量偏狭，气象鄙陋，也谈不上成圣成贤。理学家对这个标准是掌握得十分严格的，并且据此纵论千古人物，作了各种各样不同的评价。比如二程和朱熹对司马光的评价是忠厚笃实，对邵雍的评价是坦夷放旷，这就是认为，他们二人虽然具有儒者的风范，其人为为学卓然自信，无所污染，但是司马光的人格美的特征表现为中庸有余而高明不足，而邵雍则表现为高明有余而中庸不足。理学以天道性命为主题，具体落实到人格的塑造和心性的修养上来，就是要正确地处理名教之乐与观物之乐之间的关系，使之结合得恰到好处，无过无不及，完全符合“极高明而道中庸”的标准，做到既有浓郁的人文情怀，又有深沉的宇宙意识。理学家所提出的这个标准陈义甚高，除了他们心目中的孔子，没有一个人能够达到。即以二程为例，也是明显地偏离了这个标准的。大程有似于邵雍而偏于高明，小程则有似于司马光而偏于中庸。《河南程氏外书》卷十一记载：“邵尧夫家以墓志属明道，许之，太中（二程之父）、伊川不欲，因步月于庭。明道曰：‘颢已得尧夫墓志矣。尧夫之学，可谓安且成’。太中乃许。”正是由于大程与邵雍之学息息相通，所以他对邵雍所追求的观物之乐赞赏备至，并作诗多首与邵雍相唱和，与小程、朱熹的那种意存贬抑的表现迥然不同。其《和尧夫首尾吟》云：

先生非是爱吟诗，为要形容自乐时。醉里乾坤都寓物，闲来风月更输谁。死生有命人何与，消长随时我不悲。直到希夷无事处，先生非是爱吟诗。

其《和邵尧夫打乖吟二首》云：

打乖非是要安身，道大方能混世尘。陋巷一生颜氏乐，清风千古伯夷贫。客求墨妙多携卷，天为诗豪剩借春。尽把笑谈亲俗子，德容犹足畏乡人。

圣贤事业本经纶，肯为巢由继后尘？三币未回伊尹志，万钟难换子舆贫。且因经世藏千古，已占西轩度十春。时止时行皆有命，先生不是打乖人。

在脍炙人口的名篇《秋日偶成》中，程颢表述了与邵雍完全相同的以观物之乐来统率名教之乐的心态。其诗云：

闲来无事不从容，睡觉东窗日已红。万物静观皆自得，四时佳兴与人同。道通天地有形外，思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐，男儿到此是英雄。（《河南程氏文集》卷三）

由此看来，理学家对乐的追求，表现了两条不同的思路，其所达到的境界也具有两种不同的内涵，尽管他们全都致力于有机地结合，却总是免不了或有所偏，有的偏于求真的宇宙意识，有的则偏于求善的人文情怀。究竟何以会产生这种现象，二程曾提出了一种解释，认为这是由于各人的天资不同，与后天的学问无关。《河南程氏遗书》卷二上记二先生语：“君实之能忠孝诚实，只是天资，学则元不知学。尧夫之坦夷，无思虑纷扰之患，亦只是天资自美尔，皆非学之功也。”这种解释过于简单，其实后天的学问也是很重要的，涉及到中国哲学史上长期存在的儒道两家的种种同异分合的复杂关系，偏于道者倾向于以物观物，偏于儒者则倾向于以我观物。易学的本质在于儒道互补。《周易·系辞》有云：“乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱”。看来这是一种最全面而无弊病的安身立命之道，但在处理二者的关系时，仍然免不了要选择不同的思路，有的是由乐天知命的宇宙意识而落实到仁爱之心的人文情怀，有的则是立足于仁爱之心的人文情怀而后使之提升到乐天知命的宇宙意识的高度。也许人类的哲学思维永远也无法把二者结合得恰到好处，做到两全其美，但是，如果我们现代人能够超越古人的那种学派门户之见，用《周易》所倡导的“一致而百虑、殊途而同归”的宽容的心态来看待理学中的这两种倾向，应当承认，此二者并无高下优劣之分，都对提高人的精神境界、塑造人格之美提供了有益的启示，切不可厚此而薄彼，用一种倾向去反对另一种倾向。朱熹是理学的集大成者，识见高超，也表现了这种宽容的心态，虽然对邵雍有一些批评，同时也承认他的人格之美难以企及，并且为《近思录》未曾收录他的一些精彩的思想而感到很大的遗憾。比如朱熹指出：

问：“近日学者有厌拘检、乐舒放，恶精详，喜简便者，皆欲慕邵尧夫之为人”。曰：“邵子这道理，岂易及哉！他腹里有这个字，能包括宇宙，终始古今，如何不做得大？放得下？今人却恃个甚后敢如此”！因诵其诗云：“‘日月星辰高照耀，皇帝伯大铺舒’。可谓人豪矣”！

康节煞有好说话，《近思录》不曾取入。近看《文鉴》编康节诗，不知怎生“天向一中分造化，人于心上起经纶”底诗却不编入。（《朱子语类》卷一百）

《周易·系辞》曾说：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”。《中庸》亦有“致广大

而尽精微”之语。这是以宇宙大全为对象致力于理性认识所追求的最高目标。朱熹称邵雍之学“能包括宇宙，终始古今”，这也就是最高的赞扬了。邵雍认为，他的先天之学目的在于窥见天地之心，穷尽万物之理，以求得对宇宙大全能有一种全面的客观的理性认识，如果有了这种认识，就得到了“天理真乐”，可以培养身心，修炼性命，把个体的生命提升到与造化一般的境界，无往而不自得。《观物外篇》说：

能循天理动者，造化在我也。得天理者，不独润身，亦能润心，至于性命亦润。

循理则为常，理之外则为异矣。

所谓“造化在我”，是指以个体之心而能包括宇宙的一种心理状态，也就是宇宙意识。动物谈不上有什么宇宙意识，世人心止于闻见之狭，也不可能有什么宇宙意识。张载曾说：“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外”。（《正蒙·大心篇》）大是个动词，是指对个体局限的一种不断的超越，对偏狭心量的一种不断的扩大，只有当超越扩大到了“无外”的极限，能够把整个的宇宙都装进自己的心内，这才上升到宇宙意识的高度。照邵雍看来，他所具有的宇宙意识是通过对先天之学、画前之《易》的研究而后获得的。其《观易吟》云：

一物其来有一身，一身还有一乾坤。能知万物备于我，肯把三才别立根。天向一中分体用，人于心上起经纶。天人焉有两般义，道不虚行只在人。（《伊川击壤集》卷十五）

其《宇宙吟》云：

宇宙在乎手，万物在乎身。绵绵而若存，用之岂有勤。（卷十六）

其《冬至吟》云：

冬至子之半，无心无改移。一阳初起处，万物未生时。玄酒味方淡，大音声正希。此言如不信，更请问庖牺。（卷十八）

这种宇宙意识可以表述为一种先天象数的概念系统，也可以表述为一种抒发性情的心理的感受。前者是哲学，后者是诗。中国的哲人都普遍地具有诗人的气质，在邵雍的身上表现得尤其明显。朱熹曾指出，“康节之学，其骨髓在《皇极经世》，其花草便是诗”。魏了翁也指出：“邵子平生之书，其心术之精微在《皇极经世》，其宣寄情意在《击壤集》”。这种哲学与诗的结合以及二者之间的良性的互动，塑造了邵雍的完整的人格。如果只知其哲学而不知其诗，便是不知其为人，如果只知其诗而不知其哲学，便是不知其为学。中国的文化追求为人与为学的统一，从来不把纯粹理性与实践理性割裂为二元，只有合而观之，才能窥见一个完整的人格之美。邵雍在洛阳城中筑安乐窝，在那个政治风云诡谲变幻的时代，过了数十年悠闲自得的隐居生活，他认为平生引以自豪的是做了两件事，一件是写了一部《皇极经世》的哲学书，再一件是编了一部《击壤集》的诗集。其《安乐窝中吟》云：

安乐窝中事事无，唯存一卷伏羲书，倦时就枕不必睡，快后携筇任所趋。准备点茶收露水，提防合药种鱼苏。苟非先圣于蒙吝，几作人间浅丈夫。

安乐窝中弄旧编，旧编将绝又重联。灯前烛下三千日，水畔花间二十年。有主山河难占籍，无争风月任收权。闲吟闲咏人休问，此个功夫世不传。（《伊川击壤集》卷十）

由于做成了这两件事，所以他拥有了极大的精神财富，可以尽情地去享受。尽管他在物质生活上一贫如洗，难以在有主的山河之中占有一席之地，但是心中却装下了整个的宇宙，自然界的无边的风月可以听任他去自由地品评，活得像个神仙。用希腊哲学家伊壁鸠鲁的话来形容，这就是“像一尊神似地活着”。其《尧夫何所有》云：

尧夫何所有，一色得天和。夏住长生洞，冬居安乐窝。莺花供放适，风月助吟哦。窃料人间乐，无如我最多。（卷十三）

在邵雍的精神财富中，除了“包括宇宙”以外，还有着“终始古今”的内容，这就是他在《安乐窝中一部书》中所吟唱的，“日月星辰高照耀，皇王帝伯大铺舒”。如果他的心中仅仅装下了一个无生命的物理世界，一个只有风花雪月而没有人文价值的世界，朱熹是决不会赞扬他为“人豪”的。就邵雍的易学思想体系而言，其太极一元的整体观是由自然哲学与历史哲学两个不可或缺的部分所共同组成，因而物理世界与人文世界都是他所关注的对象，在他的心中必然同时装着这两个世界。但是，从宇宙演化的角度来看，由于经历了“天开于子，地辟于丑，人生于寅”三个不同的阶段，客观上所呈现的事实是先有宇宙的自然史，然后才有人类的文明史，所以邵雍也就遵循这种演化的程序，由对物理世界的研究过渡到对人文世界的研究。照邵雍看来，虽然这两个世界皆本于太极一元之道，但是唐尧以前为先天，唐尧以后为后天，先天明自然之体，后天入人事之用，因而由他心中所同时装着的这两个世界所引发出心理感受是不相同的，一个是“闾其无人”而与天地同妙的深沉的宇宙意识，一个是与人群的价值理想息息相通的浓郁的人文情怀。邵雍在《为人吟》中曾说：“为人须是与人群，不与人群不尽人。大舜与人焉有异，帝尧亲族亦推伦”。（卷十九）这种人文情怀是他投射到历史研究上的一种感情的色调，如果说他的宇宙意识有似于道家，这种人文情怀就有似于儒家了。

邵雍通过对人文世界的研究，培养了一种伟大的历史感，他把自己整个地投入了历史，也把历史整个地纳入了自己的心中。其《皇极经世一元吟》云：

且以一元言，其理尚可识。一十有二万，九千余六百。中间三千年，迄今之陈迹。治乱与废兴，著见于方策。吾能一贯之，皆如身所历。（卷十三）

这就是认为，在一元之数的大化流行中，人类的文明史只有短短的三千年，其载入史册的种种的治乱与废兴虽然看来已属过去了的陈迹，但却全部活在他的心中，如同亲身经历一般。这是因为，后之视今，犹今之视昔，古与今并无截然划分的界限，以今观古谓之古，以古自观，则古亦谓之今，历史是由人所创造的，站在人本的立场从活生生的人的角度来看，一切真正的历史都是现代的历史，只要扩大自己的心量，把握“皇王帝伯大铺舒”的一以贯之的历史发展规律，就可以以一心观万心，以一世观万世，使已经死去的历史重新复活，纳入的心中。根据这个观点，邵雍批评了那些见事而不见人的历史著录家，称之为“史笔”，而提倡一种立足于人文价值理想恢复历史真相的体裁，称之为“诗史”。春《诗史吟》云：

史笔善记事，长于炫其文。文胜则实丧，徒增口云云。诗史善记事，长于造其真。真胜则华去，非如目纷纷。天下非一事，天下非一人。天下非一物，天下非一身。皇王帝伯时，其人长如存。百千万亿年，其事长如新。可以辨庶政，可以齐黎民。可以述祖考，可以训子孙。可以尊万乘，可以严三军。可以进讽谏，可以扬功



勋。可以移风俗，可以厚人伦。可以美教化，可以和疏亲。可以正夫妇，可以明君臣。可以赞天地，可以感鬼神。规人何切切，诲人何谆谆。（《伊川击壤集》卷十八）

邵雍的这个思想与司马光是很相似的。司马光作《资治通鉴》，总结历代治乱兴衰之迹，使后世的君主鉴于往事，有资于治道，也是打破古与今的界限，把一切过去的历史都看成是现代史。在《迂书·辩庸》中，司马光指出：“古之天地有以异于今乎？古之万物有以异于今乎？古之性情有以异于今乎？天地不易也，日月无变也，万物自若也，性情如故也，道何而独变哉！”司马光的这种“天不变道亦不变”的思想，主要是强调以孝慈仁义忠信礼乐为内容的文化价值理想古今无变。邵雍也是如此，强调历史并没有死去，“其人长如存”，“其事长如新”，蕴含着一种现代的意义，给后人启示一种人文的价值，这种人文的价值是古今无变的。关于对历史上的治乱兴衰的解释，他们二人也是很相似的。在《观物内篇》中，邵雍指出：

至于三代之世治，未有不治人伦之为道也。三代之世乱，未有不乱人伦之为道也。后世之慕三代之治世者，未有不正人伦者也。后世之慕三代之乱世者，未有不乱人伦者也。自三代而下，汉唐为盛，未有不由治而兴，由乱而亡，况其不盛于汉唐者乎！其兴也，又未始不由君道盛，父道盛，夫道盛，君子之道盛，中国之道盛。其亡也，又未始不由臣道盛，子道盛，妻道盛，小人之道盛，夷狄之道盛。噫！二道对行，何故治世少而乱世多邪？君子少而小人多邪？曰：岂不知阳一而阴二乎！

这最后的一句话表现了邵雍在历史的客观规律面前无可奈何的消极情绪，与司马光微有差别。虽然如此，邵雍仍然是本着儒家的人文情怀，强调积极地发挥后天的人事之用，坚持人伦规范，尽最大的可能来实现儒家的名教理想。在《击壤集》中，他反复表述这种心态。其《先天吟》云：

先天事业有谁为，为者如何告者谁。若谓先天言可告。君臣父子外何归。眼前伎俩人皆晓，心上功夫世莫知。天地与身皆易地，已身殊不异庖牺。（卷十九）

其《天人吟》云：

羲轩尧舜虽难复，汤武桀纣尚可循。事既不同时又异，也由天道也由人。（卷十三）

所谓儒家的名教理想，并不仅仅是一种局限于个人修养的道德理想，其含义要宽泛得多，包括成己成人、内圣外王诸多方面，实质上是一种社会理想。照儒家看来，人不能脱离人群而孤立地生存，本质上是一种社会的动物，因而个人的休戚穷达是与整个社会血肉相连的，只有当整个社会臻于太平盛世，才有个人的安乐可言。这就是儒家的人文关怀，也是所有儒家的共识。邵雍当然也不会例外。其《太平吟》云：

老者得其养，幼者得其仰，劳者得其饷，死者得其葬。（卷十三）

其《安乐窝铭》云：

安莫安于王政平，乐莫乐于年谷登。王政不平年不登，窝中何由得康宁。（卷十三）

其《民情吟》云：

民情既乐，和气为祥。民情既忧，戾气为殃。祥为雨露，天下丰穰。殃为水旱，天下凶荒。（卷十六）

其《君子饮酒吟》云：

父慈子孝，兄友弟恭。家给人足，时和岁丰。筋骸康健，里闾乐从。君子饮酒，其乐无穷。（卷十六）

由此看来，在邵雍的精神境界中，宇宙意识与人文情怀错综交织，形成一种奇妙的结合，其所塑造的人格之美也具有丰富的内涵，不可执一而论，以偏概全。但是，就其所表现出的个性特征与主导倾向而言，仍然是高明有余而中庸不足，道家的色调要重于儒家的色调，这是与他在为人为学上的自觉的选择分不开的。邵雍之学本来就是源于道教的传授系统，这对他的学术思想影响极大，毕生潜心于先天之学的研究，致力于以先天统率后天，因而他把观物之乐置于名教之乐之上，自是顺理成章。在为人方面，邵雍多次拒绝朝廷的征召，以避免卷入政治斗争的漩涡，选择了隐居不仕的人生道路，这也使得他对道家的老庄情有独钟。他曾作诗多首表明了这种心态。其《谢富丞相招出仕二首》云：

相招多谢不相遣，将谓胸中有所施。若进岂能禁吏责，既闲安用更名为。愿同巢许称臣日，甘老唐虞比屋时。满眼清贤在朝列，病夫无以系安危。

欲遂终焉老闲计，未知无意果如何。几重轩冕酬身贵，得似云山到眼多。好景未尝无兴咏，壮心都已入消磨。鸛鸿自有江湖乐，安用区区设网罗。（卷二）

其《诏三下答乡人不起之意》云

生平不作皱眉事，天下应无切齿人。断送落花安用雨，装添旧物岂须春。幸逢尧舜为真主，且放巢由作外臣。六十病夫宜揣分，监司无用苦开陈。（卷七）

其《川上观鱼》云：

天气冷涵秋，川长鱼正游。虽知能避网，犹恐误吞钩。已绝登门望，曾无点额忧，因思濠上乐，旷达是庄周。（卷四）

邵雍仰慕庄子的旷达。所谓旷达，就是站在宇宙意识的高度俯瞰人生，做到超然物外，同于大通，安时处顺，乐天知命。这个境界是很难达到的。当年苏轼曾毕生追求这个境界而终不可得，慨叹说，“长恨此身非我有，何时忘却营营”。现在邵雍不仅达到了这个境界，并且使之内在化为一种人格之美的本质特征，所以自然而然产生了一种巨大的感召力，赢得了司马光、富弼之流在政治上受到打击的名公世卿们的赏识。但是邵雍毕竟不同于庄子，他是一个儒道兼综的人物，虽旷达而仍有执著的人文情怀，在他的心中不仅装下了整个的宇宙，也装下了整个的历史，他的先天之学看来是虚而不实，有如空中楼阁，实质上却是一种内圣外王之道，蕴含着丰富的社会历史内容。这种复杂的性格就避免不了矛盾，正如熊勿轩《杞议》所说，“其志直欲以道经世，而自处盖欲作雍熙泰和以上人物”。（见《百源学案》附录）这么说来，他既不愿参与实际的政治斗争去从事经世的事业，又不能记却人文的关怀，遗世而独立，究竟如何来打发那闲静悠长的岁月呢？看来唯一可做的事就是在他的安乐窝中日以继夜地去写他的《皇极经世》，编他的《击壤集》了。他在不断地思考，紧张地探索，他要把

自己思考探索的成果转化为哲学和诗的语言，用来填补古人的阙典，塑造自己的人格。其《首尾吟》云：

尧夫非是爱吟诗，为见圣贤兴有时。日月星辰尧则了，江河淮济禹平之，皇王帝伯经褒贬，雪月风花未品题。岂谓古人无阙典，尧夫非是爱吟诗。

尧夫非是爱吟诗，为见兴衰各有时。天地全功须发露，朝廷盛美在施为。便都默默奈何见，若不云云那得知。事在目前人不虑，尧夫非是爱吟诗。

朱熹曾批评邵雍自私自利，有杨朱为我之意。实际上，邵雍所从事的是“经国之大业，不朽之盛事”，他把自己对宇宙的体悟、对人生的感受一笔之于书，变为一种语言的存在，传之后世，创造了理性思维的英雄业绩，他在哲学上所作的贡献是决不可低估的。

## 第六节 理学根本

——程朱理学派

汉代以来，易学史上对《周易》的解释，都是经传不分，以传解经，并将《周易》一书逐渐哲理化了。到了宋代，易学家们将《周易》视为讲哲理的教科书，特别是《程氏易传》，以“理”或“天理”解易，提出“易周尽万物之理”的命题，把《周易》看作是讲事物变化的规律，并以此规范人们行为的书。这样，就使《周易》作为占筮典籍的本来面貌被湮没了。朱熹在欧阳修易说的影响下，重新研究了《易经》和《易传》的关系，对程颐的易学观既有所吸取，又有所抛弃。他将经和传看作是既有区别又有联系的两种著作：经是占筮的典籍，没有什么深刻的意义；传是后人的著述，企图从中讲出一番道理。认为从经到传有一个发展的过程，即由占筮吉凶到讲说哲理的过程，从而提出了“易本卜筮之书”的论断。但又认为卜筮书中隐藏着天下事物之理，需要后人加以揭示和阐发。

依据这种易学观，他对于《周易》卦爻象和卦爻辞的解释，都着眼于占筮之事和吉凶之由，企图恢复其本来面貌。他与蔡元定合著《易学启蒙》，也在于介绍有关占筮的基本知识，帮助学易者了解《易》本为占筮而作。即使对《易传》文的解释，他认为也不能脱离卦爻象和卦爻辞，不能脱离占筮之事，否则便会流于虚诞和主观臆度。由此又认为，读《易》之法，不仅要区别文王之易与孔子之易，还应该将后人解易同孔子之易区别开来，各家自有各家的道理。

这种观点突破了以往经传不分的传统观念，不仅区分了经和传，而且区分了《易传》和易学，既强调了《周易》一书的本来面貌，又不因此否定《易传》和历代易学的价值，是朱熹的一大贡献。不幸的是，朱熹这个意见并没有受到人们的重视。

《周易》既然是止筮之书，卦爻辞所讲的又是有关吉凶之事，人们又如何从中揭示出所隐藏的义理？程颐曾经说，不能只把卦爻辞所讲的具体事件，只看作一件事，而要“假象以显义”，“因象以明理”。朱熹对此加以发挥，提出了“《易》只是个空的物事”的说法，视《周易》为一个空架子。他认为，《周易》和其它经书不同，《诗》、《书》、《春秋》等经书中所说的其人其事，都是实有其事，一件事便是一件事，有其事方有其文。可是，《周易》卦爻辞所讲的具体事，不能限定在某件事上，而是借此事说未来之事，显示那一类事物的义理。因

为所说的事件不专指某人某事，如说龙非真龙，乃假借虚设之辞，只是空说个道理，所以可以套入许多具体的事物，推测未来的事变。比如屯卦六三爻辞说：“打猎没有虞人加以引导，必然陷入林中不能解脱，所以君子不去穷追不舍。”此爻所表现的理是，遇事不能贪求，贪求乃“取吝之道”。有了这个道理，许多事物如打猎、求官、谋钱财等等，都可以套进去适用。这样，三百八十四爻就可以包括天下万事，没有穷尽了。

这种观念强调卦爻辞的抽象意义，要人们去体会其中所蕴涵的义理，正如中国画强调其中的风骨神韵，画《岁寒三友》，让人体会松梅竹的坚韧不拔一样。只要把握了义理，就可以处万事应万变，得心应手，动而常吉。实际上这是以卦爻象和卦爻辞为表现一类事物之理的形式或符号，视《周易》三百八十四条爻辞为三百八十四条抽象的公式，可以代入一切具体事物，如今人所说的《周易》是一部宇宙代数学。这样，便将《周易》一书的内容更加抽象化和公式化了。这是理学派解易的一大特色。

为了说明理和卦爻象或物象的关系，程颐提出了“体用一源，显微无间”的命题。认为一卦之义理是无形的，通过卦象或所取之物象方能显示出来。理无形，隐藏在事象背后，深而幽隐，故为“至微”。象有形可见，显露在外部，故为“至著”。但理与象是同一事物的两个方面，理是本体，象是作用，有其体便有其用，体用不容分离，无所谓先后，理与象融合在一起。这就是“体用一源，显微无间”（《易传序》）。这种情况又被称为“事理一致，微显一源”（《遗书》二十五）。没有脱离事象的“理”，也没有脱离理的事象，事象是理自身的显现。

朱熹依据此种原则，讨论了太极本体与万物（见本章第二节）、理与事的关系问题。认为从理这一方面说，理为体，事象为用，体中有用，理中有象，举其体而用之理已具，此即“体用一源”；从事象这一方面说，事象为显，理为微，理又存在于象中，即事而理之体可见，此即“显微无间”。虽然体用一源，显微无间，但二者却有精粗先后之别，理精而事粗，理先而事后，所以说：未有事物之时，其理已具；有其理则有其事与之相应。这也就是他所说的：“未有天地之先，毕竟也只是此理，有此理便有此天地。若无此理，便亦无此天地，无人无物，都无该载了。”（《朱子语类》卷一）最终导出了理在事上或理在事先说，以此论证理为事的本原。

体用一源学说，是以物象为其本质的表现形式，把现实事物视为其概念的体现或化身，认为万事万象皆依其理而存在，从而建立起以理为万物之本的本体论体系。

二程经常讲“气象”，即人的气质、精神、风貌，就是这种学说的具体体现。一个人要有骨气，一支军队要有士气，一个民族要有志气，一个国家要有民气。其一举一动都表现着他本身的“气象”。人们常说，细微之处见精神，正是这个意思。日本人喝茶讲究茶道，赏花讲究花道，习武讲究武士道，也是受这种学说的影响。一个团体，一个企业，或者举办一次活动，做一件具体事情，都应追求一种基本精神，有了这种精神，它在各个方面都会表现出来，久而久之，就会形成一种风格，成为一种无形的力量。朱熹有诗说：“问渠哪得清如许，为有源头活水来。”程朱易学所提倡的这种学说，将启迪人们去不断地追求和探索事物之所以存在和发展的内在根据。

卦爻象和物象的变化都是其理的体现，此理归根到底就是阴阳变易的法则。这一法则是从哪里来的，为什么事物会有阴阳及其变易，阴阳的根源究竟是什么？程颐通过对“一阴一阳之谓道”这一古老命题的解释作了回答，辩论了理与气的关系问题。他认为，道和阴阳是

有区别的，阴阳属于气的领域，气是有形的，不能称为道。因为有形可见，阴阳之气又归于器的范围，是形而下者，而道则是形而上者，是阴阳之所以成为阴阳的根据或本质，即阴阳之理。这就是所谓“一阴一阳之谓道，道非阴阳也，所以一阴一阳，道也”（《遗书》三）；“所以阴阳者是道也”（《遗书》十五）。然而，道既为阴阳之理，又不能脱离阴阳而存在，二者乃道体器用的关系。这是以阴阳二气为其所以然之理的显现，宣扬理为气之本体的世界观，从而揭开了宋明理气之辩的序幕。

朱熹吸收程颐的理气学说，将“所以阴阳者是道”阐发为太极之理，进一步发展了理学派的本体论。他以程氏学说解释“一阴一阳之谓道”，认为阴阳是气不是道，只有使阴阳成为阴阳的阴阳之理才是道。此阴阳之理，就是太极。太极之理与阴阳二气关系也是“体用一源，显微无间”的关系，理为体，气为用，理气不相分离，在时间上没有先后之可言。但理为形而上的道，气为形而下的器，道比器更根本，所以理为气本，是气之所以为气的根据。有阴阳之理。方有阴阳之气，阴阳之气又体现阴阳之理，太极之理依旧还在阴阳里，理又在气中。二者既有区别，又不相分离，理显现为气，气依赖于理。这就完成了建立理学派本体论的任务。

这种学说企图在阴阳之上再找一个比阴阳更高层次的依据，以之为道，也即所谓“理”或“天理”，就从世界观的高度，为儒家的理想人格、最高修养境界和伦理道德学说提供了理论的根据。

程颐探讨了阴阳二气及天地万物运动变化的过程和法则，承认阴阳二气同时存在，二者屈伸往来，消长相因，总是处于相互依存和相互推移的过程，没有绝对静止之时。阴阳二气及其动静既无开始，亦无终结，流转无穷，所谓“动静无端，阴阳无始”（《易说·系辞传》），这是卦爻象变易的过程和法则，也是天地万物变化的规律。此种学说，肯定了阴阳二气运动变化和对立面转化的永恒性，对后世产生了深远影响。

朱熹进一步发展了阴阳无终始的学说，将理学派的阴阳观概括为交易和变易。交易指阴阳相互对待，相互渗透；变易指阴阳流行，即相互推移或转化。关于阴阳对待，他认为万事万物各分阴阳，一事一物又各有其阴阳。如人分男女，一人身上又各有血气，血阴而气阳。如此阳中有阴，阴中又有阳，阴阳交错对待，层层渗透，此即“阴阳各生阴阳”（《朱子语类》卷六十五）。关于阴阳流行，他认为，阴阳的推移只是一气之消长，即一气自身转化的过程，长处为阳，消处为阴，并非阴阳二气互相代替。这种阴阳流行的过程既无开头，也无终结，总是阳了又阴，阴了又阳，循环不已。但此过程可以分为不同的阶段：从天道说为元、亨、利、贞，从四时说为春夏秋冬。比如稻谷种在地里，萌芽是元，生出禾苗是亨，开花长穗是利，结籽成实是贞。成熟的稻谷又萌芽复生，以至循环无穷，正像春夏秋冬四时往复，无始无终一样。这就是朱熹所说的“贞了又元”（《语类》卷六十八），后来被称为“贞下起元”，南宋诗人陆游（1125—1210）的两句诗：“山重水复疑无路，柳岸花明又一村。”经过元、亨、利，到达“贞”的阶段，好像山重水复没有路了，可是转了一个弯，贞下又起了元，就“柳岸花明又一村”，别有一番景象了。朱熹认为，任何事物的变化都经过这四个阶段，一年的变化如此，一日一时的变化过程也是如此。整个宇宙就是这样一个阴阳二气相互流转、连续不断的无穷过程。现在这个天地之前，自有一番天地，这个天地毁坏了，一个新的天地又重新兴起，如此生生不已，没有穷尽。

可以看出，理学派的阴阳学说，肯定物质世界处于一个永恒的变化和对立面转化的过程，

同时又承认无论如何转化，阴阳二气作为世界构成的要素，不被创造，也不消灭，丰富和发展了古代的阴阳变易学说，对中国辩证思维的发展作出了自己的贡献。

## 一、程颐的易学

程颐与其兄程颢，皆为宋明理学的奠基人，同时也是北宋《周易》义理学派的代表。而程颐的学术成就则更为显著。相传二程年轻时尝至京师，与张载论《易》一夕，张载为之“撤虎皮”让贤。《河南程氏外书》卷十二载祁宽（字居之）所记尹和靖语曰：

横渠昔在京师，坐虎皮，说《周易》，听者甚众。一夕，二程先生至，论《易》。次日，横渠撤去虎皮，曰：“吾平日为诸为说者，皆乱道。有二程近到，深明《易》道，吾所弗及，汝辈可师之。”（原注：逐日虎皮出，是日更不出虎皮也。）横渠乃归陕西。（按，《宋史·道学传·张载传》记述略同。）

张载是当时名重海内的大学者，亦主张以“义理”阐《易》，有《横渠易说》传世。而二程其时尚未成名，却能获张载推重若此，足见其学殖深厚超群。

推考程氏的学术渊源，乃师承于北宋大儒胡瑗。程颐曾表明其读《易》主张云：

《易》有百余家，难为遍观。如素未读，不晓文义，且须看王弼、胡先生、荆公三家，理会得文义，且要熟读，然后却有用心处。（《河南程氏遗书》卷十九）

所言王弼，即三国时倡导“扫象阐理”的《易》学义理派先驱；胡先生，即胡瑗，今传《周易口义》，其治《易》观点偏重于以阴阳二气解说《易》理；荆公，即王安石，其《易》著已失传，然据尚可考见之遗说，知其亦属于义理学派。程颐推崇这三家的《易》著，并教人读《易》须从这三家入门，显然可以看出他远承王弼，近接胡瑗等人的治《易》思想。

在程颐之前，北宋《周易》义理学派实已有所滥觞。除胡瑗、王安石之外，如欧阳修、李觏、司马光、张载等均在这方面作过许多努力，并留下不少重要《易》著。在此基础上，程颐又作了大幅度的发展，把新兴的儒学思想融入《易》理之中，形成他独有建树的《周易》义理学体系。

自王弼以来，从“义理”角度阐《易》者颇有人在。而程颐《易》学思想中最有创见之处，在于援引北宋儒学中的“天理”之说，以解释《易》理的本质内涵，以与《周易》六十四卦、三百八十四爻的哲理互为融合，以明大自然万物的吉凶利弊之旨。对此，程氏尝有不少记述：

《易》是个甚？《易》又不只是这一部书，是《易》之道也。不要将《易》又是一个事，即事尽天理，便是《易》也。（《河南程氏遗书》卷二上）

把《周易》学说的本质归结为“即事尽天理”，可谓至为明确地道出了程颐所主张的义理学的最重要的特征。在分析《系辞上传》所云《周易》具备的“寂然不动，感而遂通天下之故”的特色时，程颐又指出：

“寂然不动，感而遂通”者，天理具备，元无欠少。不为尧存，不为桀亡。父子君臣，常理不易，何曾动来？因不动，故言“寂然”；虽不动，感便通，感非自外也。（同前）

谓之“天理具备”、“常理不易”，也可见程颐把“《易》道”、“《易》理”及儒家的纲常伦理，均一起纳入他的“天理”范畴之中。

这种把新儒学的“天理”说与《易》理相融合的《易》学思想，在程颐的注《易》专书《周易程氏传》中表现得尤为突出。如于《泰》卦九三爻辞“无平不陂，无往不复，艰贞无咎”，《程传》曰：

三居《泰》之中，在诸阳之上，泰之盛也。物理如循环，在下者必升，居上者必降。泰久而必否，故于泰之盛与阳之将进，而为之戒曰：无常安平而不险陂者，谓无常泰也；无常往而不返者，谓阴当复也。平者陂，往者复，则为否矣。当知天理之必然，方泰之时，不敢安逸，常艰危其思虑，正固其施为，如是则可以无咎。

此言《泰》卦九三寓有“处泰虑否”之旨，唯如此方可长保安泰而无咎。程氏在这里着意点明“当知天理之必然”，亦即要求读《易》者领会处“泰”的必然规律。又如《复》卦《彖传》“反复其道，七日来复，天行也；利有攸往，刚长也；复其见天地之心乎”数句，《程传》指出：

其道反复往来，迭消迭息；七日而来复者，天地之运行如是也。消长相因，天之理也。阳刚君子之道长，故利有攸往。一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之？

此言《复》卦所喻示的一阳来复之旨，乃是揭明大自然的运行，阴气穷极必致阳气回复；而阳刚之气的回复，正是“天地”萌生万物之心的体现。程氏称此为“消长相因，天之理也”，即谓阴阳消长是“天理”之所必然。又如《姤》卦九五爻的《小象传》“有陨自天，志不舍命也”两句，《程传》云：

命，天理也；舍，违也。至诚中正，屈己求贤，存志合于天理，所以有陨自天，必得之矣。

这是说明《姤》卦象征“遇合”，而九五以阳刚中正高居尊位，下求贤者，遂有至美的遇合从天而降。程氏在此两度强调“天理”，即极力推美合理的、顺应内在规律的“遇合”之道。

其实，在《周易程氏传》中，程颐于注释经传大义的同时经常提及的“理”、“义理”、“事理”、“正理”等概念，往往也与他的“天理”范畴契合不悖。如于《师》卦初六爻辞“师出以律，否臧凶”，《程传》曰：

初，《师》之始也，故言出师之义，及行师之道。在邦国兴师而言，合义理，则是以律法也。谓以禁乱诛暴而动。苟动不以义，则虽善亦凶道也。

此言《师》卦初六爻义，在于揭示兵众初出，即当律之以法的道理。所谓“合义理”，亦即“合天理”之意。又如《同人》卦《彖传》“唯君子为能通天下之志”一句，《程传》释曰：

天下之志万殊，理则一也。君子明理，故能通天下之志。圣人视亿兆之心犹一心者，通于理而已。文明则能烛理，故能明大同之义；刚健则能克己，故能尽大同之道，然后能中正合乎乾行也。

此言“君子”深明天下大理，遂能广泛和同于人。这里反复提到的“明理”、“烛理”、“通于理”、“理则一”之“理”亦与“天理”之义无异。又如《损》卦的卦辞“损，有孚，元

吉，无咎，可贞，利有攸往”数句，《程传》释云：

损，减损也。凡损抑其过，以就义理，皆损之道也。损之道，必有孚诚，谓至诚顺于理也。损而顺理，则大善而吉；所损无过差，可贞固常行，而行有所往也。人之所损，或过、或不及、或不常，皆不合正理，非有孚也；非有孚，则无吉而有咎，非可贞之道，不可行也。

此言万物当“减损”之时的基本原则，而所云“义理”、“正理”，亦皆为“天理”之谓。

程颐在阐说《周易》哲理的过程中，既时时将《易》理与新儒学的“天理”之旨沟通联系起来探讨，又有机地结合与“天理”相对的概念“人欲”互为辨析。如《无妄》卦六爻辞“不耕获，不菑畲，则利有攸往”，《程传》释曰：

凡理之所然者，非妄也；人之所欲为者，乃妄也。故以耕获、菑畲譬之。六二居中得正，又应五之中正，居动体而柔顺，为动能顺乎中正，乃无妄者也，故极言无妄之义。耕，农之始；获，其成终也。田一岁曰菑，三岁曰畲。不耕而获，不菑而畲，谓不首造其事，因其事理所当然也。首造其事，则是人心所作为，乃妄也。因事之当然，则是顺理应物，非妄也，获与畲是也。

这是认为，《无妄》卦象征“不妄为”；而不妄为的根本标志，乃顺乎“理之所然”。故爻辞以不耕而能获，不菑而有畲为喻，揭示唯不妄为则利有所往的道理。程氏的解释是否符合《易》之本义，这里不遑多论。我们注意的是，他提出“人之所欲为者”为“妄”，“理之所然者”为“非妄”，这事实上密切贯穿着他关于“人欲”与“天理”观念；换言之，程氏的主旨是，凡顺“人欲”者必“妄”，应“天理”者则“非妄”。在阐说《损》卦的卦辞“曷之用，二簋可用享”两句时，《程传》的论述更为明确：

损者，损过而就中，损浮末而就本实也。圣人以宁俭为礼之本，故于《损》发明其义，以享祀言之。享祀之礼，其文最繁，然以诚敬为本，多仪备物，所以将饰其诚敬之心；饰过其诚，则为伪矣。损饰，所以存诚也，故云“曷之用，二簋可用享”。二簋之约，可用享祭，言在乎诚而已。诚为本也，天下之害，无不由末不胜也。峻宇雕墙，本于宫室；酒池肉林，本于饮食；淫酷残忍，本于刑罚；穷兵黩武，本于征讨。凡人欲之过者，皆本于奉养，其流之远，则为害矣。先王制其本者，天理也；后人流于末者，人欲也。《损》之义，损人欲以复天理而已。

这两句卦辞中的“簋”字，为古代竹制盛物器具，卦辞大意是：“用什么来体现减损之道？两簋淡食就足以献祀神灵。”这是用“二簋用享”为喻，说明“损下益上”，唯在乎心，只要内心诚敬，虽微薄之物亦足以奉享。故程颐进一步加以发挥，揭明以“诚”为本，抑制淫滥的道理。其中最为深刻的，是指出“天理”与“人欲”不可并存，认为《损》卦的本质意义在于“损人欲以复天理”。这一观点，显然是他的“存天理，灭人欲”的新儒学思想在阐说《易》理中的突出体现。

再细加分析，我们又可看出，程颐发挥他的“理学”观念以论述《周易》哲理，其所阐说之“理”、“天理”或“义理”的涉猎范围是多层次的。择其要者言之，约有“阴阳之理”、“动静之理”、“体用之理”、“性命之理”等数端。



### （一）体用一源

程氏兄弟的易学与周敦颐有很深的渊源关系。二程弟子杨时记程颐之言曰：“子谓门弟子曰：昔吾受《易》于周子，使吾求仲尼、颜子之所乐。要哉此言，二三子志之！”（《程氏粹言》卷一）这说明周敦颐是二程易学的启蒙老师。但是后来二程主义理而不主象数，从来不曾提及周敦颐的《太极图说》，在易学思想上走了一条完全不同的路子。二程与邵雍私交甚笃，过往密切，也因为易学思想的取向不同，公开表示对邵雍的数学不感光趣。程颐曾说：“某与尧夫同里巷居三十年余，世间事无所不论，惟未尝一字及数耳”。（《程氏外书》卷十二）程颢指出：“尧夫之学，先从理上推意言象数，言天下之理，须出于四者，推到理处，曰：我得此大者，则万事由我，无有不定。然未必有术。要之亦难以治天下国家。”（《程氏遗书》卷二上）二程与张载的易学虽同属义理派，但彼此对义理的诠释仍然有很大的差异。《外书》卷十二记尹和靖之言曰：“横渠昔在京师，坐虎皮，说《周易》，听从甚众。一夕，二程先生至，论《易》。次日，横渠撤去虎皮，曰：吾平日为诸公说者，皆乱道。有二程近到，深明《易》道，吾所弗及，汝辈可师之。横渠乃归陕西”。张载在汴京主讲《周易》约在仁宗嘉祐二年，时年三十八岁，二程则只有二十五、六岁。此条所记虽为溢美之辞，带有浓厚的门户偏见，但也说明，二程的易学思想早在青年时期即已成熟，并且卓然成家，能与张载相颉颃。照二程看来，张载的易学立清虚一大为万物之源，以阴阳之气说《易》，是乃以器言，而非形而上之道，至于二程则是自家体贴出了天理二字，认为“尽天理，斯谓之《易》”，着眼于从形而上的层面阐发《易》中所蕴含的天理。实际上，张载并非不重视形而上之道，对天理二字也作了明确的界定。他曾说：“天理者，时义而已。君子教人，举天理以示之而已，其行己也，述天理而时措之也”。“所谓天理也者，能悦诸心，能通天下之志之理也”。（《正蒙·诚明篇》）时义即时中之义，是《易》道的精髓，名之为天理。天理源于太虚本体。张载认为，知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二。他企图根据这个思想纠正前人说《易》所陷入的天人二本、体用殊绝的错误，把形而上与形而下贯通起来。但是二程却指出，张载的这个思想过于强调了清虚一大，割裂了有无虚实清浊的关系，仍然陷入了二本之论。比如明道批评说：“气外无神，神外无气。或者谓清者神，则浊者非神乎”？“若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也”。（《遗书》卷十一）伊川批评说：“又语及太虚，曰：亦无太虚。遂指虚曰：皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者”。（《遗书》卷三）从这些材料可以看出，北宋五子的易学，各具特色，互不相同。但是，就他们的价值取向以及所探索的主题而言，却是完全一致的。《宋史·道学传》正是根据这种一致性，将他们归为一类，相提并论，高度评价了他们在道学思潮中所作的贡献。道学也叫做理学，异名而同实，指的就是以北宋五子为代表的具有共同的主题和价值取向的儒学思潮。这个思潮兴起于熙宁、元祐年间，是紧紧承接庆历年间由范仲淹所倡导的儒学复兴运动的进一步的深化和发展。早在庆历年间，胡瑗就提出了“明体达用”的口号作为复兴儒学的基本纲领。其所谓体，是指“仁义礼乐，历世不可变者”；其所谓用，是指“举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者”。当时李觏、欧阳修与北宋三先生等人虽然学术思想并不相同，却在这一点上达成了共识，不约而同地归宗于《周易》，围绕着“明体达用”进行探索，致力于为儒学重建一个统一的内圣外王之道。到了熙宁年间，北宋五子把这种探索提到天道性命的哲学高度，从事宇宙本体和价值本体的建构来为儒家的名教理想作论证，虽然话题有了转换，加重了形而上的思辨色彩，但却始终没

有离开明体达用的这根主轴。比如周敦颐的由太极以立人极以及“是万为一，一实万分”的思想，就是一种明体达用之学。邵雍认为，先天之学明体，后天之学入用，先天之体内在地藏有后天之用，后天之用乃是先天之体的外在的显现，此二者结成一种体用相依的关系，不可分离。他的思想也是围绕着明体达用这根主轴而展开的。张载的穷神知化之学，以穷神为明体，以知化为达用，针对前人体用殊绝的理论上的漏洞，力求使之形成有机的结合，做到通一无二。程氏兄弟的年辈晚于周、邵、张三人，后来居上，提出了以理说《易》的思想，把体与用的关系归结为理与事、微与显的关系，认为“圣人凡一言便全体用”，圣人的用心所在就是明体达用。由此看来，北宋自庆历以来长达半个多世纪的儒学复兴运动，一直是以明体达用作为一条基本的思想线索贯穿于始终，虽然各人对体用的诠释不相同，学术思想有差异，但是他们研究的对象是共同的，追求的目标是相通的，这就是《系辞》所说的“天下同归而殊途，一致而百虑”。

在易学史上，把体用提升成为一对重要的哲学范畴用来解说《周易》，是从王弼开始的。就《周易》的本文而言，虽然找不到体用对举的字眼，实际上是蕴含着极为丰富的体用思想的。比如“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，这是以道器关系而言体用；“寂然不动，感而遂通”，这是以动静关系而言体用；“显诸仁，藏诸用”，这是以显微关系而言体用；“天下之动，贞夫一者也”，这是以一多关系而言体用；合而言之谓之性命之理，分而言之则有天道之阴阳，地道之柔刚，人道之仁义，这是以分合关系而言体用；《彖传》反复强调时用，以卦为时，以爻为用，这是以卦爻结构而言体用。诸如此类的例子，还可以举出很多。但是，在汉代的象数派的易学中，这些体用思想却没有受到应有的重视，微而不显，隐而不彰，淹埋在一系列外在的象数形式的推演之中，直到王弼才开始第一次的发掘。王弼易学的特点是易老会通，儒道兼综，以有无关系而言体用。他首先是通过《老子》的诠释提炼出了以无为本的命题，在《老子注》三十八章中，他指出，“万物虽贵，以无为用，不能舍无以为体也。舍无以为体，则失其为大矣”。在诠释《周易》的大衍义时，他又指出，“夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也”。“必有之用极，而无之功显”。王弼认为，老子讲无，孔子言有，经常讲无的老子比不上言必及有的孔子。他根据这条思路，把《周易》的六十四卦、三百八十四爻看作是一个体用结构，着眼于因有而明无，由用以见体，全释人事之用，而最后归结为“寂然至无是其本矣”。从哲学理论的角度来看，王弼的这种体用思想并没有达到即体即用、体用一源的思辨高度。他的玄学把客观世界划分为两个层次，一个是无形的本体，一个是有形的现象。尽管王弼作了极大的努力，采取有无互训的方法，证明二者是一种体用关系，并非对立而是统一的，但实际上有与无仍然分为两概，只做到了外部的形式的联结，而没有达到内部有机联结的水平。当他在《老子注》中强调以无为体时，无高踞于有之上，与有判然有别，给人留下有体而无用的印象。当他在《周易注》中强调以有用为用时，有的哲学意义又提到极为重要的地位，与无载然不同，给人留下有用而无体的印象。其所以如此，是因为《大易》不言有无，王弼以有无言体用的思想是以《老》解《易》，而没有依据《周易》的本文就道器、寂感、显微、一多、分合的种种关系而言体用。虽然如此，王弼毕竟是提出了一种有效的思维模式，依据《周易》的本文全释人事之用，阐明了名教社会的运行机制和结构功能，表述了名教本于自然的文化价值理想。体用范畴在往后的佛学中被广泛地运用。僧肇在《不真空论》中依据佛教的中观思想批评王弼的本无论是一种“好无之谈”。在《般若无知论》中，僧肇指出，“用即寂，寂即用。用寂体一，同出而异名，更无无

用之寂而主于用也”。禅宗认为，定是慧体，慧是定用，定慧体一不二。华严宗认为，理是体，事是用，体用相即。佛学的这种探索把体用关系推进到了即体即用、体用一源的思辨高度，具有深刻的哲学意义。但是，就价值取向的层面而言，佛学的体用思想既不同于玄学，也不同于儒学。《程氏遗书》卷十八记伊川之言：“问‘某尝读《华严经》，第一真空绝相观，第二事理无碍观，第三事事无碍观，譬如镜灯之类，包含万象，无有穷尽。此理如何’？曰：‘只为释氏要周遮，一言以蔽之，不过曰万理归于一理也。’又问：‘未知所以破佗处’。曰：‘亦未得道他不是。百家诸子箇箇谈仁谈义，只为他归宿处不是，只是箇自私’”。所谓“归宿处”，指的就是价值取向。儒学的价值取向与佛学根本对立，却与玄学息息相通。玄学的主题是自然与名教的关系，王弼把这种关系转化为哲学上的体用关系，企图通过二者的联结来论证一种入世的文化价值理想，使得名教社会的各种人际关系能够像宇宙自然那样调适畅达，各得其所。佛学的主题则是真谛与俗谛的关系，他们对体用关系的探索，目的在于论证世界的虚幻不实，否定社会人伦，追求个人的明心见性。因此，尽管就思辨的水平而言，佛学的体用思想要高于玄学，但是，宋代的儒学复兴运动却是着眼价值取向的对立而排斥佛学的思辨，普遍地继承了王弼的体用思想，沿袭王弼的思路继续探索。

孔颖达依据王弼的《周易注》所作的《周易正义》，是宋代士人的必读之书，因而王弼以体用解《易》的思路对宋代包括义理派和象数派在内的易学都起了极为深远的影响。胡瑗以“明体达用”作为复兴儒学的基本纲领，实际上是继承王弼而来的。但是，由于历史条件的变化，时代课题的不同，人们必须对王弼的体用思想进行一番创造性的转化，有所选择，有所扬弃，才能满足新的理论追求和价值取向，适应新的时代需要。大体上说，宋代易学中的体用思想的发展以熙宁为界可以划分为两个阶段，自庆历以至熙宁年间，为了适应当时社会政治改革的经世外王的需要，着重于“达用”。自熙宁以至元祐年间，内圣心性之学上升到主流地位，则是着重于“明体”。虽然就每一个易学家主观上的认同而言，体不离用，用不离体，从未有人把明体达用分为两概，但是客观实际上的表现，各人探索的重点仍然是清晰可辨的。比如李觏的易学，重点就是“急乎天下国家之用”，“庶乎人事修而王道明”。他继承了王弼的全释人事的思路，批评了刘牧“释人事而责天道”的河洛图书之学，经世外王的倾向是表现得十分鲜明的。欧阳修也是从“明人事之始终”的角度推崇王弼的易学，他反复申说，“圣人急于人事者也，天人之际罕言焉”，“六经皆载圣人之道，而《易》尤明圣人之用”，强调易学研究的重点在于“达用”。由于北宋庆历之际的时代课题与曹魏正始年间有很大的不同，所以李觏和欧阳修都共同认为，王弼的易学“未免缺误”，“善矣而未尽”，需要在“达用”方面依据新的历史条件作出进一步的发展。在“明体”方面，司马光首先明确表示不赞同王弼的易学，他在《答韩秉国书》中指出，“夫万物之有，诚皆出于无，然既有则不可以无治之矣。常病辅嗣好以老庄解《易》，恐非《易》之本指，未足以为据也。辅嗣以雷动风行运变万化为非天之心，然则为此者果谁耶？夫雷风日月山泽，此天地所以生成万物者也，若皆寂然至无，则万物何所资仰耶？天地之有云雷风雨，犹人之有喜怒哀乐，必不能无，亦不可无也”。（《温国文正公文集》卷六十三）司马光对王弼的批评并不是很彻底的，从“夫万物之有诚皆出于无”这句话来看，说明他虽然肯定了现象之有，却没有否定本体之无，仍然保留了王弼的那条以有无言体用的思路。周敦颐是宋代易学从“达用”转到“明体”方面来的关键人物，他以《易》为性命之源，企图依据易学的原理为儒学建立一个宇宙本体和价值本体。但是，一当涉及到本体问题，立刻就显露出了王弼的影响。陆象山针对他的“无极而太极”的命题，指

出这是以《老》解《易》，混杂了老氏“有生于无”之旨。这说明周敦颐也是沿袭了王弼的以有无言体用的思路。邵雍以老子为得《易》之体，以孟子为得《易》之用，认为“无极之前，阴含阳也，有象之后，阳分阴也”，和周敦颐同样，也是以《老》解《易》，混杂了老氏“有生于无”之旨。理学思潮发展到张载的阶段，本体论的思想才臻入成熟之境，摆脱了王弼的那条玄学的思路，不再以有无言体用。张载明确指出，“《大易》不言有无，言有无，诸子之陋也”。这既是对王弼的批评，也是对周、邵二人的批评。因为以有无言体用，容易产生歧义，划不清“以无为体”的本体论与“有生于无”的生成论的思想界限，陷入体用殊绝、天人二本之误区。在《正蒙·神化篇》中，张载指出，“神天德，化天道，德其体，道其用，一于气而已”。这是以清虚一大的神化之理而言体用。虽然如此，张载仍然致力于“有无混一之常”的探索，企图把有无虚实有机地结合起来，说明他所提出的这条理学的思路只是对王弼的一种超越，而不是根本的否定。二程对王弼易学的态度也是着眼于超越，一方面批评说，“王弼注《易》，元不见道，但却以老庄之意解说而已”（《遗书》卷一）；另一方面也作了适当的肯定，认为，“《易》有百余家，难为遍观，如素未读，不晓文义，且须看王弼、胡先生、荆公三家”。（《遗书》卷十九）由此看来，宋代儒学围绕着体用问题所进行的探索，无论在“明体”或者“达用”方面，都是对王弼的玄学思路的一种继承和超越，从而形成了一条贯穿于始终的基本的思想线索，把熙宁以前的经世外王之学与熙宁以后内圣心性之学紧密地联系在一起。如果说熙宁以前的探索，重点放在“达用”方面，虽然强化了儒家的道德规范，凸显了儒家的名教理想，表现了儒家的“以忧患之心，思忧患之故”的人文情怀，但是在“明体”方面却有所忽视，理论的水平不高，给人留下有用而无体的印象；那么熙宁以后的探索，重点放在“明体”方面，着眼于宇宙本体和价值本体的建构，虽然提高了理论的水平，却在“达用”方面有所忽视，“要之亦难以治天下国家”，给人留下有体而无用的印象。就体用关系的内在逻辑而言，一方面要由用以见体，另一方面要由体以及用，这是一种双向互动的思维模式，既互相促进，又彼此制约，务求做到体不离用，用不离体。因而体用思想在宋代儒学中的发展，也就必然遵循这种逻辑，朝着“体用一源，显微无间”的目标进行不懈的追求。程颐在《易传序》中所提出的这个命题，系统地总结了包括玄学和儒学在内的长期探索的成果，对这个目标作了完美的表述。

程颐的《伊川易传》写成于晚年编管涪州时期。朱熹在《伊川先生年谱》中说：“绍圣间，以党论放归田里。四年十一月，送涪州编管。……元符二年正月（1099年，程颐67岁），《易传》成而序之。……崇宁五年（1106年，程颐74岁），复宣义郎，致仕。时《易传》成书已久，学者莫得传授。先生曰：‘自量粗力未衰，尚冀有少进耳’。其后寝疾，始以授尹焞、张繹。大观元年（1107年）九月庚午，卒于家，年七十有五”。他的弟子尹焞说：“先生践履尽《易》，其作《传》只是因而写成，熟读玩味，即可见矣”。又云：“先生平生用意，惟在《易传》，求先生之学者，观此足矣。《语录》之类，出于学者所记，所见有浅深，故所记有工拙，盖未能无失也”。（见《遗书》附录）这是认为，程颐的理学思想和人格践履集中体现在《易传》之中，他的理学就是他的易学，他的易学就是他的为人，研究程颐的学术，应该依据他平生用意所在的《易传》，而不能依据学生所记的《语录》。这说的是实情，在程颐亲自撰写的著作中，唯有这部《易传》体大思精，系统完备，可以称得上是他的代表作，其他则只是些零碎片断的奏疏、杂著和未及成书的经解。程颐十分重视这部著作。他曾说：“某于《易传》，杀曾下工夫。如学者见问，尽有可商量，书则未欲出之也”。（《外书》卷五）“某于

《易传》，今却已自成书，但逐旋修改，期以七十，其书可出。韩退之称聪明不及于前时，道德日负于初心，然某于《易传》，后来所改者无几，不知如何？故且更期之以十年之功，看如何”。（《遗书》卷十七）程颐于嘉祐二年（1057年）与张载论《易》，时年25岁，易学思想已经成熟，卓然成家，推想《易传》的写作酝酿始于此时。以后随写随改，直到元符二年（1099年）才终于定稿成书，经过了四十三年漫长岁月。书成以后，又过了七年，才出以示人，这时程颐已经是74岁的高龄了。从仁宗嘉祐到徽宗崇宁年间，北宋的政局动荡不安，喧闹沸腾，党争蜂起，相互倾轧，是一个充满忧患的时代。程颐作为洛党的领袖，处于政治斗争漩涡的中心，升降沉浮，对时代的困境以及理想与现实的背离有着切身的感受。他在此时长期潜心于《易传》的写作，与其说是对抽象的思辨哲学的一种冷静的思考，毋宁说是对合理的社会存在的一种热情的追求，企图依据易学的原理探索出一种内圣外王之道，把儒家的名教理想落实于实际的生活。尹焞所说的“先生践履尽《易》”，用意在于强调指出，这部著作凝结了程颐一生从事政治实践和道德实践所积累的经验，蕴含着丰富的社会历史内容，不能简单地看作是一般性的解《易》之作。《外书》卷十二还记有两条尹焞之语：

和靖（即尹焞）尝以《易传序》请问曰：“‘至微者理也，至著者象也，体用一源，显微无间’，莫太洩露天机否？”伊川曰：“如此分明说破，犹自人不解悟”。

伊川自涪陵归，《易传》已成，未尝示人。门弟子请益，有及《易》书者，方命小奴取书篋以出，身自发之，以示门弟子，非所请不敢多阅。一日出《易传序》示门弟子，先生（指尹焞）受之归，伏读数日后，见伊川。伊川问所见。先生曰：“某固欲有所问，然不敢发”。伊川曰：“何事也”？先生曰：“‘至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间’，似太露天机也”。伊川叹美曰：“近日学者何尝及此？某亦不得已而言焉耳”。

尹焞怀疑“体用一源，显微无间”的提法过于突兀，似乎泄露了“天机”，可能是觉得这个提法与华严宗的体用相即、事理无碍之说类似，露出了偷袭佛教思想的马脚。如果单从抽象的思辨哲学的角度来看，尹焞的怀疑是有道理的。但是，儒学的体用观与佛学的根本区别，关键不在于纯粹的思辨，而在于价值取向与实质性的内涵。因为儒学所谓的体，是指“仁义礼乐，历世不可变者”，是为儒家的名教理想作论证的宇宙本体和价值本体，完全不同于佛学的那种淘空了一切社会历史内容的真空绝相之体。儒学所谓的用，乃是急乎天下国家之用，经世外王之用，洋溢着一种淑世的精神，也和佛学的那种否定社会人伦而又被迫承认事相宛然的俗谛之用完全不同。从这个角度来看，虽然儒佛皆言体用，彼此之间的根本区别并未混淆。所以程颐对尹的怀疑不加责怪，反而叹美赞扬，并且强调指出，这是不得已而言之，故意泄露出儒学的“天机”，即令如此分明说破，犹自人不解悟。这就是明确地认为，他的易学思想的核心和总纲可以用“体用一源，显微无间”八个字来概括，只要懂得了这个命题的真正含义，也就解悟了儒学的“天机”。

程颐比其兄程颢仅少一岁，就二人的为人气象与为学风格而言，确实有许多差异，比如明道一团和气，伊川直是谨严，明道语宏大，伊川语亲切，但是，就他们的易学思想的核心和总纲而言，大体上却是共同的。关于这种共同性，程颐本人在晚年曾对他的弟子张繹作了明确的表示。他说：“我昔状明道先生之行，我之道盖与明道同。异时欲知我者，求之于此文可也”。（《遗书》附录）近人对二程思想的研究，往往过分强调其异而不见其同，有的认为

明道之学以心为本，伊川则是以理为本；有的认为明道所明之道体即存有即活动，伊川则是只存有而不活动，兄弟二人的差异主要不在于为人气象与为学风格，而是带有学派属性根本分歧的倾向。《庄子·德充符》有言：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也”。实际上，这些看法仅仅反映了研究者在尔后学派业已分化的情况下所形成的某种门户之见，因其所异而异之，并不符合二程当年共同创建洛学体系的历史真实。在《明道先生行状》中，程颐引明道之言曰：“昔之惑人也，乘其迷暗；今之入人也，因其高明。自谓之穷神知化，而不足以开物成务。言为无不周遍，实则外于伦理；穷深极微，而不可以入于尧舜之道。天下之学，非浅陋固滞，则必入于此”。（《文集》卷十一）这是认为，当时学术的偏向有体而无用，虽极高明而不能道中庸。“穷神知化”是张载的思想核心。这一段话含蓄地批评了张载，也连带批评了周、邵之学，表述了他们兄弟二人的共识。根据这种共识，二程确定了他们共同的为学宗旨，致力于明体达用的探索，追求理与事的有机结合，创建一个以理为体以事为用的思想体系。程颐接着指出：“先生进将觉斯人，退将明之书，不幸早世，皆未及也”。这是说，明道的思想核心和学说总纲虽已形成，但是由于逝世过早，壮志未酬，来不及写成著作，创建完整的体系。程颐在明道死后多活了二十多年，通过长期的探索，把明体达用提炼为“体用一源”，把理事结合概括为“显微无间”，写成了洋洋十五万言的《易传》，终于创建成一个完整的体系。这说明程颐尽管与明道之学有某些细节上的差异，但就总体而言，却是贯彻了与明道共同的为学宗旨，完成了明道的未竟之业。全祖望在《伊川学案序录》中指出：“大程子早卒，向微小程子，则洛学之统且中衰矣！戴山先生尝曰：‘小程子大而未化，然发明有过于其兄者’。信哉！”黄百家在《明道学案》的案语中对二程的共同之处也作了很好的表述。他指出：“先生所上神宗《陈治法十事》，观其文彩，似乎不足，案其时势，悉中肯綮，无一语非本此中至诚之流露也。此真明体达用之言”。又指出：“先生自道‘天理二字，是我自家体贴出来’，而伊川亦云‘性即理也’，又云‘人只有箇天理，却不能存得，更做甚人’，两先生之言，如出一口。此其为学之宗主，所以克嗣续洙泗而迥异乎异氏之灭绝天理者也”。

在中国哲学中，天理二字最先是由道家的庄子体贴出来。《庄子·养生主》讲庖丁解牛的诀窍在于“依乎天理”。《天运》说：“夫至乐者，先应之以人事，顺之以天理”。《刻意》说：“去知与故，循天之理”。儒家方面，最先提出天理二字始于《礼记·乐记》：“人化物也者，灭天理而穷人欲者也”。到了宋代，理学大师把理或天理逐渐提升成为重要的哲学范畴。比如周敦颐在《通书·理性命章》指出：“厥彰厥微，匪灵弗莹”。朱熹解释说：“彰言道之显，微言道之隐。匪灵弗莹，言彰与微须灵乃能了然照见，无滞碍也。此二句是言理”。“厥彰厥微，只是说理有大小精粗。如人事中自有难晓的道理，如君仁臣忠，父慈子孝，此理甚显然，若阴阳性命，鬼神往来，则不亦微乎”。邵雍把天理看作是造化自然之机枢。他在《观物外篇》中指出：“能循天理动者，造化在我也。得天理者，不独润身，亦能润心。不独润心，至于性命亦润。循理则为常，理之外则为异矣”。“若得天理真乐，何书不可读？何坚不可破？何理不可精”？在张载的思想中，对天理二字更加重视，作了详尽的论述。比如他说：“上达反天理，下达徇人欲者与”！（《正蒙·诚明篇》）“烛天理如向明，万象无所隐”。（《大心篇》）“天理一贯，则无意必固我之凿”。（《中正篇》）“万事只一天理”。“天子建国，诸侯建宗，亦天理也”。“今之人灭天理而穷人欲，今复反归其天理。古之学者便立天理，孔孟而后，其心不传”。“只为天理常在，身与物均见，则自不私”。（《经学理窟》）由此看来，明道所谓“天理

二字是我自家体贴出来”，这句话的确切含义指的不是孤明先发，在历史上第一次发明出天理二字，而是指依据前人的探索成果，最先体贴出这两个字的深刻的哲学意义，把天理确立为宇宙本体和价值本体的最高范畴。程颐关于天理的言论与明道“如出一口”，说明他们兄弟二人的哲学思想并无分歧，都是以天理作为最高范畴，共同致力于依据这个范畴来建构体系。张载当年与二程论《易》，赞赏二程深明《易》道，大概就是赞赏二程提出了一条超越了前人专以理言《易》的新思路。二程不像周敦颐和邵雍那样以有无言《易》，也不像张载那样以清虚一大言《易》，而是以理言《易》，这就是他们兄弟二人易学思想最大的共同之点。

就北宋五子的思想而言，其所以被后世通称为“理学”，是因为他们都讲理或天理，这个范畴在他们的思想中占有十分突出的地位，形成了共同的特色，既不同于魏晋玄学，也不同于汉唐经学。但是，为了用这个范畴来表述宇宙本体和价值本体，使之成为天道性命的最高依据，却是经过一番艰苦的探索，直到二程才最后确定下来的。《遗书》是由宋熹编定的二程语录，分为三部分，卷一至卷十标为“二先生语”，大多未确指是何人所说，卷十一至卷十四标为“明道先生语”，卷十五至卷二十五标为“伊川先生语”。我们按照这种分类从中摘引出程氏兄弟关于理或天理的一些言论，以便进行对照比较，辨别其异同。这个工作虽然过于琐碎，但还是值得一做的。其中标为“二先生语”的有如下几条：

“忠信所以进德”，“终日乾乾”，君子当终日对越在天也。盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。……形而上为道，形而下为器，须著如此说。器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后，已与人。（《遗书》卷一）

“生生之谓易”，是天之所以为道也。天只是以生为道，继此生理得，即是善也。善便有一个元底意思。“元者善之长”，万物皆有春意，便是“继之者善也”。“成之者性也”，成却待他万物自成其性须得。

万物皆只是一个天理，己何与焉？至如言“天讨有罪，五刑五用哉！天命有德，五服五章哉！”此都只是天理自然当如此。人几时与？与则便是私意。

天理云者，这一个道理，更有甚穷己？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来，更怎生说得存亡加减？是它元无少欠，百理具备。

易是个甚？易又不只是这一部书，是易之道也。不要将易又是一个事，即事尽天理，便是易也。

命之曰易，便有理。若安排定，则更有甚理？天地阴阳之变，便如二扇磨，升降盈亏刚柔，初未尝停息，阳常盈，阴常亏，故便不齐。譬如磨既行，齿都不齐。既不齐，便生出万变。故物之不齐，物之情也。

所以谓万物一体者，皆完此理，只为从那里来。“生生之谓易”，生则一时生，皆完此理。人则能推，物则气昏，推不得，不可道他物不与有也。

“寂然不动，感而遂通”者，天理具备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡。父子君臣，常理不易，何曾动来？因不动，故言“寂然”，虽不动，感便通，感非自外也。（《遗书》卷二上）

理与心一，而人不能会之为一。

万物无一物失所，便是天理时中。（《遗书》卷五）

其中标为“明道先生语”的有如下几条：

“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。若如或者以清虚一大为天道，则乃以器言而非道也。

《系辞》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。又曰：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。又曰：“一阴一阳之谓道”。阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也。

天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。

以己及物，仁也。推己及物，恕也。忠恕一以贯之。忠者天理，恕者人道。忠者无妄，恕者所以行乎忠也。忠者体，恕者用，大体达道也。此与“违道不远”异者，动以天尔。（《遗书》卷十一）

《中庸》始言一理，中散为万物，末复合为一理。（《遗书》卷十四）

其中标为“伊川先生语”的有如下几条：

视听言动，非理不为，即是礼，礼即是理也。不是天理，便是私欲。人虽有善于为善，亦是非礼。无人欲即皆天理。

冲漠无朕，万象森然已具，未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯，不可道上面一段事，无形无兆，却待人旋安排引入来，教入途辙。既是途辙，却只是一个途辙。

“道二，仁与不仁而已”，自然理如此。道无无对，有阴则有阳，有善则有恶，有是则有非，无一亦无三。故《易》曰：“三人行则损一人，一人行则得其友”，只是二也。

“一阴一阳之谓道”，此理固深，说则无可说。所以阴阳者道，既曰气，则便是二。言开阖，已是感，既二则便有感。所以开阖者道，开阖便是阴阳。老氏言虚而生气，非也。阴阳开阖，本无先后，不可道今日有阴，明日有阳。如人有形影，盖形影一时，不可言今日有形，明日有影，有便齐有。

“寂然不动，感而遂通”，此已言人分上事，若论道，则万物皆具，更不说感与未感。

离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也。

屈伸往来只是理，不必将既屈之气，复为方伸之气。生生之理，自然不息。如《复》言七日来复，其间无不断续，阳已复生，物极必返，其理须如此。有生便有死，有始便有终。（《遗卷十五》）

棣问：“福善祸淫如何”？曰：“此自然之理，善则有福，淫则有祸”。又问：“天道如何”？曰：“只是理，理便是天道也”。（《遗书》卷二十二上）

“天下雷行，物与无妄”，先天后天皆合于天理者也，人欲则伪矣。（《遗书》卷二十四）

以上这些语录都是学生听讲或当场记录或事后追忆的课堂笔记，所见有浅深，所记有工拙，不同于二程本人字斟句酌亲自撰写的著作，我们今天依据这些失真的文本来研究二程的



天理思想，应该有一个全面的观点，历史的眼光，联系到理学的共同的主题，着重于从总体上把握他们兄弟二人志同道合创建洛学体系的根本用意。推想起来，《遗书》中标为“二先生语”的部分，可能是由于学生事后追忆时分不清究为何人所言，也许是认为代表了二程的共同思想，用不着区分。仔细对照比较标为明道语和伊川语的部分，可以明显地看出“两先生之言，如出一口”，都是在致力于把天理确立为最高的哲学范畴，阐发其题中应有之义，如果勉强要找出有什么不同，只能指出某些属于“工夫”层面上的差异，在“本体”层面上则是完全一致的。

照二程看来，关于“本体”层面上的问题，在当时的理学思潮中并没有得到妥善的解决，滞而不通，拘而兴经，需要作出进一步的探索。比如伊川所说“先天后天皆合于天理者也”，就是直接针对邵雍所提出的批评。邵雍以先天明体，后天入用，由先天到后天，经历了三万二千多年的演化过程。叫做天开于子，地辟于丑，人生于寅，如此言体用，则体用殊绝，其所谓的体，也就不是当下呈现之体了。此外，邵雍以先天为心，后天为迹，心即宇宙之心，天地万物之理，迹即理之显而为事者，由于在先天与后天之间横隔了一个演化过程，则心与迹判然有别，理与事分而为二，而不能使之达于无间。因此，尽管邵雍主观上一直是在追求体用相依，心迹不二，实际上却没有达到这个目标，其所建构的体系，破绽甚多，无法自圆其说。伊川认为，解决这个问题的关键在于使先天后天皆合于天理，天理有体有用，不仅是“体用相依”，而且是“体用同源”，既为一源，则心之微与迹之显也就达于无间了。至于伊川所说“冲漠无朕，万象森然已具，未应不是先，已应不是后”。“皆是一贯，不可道上面一段事，无形无兆，却待人旋安排引入来，教入途辙”，这既是对邵雍的批评，也是对周敦颐的批评。周敦颐与邵雍同样，并没有解决本体的一贯性的问题。他以太极为本体，但在太极之先，加上了一个无形无兆的无极，在太极之后，又塞进了一个“无极之真，二五之精，妙合而凝”的演化阶段，然后才由圣人定之以中正仁义，教入途辙，立人极焉。伊川认为，就本体而言，未应不是先，已应不是后，如果强分先后，就好像把把一根生机盎然的树木拦腰斩为两段，上面一段无形无兆，下面一段是由人所安排的中正仁义的途辙，既是途辙，却只是一个途辙，而不是价值本体了。关于张载的本体论的思想，理论上也有很大的漏洞。明道所说“若如或者以清虚一大为天道，则乃以器言而非道也”，就是直接针对对张载所提出的批评。张载与周、邵二人不同，不讲宇宙演化，不分先天后天，直接就太虚无形之气而论本体，彻底消解了周邵之学中所残存的“有生于无”的宇宙生成论的思想，建构了一个比较纯粹的本体论的理论形态。但是明道认为，这种说法也不完善，难以成立，因为清虚一大说的只是形而下之器，而非形而上之道，道体物而不遗，不应有方所，以太虚为本体，容易使人产生误解，以为本体有虚而无实，有清而无浊，把体用、显微分为两概。以上这些批评，虽出自不同之口，却是代表了二程的共同看法。在当时的理学思潮中，究竟如何使体用归于一源，显微达于无间，尽管周、邵、张三人围绕着这个问题发表了许多真知灼见，但就总体而言，确实没有得到妥善的解决。因此，二程联系理学的主题，适应体用之学的内在的逻辑要求，批判总结了前人的成果，继续从事“本体”层面的探索，着重解决以何为体的问题。这是当时理学发展的一个至关重要的问题，如果始终不能把理或天理确立为宇宙本体和价值本体，就根本谈不上有什么理学，至于在“工夫”层面上究竟如何摆置理与心的关系，更是无从谈起了。二程作为北宋五子的殿军，洛学的创建者，在理学史上占有不朽的地位，关键在于他们独具只眼，从历史上沿袭下来的众多的哲学范畴中，特别体贴出了天理二字的哲学意蕴，解决了周、

邵、张三人未能妥善解决的以何为体的问题，从而为理学之所以为理学奠定了一块牢固的理论基石。伊川所说“我之道盖与明道同”，指的就是他们兄弟二人共同致力于对天理二字的体贴，在“本体”层面上的看法完全一致。

二程主要是通过易学研究来体贴天理。《遗书》中“二先生语”说：“易是个甚？易又不只是这一部书，是易之道也。不要将易又是一个事，即事尽天理，便是易也”。“命之曰易，便有理。若安排定，则更有甚理”？这是把天理归结为易理，认为易理就是天理。这种易理凝结了中国哲学的根本精神，不是孤悬于世界之上的抽象思辨的逻辑本体，不是殊相中的共相，因而不能用西方哲学的思路来比附，把易理看作是一个洁净空阔的理世界，有真际而无实际，只存有而不活动。照二程看来，《周易》所说“生生之谓易”对易理作了经典性的表述，所谓易理指的就是“生生之理”，简称为“生理”，这是他们的共识，也是他们界定天理的最基本的依据。比如他们指出：“天只是以生为道，继此生理者，即是善也”。“生生之理，自然不息”。实际上，理学思潮的代表人物都是以易学的原理为依据，把宇宙看作是一个生生不已大化流行的整体，十分重视自然的生意。比如周敦颐“观天地生物气象”。邵雍认为，“天地之心者，生万物之本也”。这也是中国哲学中的一个传统的看法，自先秦以来，历代的哲学家普遍持有这种以生意为特征的宇宙观。比如老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物”。孔子说：“天何言哉，四时行焉，百物生焉”。这种宇宙观从不离生成去讲本体，也不离开本体专讲生成，往往划不清生成论与本体论在哲学理论上的界限，把二者混为一谈。因而在中国哲学中，生成论与本体论的思想也往往是彼此蕴含，难舍难分的。比如老子所说的“道”，既是生成的本源，也是宇宙的本体，孔子所说的“天”，既是宇宙的本体，也是生成的本源。《周易》综合总结了儒道两家的思想，提出了“天地之大德曰生”的命题，把生成看作是天地本质属性，此属性内在地蕴含于天地之中，称为“藏诸用”，其功用显发化生万物，则是“显诸仁”。从哲学的角度来看，《周易》的这个思想，是把本体与生成的关系说成为体与用的关系。生成必以天地为体，天地必发为生成之用。宋代理学继承了《周易》的这个思想，从事多方面的探索，力图把生成作为一种本质属性纳入本体论的结构中来。比如邵雍在《观物外篇》中指出：“显诸仁者，天地生物之功，则人可得而见也。所以造万物则人不得而见，是藏诸用也”。“或问显诸仁，藏诸用。曰：若日月之照临，四时之成岁，是显仁也。其度数之然，而不知其所以然，是藏用也”。张载在《太和篇》中指出：“太和所谓道，中涵浮沈、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始”。“中涵”者言其体，“是生”者言其用，合而言之，太和道体就是一个体用结构，即存有即活动，是过程与实在的统一。二程的理学既然也是依据《周易》的思想发展而来，就不可能背离这个大的传统，其所谓的天理，也就必然体现了中国哲学的总体精神，而不能说成是从个别中抽象出来的一般，殊相中的共相，或者排斥了自然的生意，只存有而不活动的思辨之理。

二程指出：“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之坤”。这是认为，“上天”是人们所面对的宇宙，也是哲学研究的对象。宇宙有体，有理，有用，分别称之为易、道、神，故易为宇宙之体，道为宇宙之理，神为宇宙之用，这三个哲学范畴都是对宇宙的统一性的表述。但是，比较起来，唯有用理或天理来表述，最为贴切。所以二程接着指出：“所以谓万物一体者，皆有此理。”“万物皆只是一个天理”。这个理不是孤悬之理，而是以易为体的。易即宇宙的自然造化，可谓之道，亦可谓之神，因而易也就是理，具体说来，称之为生生之理。此生生之理是支配宇宙大化流行的内在机制和基本的原动力，所以二程着

重去体贴此生生之理的哲学意蕴，经过了一番殚思竭虑的探索，他们终于取得了哲学的突破，恍然大悟，卓然自信，并且产生了一种沛然而莫之能御的欣喜之情。比如明道说：“天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也”，伊川也指出：“道二，仁与不仁而已，自然理如此，道无无对，有阴则有阳，有善则有恶，有是则有非，无一亦无三”。表面上看来，二程的这种体贴并无多少新意，只不过是复述了《周易》的“一阴一阳之谓道”的思想。但是，二程是结合自己丰富的实践经验来体贴的，实有诸己，理与心一，乃说自家事的“有德之言”，而非考索所至的“造道之言”。理者无形，藏于事中，即事言理，此理固深，离事言理，则无甚可说。所以伊川指出：“‘一阴一阳之谓道’，此理固深，说则无可说。”明道也指出：“一阴一阳之谓道。阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也”。这是他们讲究实学的经验之谈。所谓“默而识之”，就是体当自家的实事去涵泳义理，一方面自至理便推之于事，由体以及用，另一方面通过人伦日用下学而上达，由用以明体。为了把这种明体达用之学提到哲学的高度来认识，二程进一步讨论了道与器的关系。道为无形之理，是为形而上，器为有形之气，是为形而下，此二者的关系不即不离，既有联系，也有差别。自其不即者而言之，气是形而下者，道是形而上者，道不是阴阳，而是阴阳之“所以”，密而不显，不可以目见，不可以耳闻，是潜藏于阴阳之中支配阴阳二气激荡推移变化感应的规律，《周易》所说“一阴一阳之谓道”，以一个道字“截得上下最分明”，明确指出在道与器之间存在着一个上下分明的界限。但是，自其不离者而言之，道与器又是相互联系结为一体的，“离了阴阳更无道”，“器亦道，道亦器”，“冲漠无朕，万象森然已具”，“如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯”，“彻上彻下，不过如此”，道不在阴阳之外，即在阴阳之中，道之外无物，物之外无道。因此，二程对道器关系的看法并没有什么不同，都是在强调应该从二者的联系中见出其差别，从二者的差别中见出其联系。这种关系也就是所谓“体用一源，显微无间”，虽为一源而有体有用，虽为无间而有显有微。从哲学的角度来说，关键是要把那个支配事物运动变化的“所以”体贴出来。“所以阴阳者是道也”。这句话是伊川说的。其实明道也十分重视对“所以”的研究。《遗书》卷十一记明道之语说：“冬寒夏暑，阴阳也，所以运动变化者，神也”。“所以”就是理或天理，也叫做“密”。明道说：“易毕竟是甚？又指而言曰：‘圣人以此洗心，退藏于密，’圣人示人意至此深且明矣，终无人理会。易也，此也，密也，是甚物？人能至此深思，当自得之”。（《遗书》卷十二）伊川说：“安有识得易后，不知退藏于密？（密是甚？）”退藏于密，密是用之源，圣人之妙处”。（《遗书》卷十五）“密”即形上精微之理，也就是易道的精髓，此理与事相通，易知易从，而为用之源，盖举体而遗用则非体，徇微而废显则非微，因而易学研究应该着重去理会“密是甚物”的问题，把它当作头等大事来抓。如果因事明理，摄用归体，把握了易道的精髓，也就知道如何退藏于密，从而达到寂然不动、感而遂通的境界，无往而不自得。这就是二程以理言《易》的基本思路。

二程所谓的理，其主要特征是“儒理”，而非老庄的自然之理。《四库全书总目·易类》论及义理派易学的演变时指出：“王弼尽黜象数，说以老庄，一变而胡瑗、程子，始阐明儒理”。实际上，宋代的易学作为当时儒学复兴运动的重要组成部分，无论是义理派或象数派，全部致力于阐明儒理，这是一种普遍的价值取向。但是，熙宁以前，人们对儒理的阐明，多半着重于价值规范层面，熙宁以后，理学思潮兴起，才开始把儒理提到哲学的高度，从事价值本体的建构。理学以天道性命为主题，天道乃宇宙运行之本然，性命是社会人伦之应然，应然

出于本性，天道为性命之源，因而为了建构价值本体，首先必须研究天道，解决关于宇宙本体的问题，否则，所谓应然的价值就成了无源之水，无本之木，缺乏一个超越的形上的依据，而不可能确立为本体。就理学主题内在的逻辑要求而言，天人合一，宇宙本体与价值本体应该是一而二，但是由于种种原因，实际的表现却往往是二而不一，未能使二者形成有机的统一。比如周敦颐“和邵雍的象数之学，与道教有很深的渊源关系，虽然在价值取向上着重于阐明儒理，但是他们所建构的宇宙本体却是本于老庄的自然之理，这就形成了二本之论，而不是一个成熟的一元论的理论形态。张载在《正蒙·太和篇》中指出：“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏有生于无自然之论”。这就是直接针对周敦颐“太极本无极”的思想所提出的批评。邵雍的思想体系由物理之学与性命之学两部分所组成，其物理之学着重于建构宇宙本体，其性命之学着重于建构价值本体，但在物理之学上推崇道家，在性命之学上推崇儒家，朱熹批评“康节之学似老子”，也未尝没有一定的道理。张载的“太虚无形，气之本体”的思想，与庄子也有千丝万缕的联系。《庄子·知北游》曾说：“游乎太虚”。“通天下一气耳”。尽管张载对庄子的这种自然主义的宇宙观进行了创造性的转化，但是他以清虚一大言天道的思想，却引起二程的强烈的不满。其实二程本人关于宇宙本体的思想，也是间接地受益于老庄的自然主义。比如他们反复强调“天理云者，不为尧存，不为桀亡”，这是本于荀子所说的“天行有常，不为尧，不为桀亡”（《荀子·天论》）。荀子的宇宙观与孔孟不同，其所谓的天不是义理之天，而是自然之天，按照自然之理运行，不以人的意志为转移，这种看法明显地是接受了老庄道法自然思想的影响。二程以荀子的天论为据，也把天理看作是一种自然之理，但却进一步指出，“父子君臣，常理不易”，“礼即是理”，福善祸淫即自然之理，认为天道中蕴含着人道的内容，自然之理即是人文价值之所本，应然的价值源于宇宙运行之本然，此二者结为一体，都是一个天理，元无欠缺，百理具备。由此看来，二程把天理确立为最高范畴，使之通贯天人，统摄宇宙本体和价值本体，这就消解了二本之论，从而为儒家的名教理想提供了一个超越的形上的依据，完成了理学体系的一元论的理论建构。平心而论，这种一元论的理学体系是北宋五子共同的追求目标，周、邵、张三人围绕着这个目标奋力追求，积累了许多有价值的探索成果，尤以张载的贡献为最大，二程无非是特别体贴出了天理二字的哲学意蕴，对他们三人的探索成果进行了一次综合总结。比如张载把儒理的核心概括为礼，又把礼归结为理。认为“礼本天之自然”，“礼即天地之德”，“天地之礼自然而有”，是宇宙的天秩天序，先于人而与天地同在，而成为人类的制度之礼以及行为规范之礼的本源。张载的这种思想，包括他的用语遣辞，是被二程完全接受下来了。二程对张载的《西铭》赞扬备至，认为“明理一而分殊”，“仁孝之理备于此”，正是着眼于张载站在哲学的高度阐明了儒理，把儒理提升为价值本体，使分殊的仁孝之理归于一元之理。这种一元之理作为理学思潮共同的追求目标，体现了儒学的总体精神，其实质性的内涵就决不是脱离社会人伦日用的抽象思辨的逻辑结构，而是天道与性命的贯通，宇宙本体与价值本体的合一，这也就是中国传统思想中所常说的天人关系。北宋五子对天道的研究，普遍吸取了道家的自然主义的思想，对人道的研究，却是始终立足于阐明儒理，虽然有时不免在理论上陷入二本之论的误区，最后终于通过天理的范畴合而为一，因而从价值取向和终极关怀的角度来看，这种儒理也就成为天理范畴的主要特征和实质性的内涵。

儒理既然已经提升到价值本体的高度，当然有体有用，有显有微。二程围绕着这个问题发表了许多共同的看法。比如他们说：

仲尼言仁，未尝兼义，独于《易》曰：“立人之道曰仁与义”。而孟子言仁必以义配。盖仁者体也，义者用也，知义之为用而不外焉者，可与语道矣。世之所论于义者多外之，不然则混而无别，非知仁义之说者也。（《遗书》卷四）

威恒，体用也。体用无先后。

忠者天理，恕者人道。忠者无妄，恕者所以行乎忠也。忠者体，恕者用，大本达道也。

“和顺于道德而理于义”者，体用也。

理义，体用也。（《遗书》卷十一）

“配义与道”，即是体用。道是体，义是用，配者合也。（《遗书》卷十五）

忠恕只是体用，须要理会得。……恕字甚大，然恕不可独用，须得忠以为体。不忠，何以能恕？（《遗书》卷十八）

忠者，无妄之谓也。忠，天道也。恕，人事也。忠为体，恕为用。“忠恕违道不远”，非一以贯之之忠恕也。

“人心惟危，道心惟微”。心，道之所在，微，道之体也。心与道，浑然一也。对放其良心者言之，则谓之道心，放其良心则危矣。“惟精惟一”，所以行道也。（《遗书》卷二十一）

诚为统体，敬为用。敬则内自直。诚合内外之道，则万物流形，故义以方外。（《外书》卷二）

明道曰：“维天之命，于穆不已，不其忠乎！天地变化草木蕃，不其恕乎！”

伊川曰：“维天之命，于穆不已，忠也。乾道变化，各正性命，恕也”。

圣人，凡一言便全体用。（《外书》卷七）

先生尝问于伊川：“如何是道”？伊川曰：“行处是”。

先生曰：“有人问明道先生：‘如何是道’？明道先生曰：‘于君臣父子兄弟朋友夫妇上求’”。（《外书》卷十二）

二程以体用、显微的关系释儒理，把仁义、忠恕、诚敬这些儒家所服膺的应然的价值看作是本于自然的天道，认为儒理就是天理，天理就是易理，这个思想就是他们以理言《易》的基本的理论框架和哲学纲领。伊川在明道死后的研究工作，主要就是通过《易传》的写作，把这个纲领展开为一个完整的体系，对天理的实质性的内涵作出具体的阐明，因而《伊川易传》也就成为理学思潮的一部经典之作。

## （二）天地之序

程颐的“体用一源，显微无间”的命题也可以表述为“理一而分殊”。他在《答杨时论西铭书》中指出：“《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分。（老幼及人，理一也。爱无差等，本二也。）”（《文集》卷九）这是侧重于从价值本体的角度来阐明这个命题的含意。在《易传》中，他又进一步从宇宙本体的角度来阐明。他指出：“天下之志万殊，理则一也。君子明理，故能通天下之志。圣人视亿兆之心犹一心者，通于理而已”。（《同人卦》传）“天下之理一也，途虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也”。（《咸卦》传）“散之在理，则有万殊，统之在道，则无二致”。（《易序》）照程颐看来，老幼及人之理一本于天道自然之理一，价值本体与宇宙本体一而不二，此理一内在

地蕴含着分殊，虽分殊而必会归于理一，理一说的是一个“和”字，分殊说的的是一个“序”字，因而“理一而分殊”就是和谐与秩序的完美的统一。就价值本体的含意而言，理一着眼于合同，凸显亲亲之仁，概括了乐的文化精神，分殊着眼于别异，凸显尊尊之义，概括了礼的文化精神，因而“理一而分殊”这个命题，其实质性的内涵就是儒家依据三代礼乐制度所提炼而成的一种文化价值理想。这种文化价值理想也就是儒理的核心所在，为历代的儒家所一贯地服膺。《礼记·乐记》说：“乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也。礼义立，则贵贱等矣。乐文同，则上下和矣”。“乐统同，礼辨异，礼乐之说，管乎人情矣”。这是认为，合同与别异这两个方面应该互相制约，相辅而行。因为“乐胜则流，礼胜则离”。如果合同的一面强调得过头，就会上下不分，贵贱不明；反之，如果别异的一面强调得过头，就会离心离德，影响社会群体的凝聚。程颐继承了《礼记》的这个思想，作了透辟的发挥。他说：

礼胜则离，故“礼之用和为贵，先王之道斯为美，小大由之”。乐胜则流，故“有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行”。礼以和为贵，故先王之道以此为美，而小大由之。然却有所不行者，以“知和而和，不以礼节之”，故亦不可行也。（《遗书》卷十九）

礼者别异，但以和为贵，这是由分殊而推理一，通过建立上下尊卑的等级秩序以达成整体性和谐。乐者合同，但不能知和而和，而应以别异之礼来进行有效的调节，这是由理一而散为分殊，强调整体性的和谐必须建立在等级秩序的基础之上。在《答杨时论西铭书》中，程颐从正反两方面讨论了二者之间的关系。他说：

分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也。无别而迷兼爱，至于无父之极，义之贼也。

先秦时期，孟子辟杨墨，认为“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也”。程颐指出：“大凡儒者学道，差之毫厘，缪以千里。杨朱本是学义，墨子本是学仁，但所学者稍偏，故其流遂至于无父无君，孟子欲正其本，故推至此”。（《遗书》卷十八）这是说，杨墨的错误偏向，关键在于割裂了理一与分殊之间的关系。杨朱为我，片面地强调分殊而不顾理一，使人自私自利而失去了仁爱之心，社会将无法凝聚为一个和谐的整体。墨子兼爱，片面地强调整理一而不顾分殊，这种主张否定人际关系中本来就有的亲疏厚薄之分而不合乎事物之所宜，社会将无法建立稳定的秩序。儒家的文化价值理想本于三代的礼乐制度，与杨墨不同，主张在分殊中见出理一，在理一中见出分殊，知其理一，所以为仁，知其分殊，所以为义。分立而推理一，以止私胜之流，这是为仁之方。如果只见理一而不见分殊，无别而迷兼爱，以致视父如路人，这就是义之贼。按照这种“理一而分殊”的主张，就可以组建成一种合乎理想的名教社会，既能区分上下贵贱的等级，使之具有高度的秩序性，又能融洽无间，上下和同，洋溢着一种亲密团结的和谐精神。程颐进一步指出，礼只是一个序，乐只是一个和，此序乃天地之序，和乃天地之和，儒家的文化价值理想之所以成为一个本体论的结构，是因为秩序与和谐源于天地之本为然，可以通过宇宙本体得到超越的形上的证明。他与学生曾反复讨论了这个问题：

“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”“此固有礼乐，不在玉帛钟

鼓。先儒解者，多引‘安上治民莫善于礼，移风易俗莫善于乐’。此固是礼乐之大用也，然推本而言，礼只是一个序，乐只是一个和。只此两字，含蓄多少义理”。又问：“礼莫是天地之序，乐莫是天地之和”？曰：“固是。天下无一物无礼乐。且置两只椅子，才不正便是无序，无序便乖，乖便不和”。又问：“如此，则礼乐却只是一事”。曰：“不然。如天地阴阳，其势高下甚相背，然必相须而为用也。有阴便有阳，有阳便有阴。有一便有二，才有一二，便有一二之间，便是三，已往更无穷。老子亦曰：‘三生万物’。此是生生之谓易，理自然如此。‘维天之命，于穆不已’，自是理自相续不已，非是人为之。如使可为，虽使百万般安排，也须有息时。只为无为，故不息。《中庸》言：‘不见而彰，不动而变，无为而成，天地之道可一言而尽也’。使释氏千章万句，说得许大无限说话，亦不能逃此三句。只为圣人说得要，故包含无尽。释氏空间周遮说尔，只是许多”。

问：“穷神知化，由通于礼乐，何也”？曰：“此句须自家体认。人往往见礼坏乐崩，便谓礼乐亡，然不知礼乐未尝亡也。如国家一日存时，尚有一日之礼乐，盖由有上下尊卑之分也。除是礼乐亡尽，然后国家始亡。虽盗贼至所为不道者，然亦有礼乐。盖必有总属，必相听顺，乃能为盗，不然则叛乱无统，不能一日相聚而为盗也。礼乐无处无之，学者要须识得”。问：“明则有礼乐，幽则有鬼神，何也”？曰：“鬼神只是一个造化。‘天尊地卑，乾坤定矣，鼓之以雷霆，润之以风雨’，是也”。（《遗书》卷十八）

程颐认为，先儒对礼乐的理解，大多着眼于安上治民莫善于礼，移风易俗莫善于乐，这种理解只涉及礼乐之用，而未深入到礼乐之体。推本而言，礼只是一个序，乐只是一个和，只此两字，概括了人类社会群体组织的根本原理，国家一日存在，就有一日之礼乐，即令是盗贼，也必须依据礼乐才能组织成为一个群体，否则，既无秩序，也不和谐，就不能相聚而为盗，因而礼乐无处无之，也不会消亡，是具有普遍性、绝对性、永恒性的价值本体。再往更深一层追究，此序与和两字也是宇宙自然化生万物的根本原理，礼即天地之序，乐即天地之和，因而天下无一物无礼乐，人类社会的礼乐是本于天地之礼乐而来的。天地不能无序，无序便乖，乖便不和。“天尊地卑，乾坤定矣”。这就是天地之序。“鼓之以雷霆，润之以风雨”。这就是天地之和。此序与和非是一事，而是一种两两相对的张力结构，必相须而为用。和谐必以秩序为前提，秩序必以和谐为依归，天地阴阳只有遵循这种相互制约、彼此促进的原理运行，才能生生不息，相续不已，而成其生化之功。从这个角度来看，礼乐的根本原理即阴阳之变易，生生之谓易，也就是易理。这种易理既是人类社会应然的价值本性，也是天地万物本然的宇宙本体。易理作为一种本体，当然有体有用，有显有微，有寂有感，《中庸》的三句话，“不见而彰”言其显微，“不动而变”言其寂感，“无为而成”言其体用，这三句话穷尽了天地之道，包含了儒学的全部思想，其实质性的内涵就是天地之序与天地之和，也就是礼乐二字。因此，程颐从事《易传》的写作，目的在于阐明以礼乐为核心的宇宙本体与价值本体的内涵，继往圣之绝学，示后世以开物成务之道，这与张载所说的“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的易学研究的宗旨是完全一致的。他在《易传序》中指出：

易，变易也，随时变易以从道也。其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通

幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道也。圣人之忧患后世，可谓至矣。去古虽远，遗经尚存。然而前儒失意以传言，后学诵言而忘味，自秦以下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之湮晦，将俾后人沿流而求源，此《传》所以作也。

程颐关于解释《周易》的方法论的思想，大体上本于王弼，但是作了许多的修正发展，使之适应自己的理学思想的总体需要。王弼在《周易略例》中指出：“物无妄然，必由其理”。这个“理”不是贵无论玄学的最高范畴，而只是贯穿在每一个卦中的“时义”，属于本体论哲学的较低的层次。六十四卦有六十四个不同的时义，也就是有六十四个分殊之理。此分殊之理是一卦六爻的中心主旨，约以存博，简以济众，统之有宗，会之有元，对六爻的变化起着支配的作用。彖辞统论一卦之体。卦以存时，爻以示变，时有否泰，故用有行藏。存其时，则动静应其用，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣。因而卦爻结构乃是一种体与用的关系。王弼的这个思想是被程颐完全继承下来了。程颐在《易序》中也指出：“卦者阴阳之物也，爻者阴阳之动也。卦虽不同，所同者奇偶，爻虽不同，所同者九六。是以六十四卦为其体，三百八十四爻互为其用”。关于义理与象数的关系，王弼指出：“言生于象”，“象生于意”，“意以象著”，“象以言著”，在“言”（卦爻辞）、“象”（卦爻象）、“意”（意义）三者的关系中，意义是第一性的。“言”是说明“象”的工具，“象”是说明“意”的工具，“意”虽然居于首位，但不能离开“象”而悬空存在，所以应该“寻言以观象”，“寻象以观意”，只是在“得意”以后，应该“忘象”，以摆脱感性的束缚。王弼的这种思想是与庄子直接相通的。庄子曾说：“吾安得夫忘言之人而与之言哉！”忘言并非不言，但惟有忘言，才能使理解臻入上乘，而不致于误把糟粕当作精华。程颐在《答张闾中书》中指出：“有理而后有象，有象而后有数。《易》因象以明理，由象而知数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。管辂、郭璞之徒是也。理无形也，故因象以明理。理既见乎辞矣，则可由辞以观象。故曰：得其义，则象数在其中矣”。（《文集》卷九）程颐的这种思想与王弼也是直接相通的。虽然如此，程颐对王弼的易学仍然表示了强烈的不满，认为“王弼注《易》，元不见道，但却以老庄之意解说而已”。这说明程颐的理学与王弼的玄学的分歧主要是在本体论的层面，涉及到对道体的根本理解问题。就王弼的贵无论的玄学而言，其基本命题是“以无为本”，最高范畴是“无”而不是“理”，因而从本体论的角度来看，六十四卦的分殊之理尽管有体有用，运化万变，但都是“以有为心”，属于现象之有的范畴，最后必然复归于寂然至无的本体。比如王弼在《周易注》中对复卦解释说“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣”。程颐针对王弼的这个思想批评说：“一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之？”（《复卦》传）“人说复其见天地之心，皆以谓至静能见天地之心，非也。《复》之卦下面一画，但是动也，安得谓之静？自古儒者皆言静见天地之心，唯某言动而见天地之心”。（《遗书》卷十八）《老子》十六章曾说：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命”。这个思想就是王弼注《易》之所本。程颐反对玄学的这种本体论的思想，强调指出，宇宙是一个大化流行、生生相续的过程，其本质特征是动而不是静，动是绝对的，静是相对的，因而支配此过程的内在的本体应该是变易之道，生生之理，而不能把本体归结为寂然至无。这种变易之道，生生之理，也叫做天地之道。在《易说



·系辞》中，程颐指出：“圣人作《易》，以准则天地之道。《易》之义，天地之道也”。“《易》之义，与天地之道相似，故无差违，相似，谓同也”。“道者，一阴一阳也。动静无端，阴阳无始。非知道者，孰能识之”？天地之道是一种本体论的结构，体用同源，显微无间，理一而分殊。自其分殊者言之，“有物必有则，一物须有一理”，“是以六十四卦为其体，三百八十四爻互为其用”，自其理一者言之，则“万理归于一理”，“天地之间，万物之理，无有不同”。理者无形，假象以显义，故“《易》之为书，卦爻象象之义备，而天地万物之情见”。“六十四卦，三百八十四爻，皆所以顺性命之理，尽变化之道也”。但是，圣人作《易》的用心在于通过有形的卦爻来阐明无形之理，教导人们“随时变易以从道”，如果不懂得圣人的这种用心，“以一时而索卦，则拘于无变，非《易》也；以一事而明爻，则窒而不通，非《易》也；知所谓卦爻象象之义，而不知有卦爻象象之用，亦非《易》也”。因此，程颐进一步指出：“虽然，《易》之有卦，《易》之已形者也；卦之有爻，卦之已见者也。已形已见者可以言知，未形未见者不可以名求。则所谓《易》者，果何如哉？此学者所当知也”。（《易序》所谓“未形未见者”是指无形之理，变易之道。程颐认为，易学研究不能停留在形而下的层面，专门在象数上做文章，而应该把自己的思维水平提升到形而上的哲学高度，去着重领会那神妙无方、变化无迹的本体。可以看出，程颐的这种方法论的思想继承了王弼，也超越了王弼，代表了义理派易学的一个新的发展阶段。

王弼注《易》，未及《序卦》。韩康伯说：“凡《序卦》所明，非《易》之蕴也”。程颐批评说：“《序卦》非《易》之蕴，此不合道”。（《遗书》卷六）程颐作《易传》，与王弼不同，特别重视《序卦》，认为“卦之序皆有义理”，六十四卦的排列，前后相承，有时向正面发展，有时向反面转化，具有内在有序的联结，体现了阴阳变易之道，从总体上构成了一个动态的过程，开放的系统。因此，程颐对六十四卦的解释，皆以《序卦》的说法为据，首先阐明每一卦的义理都是总体链条中的一个必然的过渡环节。比如他对乾、坤、屯、蒙、需、讼、师、比、小畜、履、泰十个卦序的解释，他说：“天地生万物，屯，物之始生，故继乾坤之后”。“屯者物之始生，物始生稚小，蒙昧未发，蒙所以次屯也”。“夫物之幼稚，必待养而成。养物之所需者饮食也。……故需为饮食之道，所以次蒙也”。“人之所需者饮食，既有所须，争讼所由起也，讼所以次需也”。“师之兴，由有争也，所以次讼也”。“比，亲辅也。人之类，必相亲辅，然后能安。故既有众，则必有所比，比所以次师也”。“物相比附则为聚，聚，畜也。又相亲比，则志相畜，小畜所以次比也”。“夫物之聚，则有大小之别，高下之等，美恶之分，是物畜然后有礼，履所以继畜也”。“履得其所则舒泰，泰则安矣，泰所以次履也”。泰卦䷊，坤阴在上，乾阳居下，天地交而阴阳和，万物得遂其通泰，这是一个理想的状态，天人达到了整体性的和谐。程颐满怀激情地指出：“阴阳和畅，则万物生遂，天地之泰也。以人事言之，大则君上，小则臣下，君推诚以任下，臣尽诚以事君，上下之志通，朝廷之泰也。阳为君子，阴为小人，君子来处于内，小人往处于外，是君子得位，小人在下，天下之泰也。泰之道，吉而且亨也”。但是，这个理想的状态并非一蹴而就，而是循序渐进、逐步积累、自然发展而成，经历了许多过渡环节，有险难之屯，幼稚之蒙，饮食之需，争辩之讼，军旅之师，亲辅之比，聚合之畜，特别是过渡到履卦，建立了辨别上下之分的礼的秩序，然后才能进入通泰的理想状态。南宋年间，郑汝谐在《易翼传》中对程颐的这个思想作了简明的概括，他说：“自乾坤十变而至于泰，泰，积累而后成也。天地位而万物生。物之始生者必屯。屯而经纶，犹蒙昧也，必有以发其蒙。物之蒙者，不可遽有为也，需，不遽也。需而未得其欲，争心生焉，于

是有讼。平其讼者必以师，然后能比。比，聚也。物聚则必畜。犹曰小畜，何也？是以势畜，非以理畜也。辨上下，定民志，必继之以礼。礼立则泰道始成矣。自有天地以来积而至于尧舜之泰，此理也。自一代之兴起积而至于成康之泰，此理也。汉至于比而畜矣，而礼不足，是以文景为小泰。唐至于比而畜矣，而礼不立，是以太宗虽小泰，一传而遂乱。其间迭为废兴之君，非特不知礼也，或师而未比，或比而未畜，偃然自以天下为已有，不知废坏乱亡已踵其后，此秦魏晋宋齐梁之世望泰道而未之见也”。

就自然的理势而言，物极必反，泰极则否，故泰卦之后必继之以否。由泰而之否，是由通泰转化为否塞，由和谐转化为冲突，由理想的状态转化为不利的形势。这种转化是由阴阳之升降所引起的，程颐称之为“天理之必然”。泰卦九三：“无平不陂，无往不复”。程颐解释说：“三居泰之中，在诸阳之上，泰之盛也。物理如循环，在下者必升，居上者必降。泰久而必否，故于泰之盛与阳之将进，而为之戒曰：无常安平而不险陂者，谓无常泰也；无常往而不返者，谓限当复也。平者陂，往者复，则为否矣”。“无往不复，言天地之交际也。阳降于下，必复于上；阴升于上，必复于下；屈伸往来之常理也。因天地交际之道，明否泰不常之理，以为戒也”。泰卦上六：“城复于隍”。程颐解释说：“掘隍土积累以成城，如治道积累以成泰。及泰之终，将反于否，如城土颓圯，复反于隍也”。“城复于隍矣，虽其命之，乱不可止也”。否卦䷋坤下乾上，天处上，地处下，天地隔绝，不相交通，与泰卦相反。程颐解释说：“夫天地之气不交，则万物无生成之理。上下之义不交，则天下无邦国之道。建邦国所以为治也。上施政以治民，民戴君而从命，上下相交，所以治安也。今上下不交，是天下无邦国之道也。阴柔在内，阳刚在外，君子往居于外，小人来处于内，小人道长，君子道消之时也”。但是，物不可以终否，不利的形势发展到极点，也必须会向反面转化。否卦上九：“倾否，先否后喜”。《象》曰：“否终则倾，何可长也”。程颐解释说：“上九，否之终也。物理极而必反，故泰极则否，否极则泰。上九否既极矣，故否道倾覆而变也。先极，否也；后倾，喜也。否倾则泰矣，后喜也”。“否终则必倾，岂有长否之理？极而必反，理之常也。然反危为安，易乱为治，必有刚阳之才而后能也。”否卦之后，继之以同人。程颐解释说：“夫天地不交则为否，上下相同则为同人，与否义相反，故相次。又世之方否，必与人同力乃能济，同人所以次否也”。与人同者，物必归之，故同人之后，继之以大有。这就是说，自否经二变而至大有，事物的发展又回到了盛大丰有的理想的状态。

程颐认为，《序卦》取其一义之大者，为相继之义，卦之序皆有义理，有相反者，有相生者，爻变则义变。相反是指前后卦的性质起了根本的变化，如泰变为否，剥变为复。相生是指量的渐进的积累，如自乾坤十变而至于泰，自否二变而至于大有。卦变皆由爻变而来，爻之变效天下之动，其实质为乾坤之相交，故卦之变皆自乾坤。乾坤变而为六子，八卦重而为六十四，皆由乾坤之变。在《易说·系辞》中，程颐指出：“或曰：‘乾坤《易》之门，其义难知，余卦则易知也。’曰：‘乾坤，天地也，万物乌有出天地之外者乎？知道者统之有宗则然也，而在卦观之，乾坤之道简易，故其辞平直，余卦随时应变，取舍无常，至为难知也。知乾坤之道者，以为《易》则可也”。这是以乾坤两卦为理一，以其余六十二卦为分殊，认为乾坤易知，余卦难知。程颐的这个思想，就是后世的理学家所经常强调的，“理不患其不一，所难者分殊耳”。关于乾坤之所以易知，程颐解释说：

天尊地卑，尊卑之位定，而乾坤之义明矣。高卑既别，贵贱之位分矣。阳动阴静，各有其常，则刚柔判矣。事有理，物有形也。事则有类，形则有群，善恶分而

吉凶生矣。象见于天，形成于地，变化之迹见矣。阴阳之交相摩轧，八方之气相推荡，雷霆以动之，风雨以润之，日月运行，寒暑相推，而成造化之功。得乾者成男，得坤者成女。乾当始物，坤当成物。乾坤之道，易简而已。乾始物之道易，坤成物之能简。平易，故人易知；简直，故人易从。易知则可亲就而奉顺，易从则可取法而成功。亲合则可以常久，成事则可以广大。圣贤德业久大，得易简之道也。天下之理，易简而已。（《易说·系辞》）

尊卑之位是说天地之序，阴阳之交是说天地之和。秩序与和谐有机结合而形成一种动态的平衡，故乾有始物之功，坤有成物之能，这就是易知易从的易简之道。此动态的平衡，程颐称之为恒，恒即常道，乃变易之中的不易之理。他在《恒卦》传中指出：“天下之理，未有不固而能恒者也。动则终而复始，所以恒而不穷。凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也，故恒非一定之谓也，一定则不能恒矣。唯随时变易，乃常道也”。但是，由于天地所生之物皆处于运动的过程中，所以平衡的状态经常被破坏，产生不中不正的情况。正者阴阳各当其位，合乎秩序的原则，中者刚柔相济，合乎和谐的原则，不中不正就是对这两个原则的违反。这种情况虽在乾坤二卦亦不能免。乾卦用九：“见群龙，无首，吉”。程颐解释说：“用九者，处乾刚之道，以阳居乾体，纯乎刚者也。刚柔相济为中，而乃以纯刚，是过乎刚也。见群龙，谓观诸阳之义，无为为首则吉也。以刚为天下先，凶之道也”。“用九，天德也。天德阳刚，复用刚而好先，则过矣”。在《坤卦》传中，程颐指出：“阳大阴小，阴必从阳。阴既盛极，与阳偕矣，是疑于阳也。不相从则必战。卦虽纯阴，恐疑无阳，故称龙，见其与阳战也。于野，进不已而至于外也。盛极而进不已，则战矣。虽盛极，不离阴类也，而与阳争，其伤可知，故称血。阴既盛极，至与阳争，虽阳不能无伤，故其血玄黄。玄黄，天地之色，谓皆伤也”。这就是说，乾坤之相交，如果阳刚与阴柔协调并济，合乎中正之道，则万物生成，反之，如果违反了中正之道而相互斗争，或者阳刚过头，或者阴柔太甚，其结果就是两败俱伤。因此，六十二卦之所以难知，关键在于卦之六爻及上下二体的排列组合无一定之规，随时应变，取舍无常，有无有得，有吉有凶，情况错综复杂，必须把每一相卦置于总体系中全面的考查，依其或相反或相生的前后相继之义作出具体的分析。

乾坤即道，道无所不在，乾坤亦无乎不在。程颐认为，尽管六十二卦至为难知，但是只要掌握了乾坤的易简之道，就可以统之有宗，以简驭繁，得其要领。郑汝谐在《易翼传序》中指出：“古今传《易》者多矣，至河南程氏始屏诸家艰深之说，而析之以明白简易之理。一时学者知所师承，如瞽者之明，如聩者之聪，如依仗于冥途者识其所趋，猗与盛哉！”所谓明白简易之理，其实质性的内涵，无非是一个“序”字与一个“和”字。序者言其对待，和者言其交感。天在上，地在下，两两相对，由此而形成尊卑之序。天地相遇，阴阳和洽，由此而形成交感之和。若无对待，则不能交感。若无交感，则不能化育万物。这是一条普遍的原理，天道如此，人事亦然，宇宙自然与人类社会中的万事万物皆受此原理的支配，概莫能外。程颐以理解《易》，根本目的就是通过卦序排列和卦爻结构的具体分析来阐明这条原理，使之明白简易，人人能懂。程颐认为，六十四卦的卦爻结构不同，其成卦之义也不相同，应该根据具体情况进行具体分析。他在《贲卦》传中指出：

凡卦，有以二体之义及二象而成者，如《屯》取动乎险中，与云雷《讼》取上刚下险与天水违行是也。有取一爻者，成卦之由也，柔得位而上下应之，曰《小

畜》；柔得尊位，大中而上下应之，曰《大有》是也。有取二体，又取消长之义者，雷在地中《复》，山附于地《剥》是也。有取二象兼取二爻交变为义者，风雷《益》兼取损上益下，山下有泽《损》兼取损下益上是也。有既以二象成卦，复取爻之义者，《夬》之刚决柔，《姤》之柔遇刚是也。有以用成卦者，巽乎水而上水《井》，水上有火《鼎》是也，《鼎》又以卦形为象。有以形为象者，山下有雷《颐》，颐中有物曰《噬嗑》是也。此成卦之义也。……卦之变，皆自乾坤，先儒不达，故谓《贲》本是《泰》卦，岂有乾坤重而为泰，又由泰而变之理？下离，本乾中爻变而成离；上艮，本坤上爻变而成艮。离在内，故云柔来，艮在上，故云刚上，非自下体而上也。乾坤变而为六子，八卦重而为六十四，皆由乾坤之变也。

程颐关于成卦体例的这些思想，大体上本于王弼，但是他又进一步提出了“卦才”之说，对卦义的由来作了更为细致的区分，批评王弼的某些解释过于笼统。比如他在《大有卦》传中指出：“凡卦德，有卦名自有其义者，如《比》吉、《谦》亨是也；有因其卦义便为训戒者，如《师》贞丈人吉、《同人》于野亨是也；有以其卦才而言者，《大有》元亨是也”。大有卦䷍乾下离上，程颐认为，“卦之德，内刚健而外文明。六五之君，应于乾之九二。五之性柔顺而明，能顺应乎二。二，乾之主也，是应乎乾也。顺应乾行，顺乎天时也，故曰应乎天而时行。其德如此，是以元亨也。王弼云：‘不大通，何由得大有乎？大有则必元亨矣’此不识卦义离乾成大有之义。非大有之义便有元亨，由其才故得元亨。大有而不善者，与不能亨者，有矣”。才与德相对，卦德为体，卦才为用。照程颐看来，大有之所以元亨，关键在于卦才之用。卦才由卦德而来，但必由体起用，以六五之君应于乾之九二，居尊执柔，始能为众所归，而得元亨。王弼对此不作区分，援引《比》吉、《谦》亨之例，仅凭卦名而释大有元亨之义，而忽视了卦才之用，这种解释不足为训。关于程颐所新定的这条体例，后来也有人表示怀疑。比如李光地《周易折中》指出：“案卦辞未有不根卦名而系者。……彖传又推卦德、卦体以尽其缊，其实皆不出乎卦名之中也。《程传》谓卦名未足以致元亨，由卦才而得元亨者，恐非《易》之通例”。究竟卦才是否为《易》之通例，这个问题可以继续研究。但是，就程颐本人而言，他确实是把卦才作为一个重要概念来具体地考查卦的功能，在《易传》中反复使用。比如蒙卦䷃坎下艮上，程颐解释说：“蒙有开发之理，亨之义也。卦才时中，乃致亨之道。六五为蒙之主，而九二发蒙者也”。“二居蒙之世，有刚明之才，而与六五之君相应，中德又同，当时之任者也。必广其含容，哀矜昏愚，则能发天下之蒙，成治蒙之功”。需卦䷄乾下坎上，程颐解释说：“以卦才言之，五居君位，为需之主，有刚健中正之德，而诚信充实于中，中实有孚也。有孚则光明而能亨通，得贞正而吉也。以此而需，何所不济？”讼卦䷅下乾上，程颐解释说：“据卦才而言，九二以刚自外来而成讼，则二乃讼之主也。以刚处中，中实之象，故为有孚。处讼之时，虽有孚信，亦必艰阻窒塞而有惕惧，不窒则不成讼矣”。小畜卦䷈乾下巽上，程颐解释说：“以成卦之义言，则为阴畜阳；以卦才言，则阳为刚中。才如是，故畜虽小而能亨也”。离卦䷝离下离上，《彖》曰：“重明以丽乎正，乃化成天下”。程颐解释说：“以卦才言也。上下皆离，重明也。五二皆处中正，丽乎正也。君臣上下皆有明德，而处中正，可以化天下，成文明之俗也”。“或曰：二则中正矣，五以阴居阳，得为正乎？曰：离主于所丽。五，中正之位，六，丽于正位，乃为正也。学者知明义而不失轻重，则可以言《易》矣”。蹇卦䷦艮下坎上，《彖》曰：“见险而能止，知矣哉”。程颐解释说：“以卦才言处蹇之道也。上险而下止，见险而能止也。犯险而进，则有悔咎，故美其能止为知也。方蹇难之时，唯能止为善，

故诸爻除五与二外，皆以往为失，来为得也”。姤卦䷫巽下乾上，《彖》曰：“刚遇中正，天下大行也”。程颐解释说：“以卦才言也。五与二皆以阳刚居中与正，以中正相遇也。君得刚中之臣，臣遇中正之君，君臣以刚阳遇中正，其道可以大行于天下矣”。困卦䷮坎下兑上，《彖》曰：“险以说，困而不失其所享，其唯君子乎！”程颐解释说：“以卦才言处困之道也。下险而上说，为处险则能说，虽在困穷艰险之中，乐天安义，自得其说乐也。时虽困也，处不失义，则其道自亨，困而不失其所享也。……困而能贞，大人所以吉也，盖其以刚中之道也。五与二是也。非刚中，则遇困而失其正矣”。小过卦䷽艮下震上，《彖》曰：“柔得中，是以小事吉也。刚失位而不中，是以不可大事也”。程颐解释说：“小过之道，于小事有过则吉者，而《彖》以卦才言吉义。柔得中，二五居中也。阴柔得位，能致小事吉耳，不能济大事也。刚失位而不中，是以不可大事，大事非刚阳之才不能济，三不中，四失位，是以不可大事。小过之时，自不可大事，而卦才又不堪大事，与时合也”。

照程颐看来，卦序前后相继之义皆由爻变而来，爻变则卦变，卦变则体变，体变则义变，义变则用变。一卦六爻在特定时限内所形成的组合关系谓之卦体，其总体特征与基本性质谓之卦义，也叫做卦德，六爻在此组合关系中所具有的功能谓之卦用，也叫做卦才。《彖传》曾于豫、遯、姤、旅四卦赞其“时义”之大，于坎、睽、蹇三卦赞其“时用”之大。在程颐的易学体例中，“卦德”的概念相当于“时义”，“卦才”的概念相当于“时用”，二者的含义并不相同，比如小畜卦的卦德是以小畜大，以阴畜阳，其卦才指的是阳为刚中所具有的畜虽小而能亨的功能。蹇卦的卦德为艰难险阻，其卦才则有见险而能止的处蹇之道。困卦的卦德是困穷艰险，其所具有的困而不失其所亨的功能，则在于五二刚中之卦才。卦德有顺有逆，或吉或凶，对人的价值理想漠不关心，是皆天理之必然，非有人力安排，代表事物发展的一种本然的状态。因此，人们必须通过对卦体的结构分析进行冷静客观的研究，作出如实的了解。程颐十分重视这种研究，反复强调，“读《易》须先识卦体”，“看《易》且要知时”。（《遗书》卷十九）但是，天地不宰，圣人有心，天地无心而成化，圣人有心而无为，尽管宇宙按照本身固有的自然规律运行，鼓万物而不与圣人同忧，人作为价值理想的唯一的承担者，之所以从事对自然规律的研究，目的却是为了从变易中找出应变之道，由本然而知其应然，用以指导人事，以财成天地之道，辅相天地之宜。因此，程颐又进一步强调，易学的本质在于揭示开物成务之道，教导人们随时变易以从道。《外书》卷十一记载：“郭忠孝议《易传序》曰：‘《易》即道也，又何从道’？或以问伊川，伊川曰：‘人随时变易为何？为从道也’”。道即天理，既是宇宙本体，又是价值本体，其实质性的内涵，无非是一个序字与一个和字，此序乃天地之序，和乃天地之和。自其理一者言之，天道至神，运行四时，化育万物，无有差忒，完全符合秩序的与和谐的原则，其本然的状态即蕴含着应然的价值理想。自其分殊者言之，则在特定的时限内，有顺有逆，或吉或凶，本然与应然，事实与价值，有时能够一致，有时则发生了背离。虽然如此，由于理一与分殊是一个动态的过程，理一必散而为分殊，分殊必复归于理一，六十四卦作为表现理一的分殊形式，无论是为顺为逆，为吉为凶，都是一个天理，都不能逃脱序与和的支配。比如大有是个吉卦，其所以为吉之理，是因为六爻的组合关系有序有和，结构合理，功能协调。困卦阴盛阳衰，刚为柔所掩，是个凶卦，但是九二与九五以刚中之德，同而相应，其组合关系具有一定的合理性，这就是困而能亨、逢凶化吉的依据。从这个角度来看，有卦体必有卦用，有卦德必有卦才，卦体与卦德言其结构性的本然，卦用与卦才言其功能性的应然，体用同源，德才不二，应变不道不在变易之外，即在变易之中，因

而为了随时变易以从道，既能开达物理，又能成就事务，必须由体以及用，对卦才进行具体的研究。王弼在《周易略例》中曾说：“夫卦者时也，爻者适时之变者也”。“故名其卦，则吉凶从其类；存其时，则动静应其用”。王弼虽然把卦爻结构看作是体用关系，但却未能使体用达于一源，仅凭卦名而释其吉凶之义，而忽略了其内在具有的功能之用与转化之理，常常陷入有体而无用的片面性。由此可以看出，程颐提出卦才之说，着眼于应然的价值理想，强调卦爻结构中的功能，是对王弼思想的一种深化和发展。

卦以六爻为成，爻分刚柔，位于阴阳，由初爻以至上爻，在六位上的配置形成了承、乘、比、应的种种组合关系，既有结构性的本然，也有功能性的应然，二者本来是结为一体，密不可分，但是，就人们研究的态度和目的而言，却有不同的区分。如果说对卦体、卦德的研究是一种客观的研究，那么对卦用、卦才的研究则是一种主观的研究，前者的目的在于求得知识的了解，后者的目的则在于求得价值的满足，判断前者的标准是主观是否符合于客观，判断后者的标准则是客观是否符合于主观。照程颐看来，卦用本于卦体，卦才源于卦德，由结构可知其功能，由本然可知其应然，但是，并不是任何结构皆生发出应有的功能，如果六爻的组合关系刚柔错缪，阴阳失调，其应有的功能就会化为乌有，只有在形成了某种优化组合的情况下，刚柔相济，阴阳协调，这才能生发出应有的功能。因此，程颐对卦才的研究，主要就是对六爻的组合关系进行价值判断，具体地考查是否符合中与正的标准。程颐认为，在各种各样的组合关系中，只有既中且正才是尽善尽美的。以中与正相比较，中比正更为重要。他指出：“大率中重于正，中则正矣，正不必中也”。（《损卦》传）“不失中，则不违于正矣，所以中为贵也。诸卦，二五虽不当位，多以中为美；三四虽当位，或以不中为过，中常重于正也。盖中则不违于正，正不必中也。天下之理，莫善于中，于六二、六五可见”。（《震卦》传）“九五之吉，以处正中也。得正中之道则吉，而其悔亡也。正中，谓不过无不及，正得其中也”。（《巽卦》传）“节以中为贵，得中则正矣，正不能尽中也”。（《节卦》传）正是说阴阳之分，中是阴阳之合，秩序原则在于分，和谐的原则在于合，在事物发展的过程中，尽管有时阴阳失位，秩序的原则受到破坏，但是只要守持中道，立足于和谐，就能拨乱反正，使事物朝着有利的方面转化。比如未济卦䷿坎下离上，卦之诸爻皆不得位，水火不交，不相济为用，故为未济。程颐解释说：“未济之时，有亨之理，而卦才复有致亨之道”。“所以能亨者，以柔得中也。五以柔居尊位，居刚而应刚，得柔之中也。刚柔得中，处未济之时，可以亨也”。“虽阴阳不当位，然刚柔皆相应，当未济而有与，若能重慎，则有可济之理。”

中与正是爻之时位所应遵循的价值标准。所谓时位，就是六爻在特定时限内分别所处的地位，初、三、五为阳位，二、四、上为阴位，二为下体之中，五为上体之中，所以二、五又为中位。就六爻变易的本然状态而言，《系辞》指出：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”。这是说，刚爻与柔爻在六位之中升降往来。循环流转，是一个无心而自然的过程，并无一成不变的模式，也没有遵循某种固定的价值标准。这种时位受客观必然性的支配，代表人必须生活于其中而无法逃避的现实的处境。但是，人不像动物那样仅仅和一个被规定性直接合流在一起，他是一个有意识的存在，对现实的处境进行价值判断，对合理性进行不懈的追求。《系辞》把这种意识称作忧患意识，认为“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”这种忧患意识指的是一种不同于自然主义的人文情怀，强调发挥人的主观能动性，用理想来评价现实，使现实符合于理想。所以《系辞》接着指出，《周易》是圣人的一部垂戒之书，“明于忧患与

故”，“其辞危，危者使平，易者使倾”。这是说，《周易》教导人们，当处于顺境时，应该居安思危，防止事物向不利的方面转化；如果遇到困境，也不要陷入无望，而应该积极去谋求解脱之方。《周易》的这个思想，也就是从本然中找出应然，从变易中找出应变之道。为了具体地贯彻这个思想，所以《周易》倡导一种“自强不息”、“厚德载物”的主体精神，并且立足于人文价值理想，以中正为标准，对三百八十四爻在六十四卦中的时位作出了评价，分别指出了四种情况，有时既中且正，有时不中不正，有时正而不中，有时中而不正。这种评价不见于卦爻之象而见于卦爻之辞，特别是《彖传》与《象传》之辞。因而程颐对辞极为重视，认为他的《易传》主要就是解辞，目的在于由辞以通其意，以阐明其中所蕴含的至微之理。他在《易传序》中指出：

吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣。君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。得于辞，不达其意者有矣，未有不得于辞而能通其意者也。至微者理也，至著者象也。体用同源，显微无间。观会通以行其典礼，则辞无所不备。故善学者，求言必自近。易于近者，非知言者也。予所传者辞也，由辞以得其意，则在乎人焉。

所谓“吉凶消长之理”，是指事物发展的本然状态，“进退存亡之道”，则是指人们应然的行为准则。程颐认为，这两方面的道理，集中完备地体现于彖辞与象辞之中，辞所以明义，其意蕴幽微深长，应该用“玩”的方法去认真阅读。“玩”就是玩味，是指带着一种感情色调，结合自己的切身经验去细细地玩味其中所蕴含的义理。这和一般哲学书的读法不同，不是诉之于抽象思维，不要光着眼于逻辑的推理，而应该把自己所遭遇的具体的处境和整个的人摆进去，在安居无事时是这样，在有所行动时更应该如此。由于生活经验不断丰富，特别是由于具体的处境所引发的问题经常变换，每一次去“玩其辞”，“由辞以得其意”，都能产生一种新的体会，从而提高自己的智慧，不仅可以对事物客体的本然得到如实的了解，而且可以为行为主体的应然确定一个正确的价值导向。这就是程颐所反复强调的“随时变易以从道”。《外书》卷十二记尹和靖之言曰：“先生尝问于伊川：‘如何是道？’伊川曰：‘行处是’”。“昔见伊川问《易》，乾坤二卦斯可矣。伊川曰：‘圣人设六十四卦，三百八十四爻，后世尚不能了。乾坤二卦，岂能尽也？’既坐，伊川复曰：‘子以为何人分上事？’对曰：‘圣人分上事’。曰：‘若圣人分上事，则乾坤二卦亦不须，况六十四乎？’”程颐把易道看作人人必须履行的分上之事，认为易道本质主要不在于知识而在于行为，这个思想是本于《系辞》所说的“苟非其人，道不虚行”，也与孔子所说的“人能弘道，非道弘人”相通。人作为易道的自觉的承担者，在行为的过程中以易道作为自己的价值导向，这种价值的内涵，归结起来，其实就是中正二字。历代的易学家根据《彖传》与《象传》的论述，都把中正视为一种普遍适用的制度化行为准则和价值标准，程颐则在此共识的基础上作了进一步的哲学论证，把中正提升成为价值本体，此价值本体源于宇宙本体，与天地同在，强调人所从之道即此中正之道。程颐认为，这种中正之道是一种本体论的结构，理一而分殊，乾坤二卦不足以尽之，必须通过六十四卦、三百八十四爻的分殊之理去涵泳体察，并且要落实到行动上。他以彖象之辞为据，对每一卦的卦德与卦才进行了具体的研究，详尽地阐明了中与正的功能作用，提出了中重于正以及以中率正的操作原理，其用心所在就是由辞通意，因象明理，凸显易道所蕴含的价值理想，弘扬人的自觉承担的主体精神。

程颐认为，天下之理莫善于中，得中则正，这种价值论的思想，是以他的宇宙论为依据的。他曾说：“天地之间，只有一个感与应而已，更有甚事？”（《遗书》卷十五）在《咸卦》传中，他联系天道与人事的诸多方面，反复论述了这种感应之理。他指出：“天地万物之本，夫妇人伦之始，所以上经首乾坤，下经首咸继以恒也。天地二物，故二卦分为天地之道。男女交合而成夫妇，故咸与恒皆二体合为夫妇之义”。“咸，感也，不曰感者，咸有皆义，男女交相感也。物之相感，莫如男女，而少复甚焉。凡君臣上下，以至万物，皆有相感之道。物之相感，则有亨通之理。君臣能相感，则君臣之道通；上下能相感，则上下之志通；以至父子、夫妇、亲戚、朋友，皆情意相感，则和顺而亨通。事物皆然，故咸有亨之理也”。“天地二气交感而化生万物，圣人至诚以感亿兆之心而天下和平。天下之心所以和平，由圣人感之也。观天地交感化生万物之理，与圣人感人心致和平之道，则天地万物之情可见矣”。“屈则有信，信则有屈，所谓感应也。故日月相推而明生，寒暑相推而岁成，功用由是而成，故曰屈信相感而利生焉。感，动也，有感必有应。凡有动皆为感，感则必有应，所应复为感，感复有应，所以不已也”。在《归妹卦》传中，程颐指出：“一阴一阳之谓道。阴阳交感，男女配合，天地之常理也。归妹，女归于男也，故云天地之大义也”。“天地不交，则万物何从而生？女之归男，乃生生相续之道。男女交而后有生息，有生息而后其终不穷。前者有终，而后者有始，相续不穷，是人之终始也”。“夫阴阳之配合，男女之交媾，理之常也”。

天地男女之交感即阴阳之交感。这种交感是一种互动，阴必动而求阳，阳必动而求阴，独阳不生，孤阴不长，相求则合，相持则睽，唯有阴阳互动，天地交感，才能成其化育之功，生生相续而不穷，这是宇宙动力学的根本原理。泰卦之所以为吉，是因为天地阴阳之气相交，万物得遂其通泰。否卦之所以为凶，是因为天处上，地处下，天地隔绝，不相交通，万物无生成之理。在《姤卦》传中，程颐指出：“阴始生于下，与阳相遇，天地相遇也。阴阳不相相遇，则万物不生。天地相遇，则北育庶类，品物咸章，万物章明也”。“天地不相遇，则万物不生；君臣不相遇，则政治不兴；圣贤不相遇，则道德不亨；事物不相遇，则功用不成。姤之时与义，皆甚大也”。这种由天地阴阳之交感相遇所形成的互动关系，必归本于和顺。和顺就是阴顺阳，阳顺阴，阴阳两大对立势力协调共济，相辅相成，维持一种必要的张力，人而产生互补性的功能。程颐认为，天地之道，万物之理，其本质在于和顺。他说：“刚正而和顺，天之道也。化育之功所以不息者，刚正和顺而已。以此临人，临事，临天下，莫不大亨而得正也”。（《临卦》传）“天地之道，万物之理，唯至顺而已。大人所以先天后而不违者，亦顺乎理而已”。“天地之运，以其顺动，所以日月之度不过差，四时之行不愆忒；圣人以顺动，故经正而民兴于善，刑罚清简而万民服也”。（《豫卦》传）“阴阳始交，则艰屯未能通畅，及其和洽，则成雷雨，满盈于天地之间，生物乃遂，屯有大亨之道也”。（《屯卦》传）“云气蒸而上升于天，必待阴阳和洽，然后成雨。云方上于天，未成雨也，故为须待之义。阴阳之气交感而未成雨泽，犹君子蓄其才德而未施于用也”。（《需卦》传）检阴阳之交感是否通畅和洽达于和顺的标准就是“中”。中者无过无不及。阴阳之始交不及于中，故不能通畅和洽，如果阳刚过头，阴柔太甚，超过了中的尺度，产生了对抗性的局面，其互补性的功能也将化为乌有。比如小过阴强而阳弱，为阴过之卦，大过阳强而阴弱，为阳过之卦，过则必回归于中，阴阳双方都必须以中为尺度自我克制来调整自己的行为，以争取对方的互补。大过卦䷛巽下兑上，四阳聚于中而上下弱，故为栋桡之象。程颐据其卦才解释说：“阳之大过，比阴则合，故二与五皆有生象。九二当大过之初，得中而居柔，与初密比而相与。初既切比于二，二复无



应于上，其相与可知。是刚过之人，而能以中自处，用柔相济者也。过刚则不能有所为，九三是也。得中用柔，则能成大过之功，九二是也”。“夫居大过之时，兴大过之功，立大过之事，非刚柔得中，取于人以自辅，则不能也。既过于刚强，则不能与人同常常之功，尚不能独立，况大过之事乎？以圣人之才，虽小事必取于人，当天下之大任，则可知矣。九三以大过之阳，复以刚自居而不得中，刚过之甚者也。以过甚之刚，是违于中和而拂于众心，安能当大过之任乎？故不胜其任，如栋之桡，倾败其室，是以凶也”。（《大过卦》传）由此看来，中是结合阴阳两大对立势力的一个最佳的尺度，只有中才能中，不中则不和，天地阴阳之交感相遇皆以中为尺度不相悖害而协调并济，谓之中和，故天下之理莫善于和，《易》道贵中和。

程颐认为，“不失中，则不违于正矣”，“得中则正矣”。正是一种正常的秩序，事物各得其所宜，止于其所应处之位，阴居阴位，阳居阳位，合乎阴阳尊卑之义，男女长少之序。他指出：“天地造化，养育万物，各得其宜者，亦正而已矣”。“天地之道，则养育万物，养育万物之道，正而已矣”。（《颐卦》传）这种正常的秩序是由阴阳错杂交感之和諧统一所自然形成，得中则正，正不能尽中，如果没有和谐，也就没有秩序，正只是中的一种表现形式。在《贲卦》传中，程颐着重阐述了这条原理。贲卦䷖离下艮上，下体本乾，柔来文其中而为离；上体本坤，刚往文其上而为艮，故为文饰之象。程颐解释说：“物之合则必有文，文乃饰也。如人之合聚，则有威仪上下，物之合聚，则有次序行列，合则必有文也”。文是由刚柔相杂所形成的一种井然有序的状态，在天谓之天文，在人谓之人文。“天文谓日月星辰之错列，寒暑阴阳之代变”。“人文，人理之伦序。观人文以教化天下，天下成其礼俗，乃圣人用贲之道也”。“质必有文，自然之理。理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文，一不独立，二则为文。非知道者，孰能识之？天文，天之理也；人文，人之道也”。文与质相对，文者井然有序之文采，质者刚柔相杂之本质，文是形式，质是内容。关于二者之间的关系，程颐指出：“物有饰而后能亨，故曰无本不立，无文不行，有实而加饰，则可以亨矣。文饰之道，可增其光采，故能小利于进也”。“贲饰之道，非能增其实也，但加之文采耳”。这是说，形式对内容有一定的促进作用，可以使刚柔相杂之本质完美地表现于外而成其文明之象，但是，形式毕竟是从属于内容，不是事物的根本。贲卦上九：“白贲，无咎”。程颐解释说：“处贲之极，将有华伪失实之咎，故戒以质素则无咎，饰不可过也”。这是认为，形式与内容尚有矛盾的一面，如果文胜于质，文饰过头，秩序性压倒和谐性，事物就将失其本真而向反面转化。明道曾说：“咸恒，体用也。体用无先后”。（《遗书》卷十一）这是以咸为体，以恒为用，体用虽无先后，但体仍重于用。程颐在《易传》中依据明道的这个思想，进一步讨论了和谐与秩序、交感之情与尊卑之序以及中与正之间的关系。他指出：“咸，感也，以说为主；恒，常也，以正为本”。（《咸卦》传）“咸，少男在少女之下，以男下女，是男女交感之义。恒，长男在长女之上，男尊女卑，夫妇居室之常道也。论交感之情，则少为亲切；论尊卑之序，则长当谨正；故兑艮为咸，而震巽为恒也”。（《恒卦》传）阴阳相交为男女交感之义，交感以和谐悦乐为主，以男下女，少男主动地追求少女，就是本于这种和谐悦乐的原则。有了男女之交感，才能结为夫妇，建立男尊女卑的秩序，故咸为体，恒为用，秩序由和谐而生，交感之情是第一性的，尊卑之序是第二性的。恒卦䷟巽下震上，刚居上而柔居下，故所恒宜得其正，失正则非可恒之道。但是，由于秩序从属于和谐，正必须符合于中的原则，重于正，所谓恒久之道，其根本精神在于恒久于中。恒卦九二：“悔亡”。程颐解释说：“在恒之义，居得其正，则常道也。九，阳爻，居阴位，非常理也。处非其常，本当有悔，而九

二以中德而应于五，五复居中，以中而应中，其处与动，皆得中也，是能恒久于中也。能恒久于中，则不失正矣。中重于正，中则正矣，正不必中也。九二以刚中之德而应于中，德之胜也，足以亡其悔矣。人能识重轻之势，则可以言《易》矣”。这是认为，中为体，正为用，中重而正轻，九二以阳居阴，处非其常，但是由于恒久于中，故能不失其正而亡其悔。

中着眼于合同，正着眼于别异，合同是一种亲和性的凝聚力，使单个的个体得以聚集亲辅，结合为一个相互依存的群体，别异是一种分化性的强制力，使群体得以组织成为一个井然有序层次分明的稳定结构，单有合同而无别异则万物失其序，单有别异而无合同则物各独立而不可以自存，此二者紧密相连不可分割，作为一条普遍性的原理，支配着宇宙自然以及人类社会的方方面面。但是，推本而言，合同比别异更为重要，因为合同是一体化过程的基本的动力源，如果不借助于合同而形成群体，所谓群体的秩序结构也就无从谈起了。因此，程颐在《易传》中，通过对卦义的具体分析，反复强调合同的重要性。比如萃卦的卦义为聚集，他在《萃卦》传中指出：“观萃之理，可以见天地万物之情也。天地之化育，万物之生成，凡有者皆聚也。有无穷静终始之理，聚散而已。故观其所以聚，则天地万物之情可见矣”。比卦的卦义为亲辅，他在《比卦》传中指出：“凡生天地之间矣，未有不相亲比而能自存者也。虽刚强之至，未有能独立者也。比之道，由两志相求。两志不相求，则睽矣。君怀抚其下，下亲辅于上，亲戚朋友乡党皆然，故当上下合志以相从。苟无相求之意，则离而凶矣”。噬嗑卦的卦义为中有梗阻，啮之而后合。他在《噬嗑卦》传中指出：“凡天下至于一国一家，至于万事，所以不和合者，皆由有间也，无间则合矣。以至天地之生，万物之成，皆合而后能遂，凡未合者皆有间也。若君臣父子亲戚朋友之间，有离贰怨隙者，盖谗邪间于其间也，除去之则和合矣。故间隔者，天下之大害也。圣人观噬嗑之象，推之于天下万事，皆使去其间隔而合之，则无不和且治矣”。睽卦的卦义为睽乖离异，他在《睽卦》传中指出：“推物理之同，以明睽之时用，乃圣人合睽之道也。见同之为同者，世俗之知也。圣人则明物理之本同，所以能同天下而和合万类也。以天地男女万物明之：天高地下，其体睽也，然阳降阴升，相合而成化育之事则同也；男女异质，睽也，而相求之志则通也；生物万殊，睽也，然而得天地之和，禀阴阳之气，则相类也。物虽异而理本同，故天下之大，群生之众，睽散万殊，而圣人为能同之。处睽之时，合睽之用，其事至大，故云大矣哉”。

关于由别异所形成的层次性的秩序结构，也是自然与社会得以正常运转的一个重要方面，程颐称之为“天下之正理”。在《履卦》传中，他指出：“夫物之聚，则有大小之别，高下之等，美恶之分”。“天而在上，泽而处下，上下之分，尊卑之义，理之当也，礼之本也，常履之道也”。“下顺乎上，阴承乎阳，天下之正理也”。这种层次性的秩序结构也叫做“无妄之道”。在《无妄卦》传中，他指出：“无妄者至诚也，至诚者天之道也。天之化育万物，生生不穷，各正其性命，乃无妄也。人能合无妄之道，则所谓与天地合其德也”。“无妄者，理之正也。更有往，将何之矣？乃入于妄也。往则悖于天理，天道所不祐，可行乎哉”？“雷行于天下，阴阳交和，相薄而成声，于是惊蛰藏，振萌芽，发生万物，其所赋与，洪纤高下，各正其性命，无有差忒，物与无妄也。先王观天下雷行发生赋与之象，而以茂对天时，养育万物，使各得其宜，如天与之无妄也”。天道生万物，各正其性命而无妄，由此而形成了一种自然秩序。王者体天之道，养育人民，使各得其宜，由此而形成了一种社会秩序。无论是自然秩序还是社会秩序，其实质性的内涵就是“各正其性命”。人有人的性命，物亦有物的性命，宇宙之大，万有不齐，上至日月星辰，下至昆虫草木，皆有其存在的价值和应有的位置，各

行于其所当行，止于其所当止，得其所宜，无有差忒，此之谓各正性命。性命乃天所赋与，因而秩序并非人力所能安排，而是事物本身固有的法则。在《艮卦》传中，程颐指出：“夫有物必有则，父止于慈，子止于孝，君止于仁，臣止于敬，万物庶事莫不各有所，得其所则安，失其所则悖。圣人所以能使天下顺治，非能为物作则也，唯止之各于其所而已”。万事各有所，得其所则止而安，由此而自然而然形成一种层次性的秩序结构，也称之为节。在《节卦》传中，程颐指出：“天地有节故能成四时，无节则失序也。圣人立制度以为节，故能不伤财害民”。“泽之容水有限，过则盈溢，是有节，故为节也。君子观节之象，以制立数度。凡物之大小、轻重、高下、文质，皆有数度，所以为节也”。但是，节有“甘节”与“苦节”之分。甘节是一种甘美的制度，和谐的秩序，既适中又合理，在己则安，行天下则悦。苦节则是一种痛苦的制度，违反了中道，片面强调秩序而破坏了整体的和谐，限制得过于严格，令人无法忍受。所以程颐进一步指出：“节贵适中，过则苦矣。节至于苦，岂能常也？不可固守以为常，不可贞也”。“节既苦而贞固守之则凶，盖节之道至于穷极矣”。在《乾卦》传中，程颐把这种秩序与和谐的完美的结合称之为“保合太和”。他指出：“乾道变化，生育万物，洪纤高下，各以其类，各正性命也。天所赋为命，物所受为性。保合太和乃利贞，保谓常存，合谓常和，保合太和，是以利且贞也。天地之道，常久而不已者，保合太和也”。太和即最高的和谐，中和的极至。在这种太和境界中，一方面是万物各得其性命之正，至诚无妄，体现了天地之序；另一方面是刚柔相济，阴阳协调，体现了天地之和。秩序的原则规定了事物的差异性。和谐的原则规定了事物的统一性。差异与统一、秩序与和谐的完美的结合，谓之太和。此太和境界必须加以保合之功，使之常存、常和，始能常久而不已，变易而不穷。如果说太和这个范畴主要是言宇宙之本然，保合太和则是着重于凸显宇宙之应然。宇宙的运行虽然是无心而成化，不为尧存，不为桀亡，但却以保合太和作为基本的价值导向，使和谐与秩序维持一种动态的平衡，把太和境界确立为自己的理想目标。照程颐看来，天地之道即阴阳变易之理，也称之为天理，其所以生生相续，常久而不已，关键在于保合太和，在秩序中维持和谐，在和谐中维持秩序，因而天地之序与天地之和也就构成了天理的实质性的内涵。这个天理作为最高的价值本体，既是宇宙自然的理想，也是人类社会的理想，礼乐制度的建设，政治伦理的运作，莫不受天理的支配，也莫不以此天理为依归。六十四卦，三百八十四爻，其总的精神就是在动态的过程中表现这种天地之序与天地之和的变奏，教导人们随时变易以从道，做到既中且正，向着理想的目标进行不懈的追求。根据程颐对卦序排列和卦爻结构的具体分析，我们可以看出，他是紧紧围绕着这条基本的思想线索进行的。这条线索是他的易学思想的主旨，理学思想的核心，囊括天人，贯通物我，散之在理，则有万殊，统之在道，则无二致，如果仅仅把它归结为一种道德理想主义，或者纯粹思辩的逻辑结构，那就是以偏概全，只知其一，不知其二了。

### （三）外王理想

程颐关于外王的理想本于亲亲与尊贤之义，这和张载的说法是完全一致的。他指出：“昔者圣人‘立人之道曰仁曰义’。孔子曰：‘仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大’。唯能亲亲，故‘老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼’；唯能尊贤，故‘贤者在位，能者在职’。唯仁与义，尽人之道；尽人之道，则谓之圣人。”（《遗书》卷二十五）由于仁与义是人性的本质，一个理想的社会结构应该是人性本质的完美的实现，故亲亲与尊贤不可畸轻畸重，而

必须相辅相成，有机结合，但就落实于政治运作层面而言，则应以尊贤为先。《粹言》卷一记载：“或问：‘《中庸》九经，先尊贤而后亲亲，何也’？子曰：‘道孰先于亲亲？然不能尊贤，则不知亲亲之道。故尧之治，必先克明峻德之人，然后以亲九族。’”。根据这个思想，程颐心目中憧憬的是五帝公天下的禅让制，认为传贤不传子乃是合乎至理的至公之法，三王传子不传贤的家天下之制则是在难得贤者的情况下为了抑制王位争夺而不得已采取的一种权宜之计，虽亦天下之公法，但常为守法者一己之私心所扭曲，并不是一种最理想的制度。他指出：“大抵五帝官天下，故择一人贤于天下者而授之。三王家天下，遂以与子。论其至理，当得天下最贤者一人，加诸众人之上，则是至公之法。后世既难得人而争夺兴，故以与子。与子虽是私，亦天下之公法，但守法者有私心耳”。（《遗书》卷十八）“五帝公天下，故与贤；三王家天下，故与子。论善之尽，则公而与贤，不易之道也。然贤人难得，而争夺兴焉，故与子以定万世，是亦至公之法也”。（《粹言》卷一）三王之法，损益文质，在处理亲亲与尊贤的关系上，体现了随时变易以从道的精神，作为一种既成的历史的定制，是后世必须效法的榜样，所以程颐认为：“为治而不法三代，苟道也。虞舜不可及已，三代之治，其可复必也”。（《粹言》卷一）关于虞帝之治之所以只能仰慕而不可企及，程颐作了详细的解释。他指出：“或问：‘后世有作，虞帝弗可及，何也’？子曰：‘譬之于地，肇开而种之，其资毓于物者，如何其茂也！久则渐磨矣。虞舜当未开之时，及其聪明，如此其盛，宜乎后世莫能及也。胡不观也，有天地之盛衰，有一时之盛衰，有一月之盛衰，有一辰之盛衰，一国有几家，一家有几人，其荣枯休戚未有同者，阴阳消长，气之不齐，理之常也’”。（《粹言》卷二）关于这个问题，程颐也作了类似的解释。他说：“识变知化为难。古今风气不同，故器用亦异宜。是以圣人通其变，使民不倦，各随其时而已矣。后世虽有作者，虞帝为不可及已。盖当是时，风气未开，而虞帝之德又如此，故后世莫可及也。若三代之治，后世决可复。不以三代为治者，终苟道也”。（《遗书》卷十一）程氏兄弟的这个思想，是以《礼记·表记》的成说为依据的。《礼记·表记》指出：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊。其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。其赏罚用爵列，亲而不尊。其民之敝，利而巧，文而不慝，贼而蔽。”“后世虽有作者，虞帝弗可及也已矣。君天下，生无私，死不厚其子，子民如父母，有浚恒之爱，有忠利之教，亲而尊，安而敬，威而爱，富而有礼，惠而能散。其君子尊仁畏义，耻费轻实，忠而不犯，义而顺，文而静，宽而有辨。《甫刑》曰：‘德威惟威，德明惟明’。非虞帝其孰能如此乎！”这是认为，虞帝之德，大公无私，不传子而传贤，仁义并行，迭相主辅，既有浚恒之爱使社会达到高度的和谐，又有忠利之教使社会维持稳定的秩序，有礼而不烦，相亲而不渎，亲亲与尊尊的原则结合得恰到好处而不流于一偏，因而是后世难以企及的最高的外王理想。至于三代之治，则是因时制宜，或质或文，崇质者文不能副，尚文者质不能充，虽然皆本于亲亲与尊尊的原则，着眼于和谐与秩序的结合，但在实际的运作上总不免流于一偏。比如夏代过分地强调亲亲，先赏而后罚，先仁而后义，这就产生亲而不尊、朴而无文的偏向。殷代承夏之敝，矫枉过正，先罚而后赏，先义而后仁，过分地强调尊尊，这就产生了尊而不亲、荡而不静的偏向。周代承殷之敝，反其道而行之，尊礼尚施，过分地强调亲亲，这又和夏代一样，产生了亲而不尊的偏向。依据《表记》的这种论述，程颐提出了“四三王而立制”的外王理想。《粹言》卷一记载：“子曰：‘三代而后，有圣王者作，必四三王而立制矣’。或曰：

‘夫子云三重既备，人事尽矣，而可四乎’？子曰：‘三王之治以宜乎今之世，则四王之道也。若夫建亥为正，则事之悖缪者也。’”程颐认为，三王之法，各是一王之法，后世应结合具体的历史条件有所继承，有所创新，“四三王而立制”，不可照搬硬套，墨守成规，但就三王之法的根本精神而言，则是顺理而行的直道，如忠质文之所尚，子丑寅之所建，目的都是为了合理地处理尊尊与亲亲之间的关系。秦强以亥为正，违背了三王之法的根本精神，专用武力来把持天下，这就成了事之悖缪者的苟道了。

程颐立足于这种外王理想，对秦汉以后的政治持一种严厉批判的态度。《外书》卷十一记载：“或问：‘贞观之治，不几三代之盛乎？’曰：‘《关雎》、《麟趾》之意安在？’”据程颐在《经说·诗解》中的解释，所谓《关雎》、《麟趾》之意，其要点是说天下之治，正家为先，天下之家正，则天下治，《二南》之诗，盖圣人取之以为天下国家之法。用这个标准来衡量唐代的政治，三纲不正，无父子君臣夫妇，其原始于太宗。故其后子弟，皆不可使。玄宗才使肃宗，便篡。肃宗才始永王璘，便反。君不君，臣不臣，故藩镇不宾，权臣跋扈，陵夷有五代之乱。因此，贞观之治既不合尊尊的秩序原则，也破坏了亲亲的和谐精神，虽然表面上看来号为治平，却与理想中的王道相去甚远。关于推行王道必以正家为先、以《二南》为法的思想，程颐依据易学的原理，提到天地阴阳之大义的高度作了哲学的论证。他指出：“《周南》、《召南》如乾坤”。（《遗书》卷六）“家人者，家内之道。父子之亲，夫妇之义，尊卑长幼之序，正伦理，笃恩义，家人之道也。”“尊卑内外之道，正合天地阴阳之大义也。”“父子兄弟夫妇各得其道，则家道正矣。推一家之道，可以及天下，故家正则天下定矣。”（《家人卦》传）就天地阴阳之大义的角度而言，天上地下，阳尊阴卑，由此而形成自然的秩序，天地相遇，阴阳交感，由此而形成自然的和谐，《二南》之诗与《家人》之卦所阐明的正家之道，完美地体现了这两个原则，女正位乎内，男正位乎外，由此而形成人伦的秩序，夫爱其内助，妇爱其刑家，君子淑女，交相爱乐，由此而形成人伦的和谐，因而宇宙自然与社会人伦皆遵循同样的原则，《周南》、《召南》如乾坤，家人之道正合天地阴阳之大义。由于夫妇为人伦之始，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错，故天下之本在国，国之本在家，治天下之道即治家之道，礼义的本质即秩序与和谐两个原则的完美的结合，推一家之道可以及天下。在《家人卦》传中，程颐进一步指出：“夫王者之道，修身以齐家，家正则天下治矣。自古圣王，未有不以恭己正家为本。故有家之道既至，同不忧劳而天下治矣。”但是，就这两个原则的实际的运用而言，常常发生矛盾的情况，相互抵触，因为建立秩序需用尊严，保持和谐需用恩爱，如果过于尊严则有伤恩爱，过于恩爱则有伤尊严，所以必须随时调节，使之宽猛得中，归于正理，既有尊严法度，也有恩爱融洽。家人卦上九：“有孚，威如，终吉。”程颐解释说：“上，卦之终，家道之成也，故极言治家之本。治家之道，非至诚不能也，故必中有孚信，则能常久，而从人自化为善。不由至诚，己且不能常守也，况欲使众人乎？故治家以有孚为本。治家者，在妻孥情爱之间，慈过则无严，恩胜则掩义，故家之患，常在礼法不足而渎慢生也。长失尊严，少忘恭顺，而家不乱者，未之有也，故必有威严则能终吉。保家之终，在有孚、威如二者而已，故于卦终言之。”所谓有孚即亲亲之义，着眼于和谐，威如即尊尊之义，着眼于秩序。程颐认为，治家之道在于亲亲与尊尊二者的结合，治天下之道无非是把这两个原则推而行之于外。三代的政治，夏近古，人多忠诚，故为忠；忠弊，故殷救之以质；质弊，故周救之以文；虽然时尚不同，风格互异，但却始终是顺理而行，遵循这两个原则。至于秦汉以后的政治，由于无《关雎》、《麟趾》之意，

这种外王理想也就完全失落了。

在今后的岁月中，这种外王理想究竟能否通过实际的政治运作使之实现，变为活生生的现实呢？关于这个问题，程颐有时乐观自信，有时又悲观失望。《外书》卷十一记载了两条语录，充分表现了他的这种矛盾心理。其一条说：“三代之后，有志之士，欲复先王之治而不能者，皆由典法不备。故典法尚存，有人举而行之，无难矣。”其另一条却说：“崇宁初，范致虚言：‘程颐以邪说惑行，惑乱众听，尹焞、张繹为之羽翼。’遂下河南府体究。学者往别，因言世故，先生曰：‘三代之治，不可复也。有贤君作，能致小康，则有之。’”程颐认为，实现外王理想必须具备两个条件，第一是典法，第二是圣王。在典法不备的条件下，有志之士欲复先王之治固然不可能，即令典法已备，如果没有一个以王道为心的圣王来主持其事，也不可能复三代之治，至多只能寄希望于某个时期出现一个贤君，来造就一种小康的政治局面。由此可以看出，程颐关于外王的理想，呈现一种层层降格以求的趋势。就他的最高理想而言，并非是三王之治，而是五帝之治，这是一种典型的贤人政治，以天下为公，不传子而传贤，亲亲与尊尊的原则结合得最为完美。但是考虑到时运的转移，气势的盛衰，以及传子而不传贤的家天下之制已成为历史的既成事实，所以只能降格以求，以复三王之治为理想。后来经过无数次的努力，在现实面前处处碰壁，认识到三王之治的理想也难以实现，于是又降格以求，把某种相对合理的小康局面当作理想。虽然如此，在程颐的这几种关于外王理想的不同的表述中，却贯穿着一条共同的思想线索。这就是追求建立一种符合礼乐文化规范的社会结构，能使整个社会既有秩序井然的等级之分，又有和谐融洽，团结合作，做到如同孔子所说的“老者安之，朋友信之，少者怀之”，人人各得其所，各遂其性。程颐作为一个儒家，毕生都在从事这种追求，尽管后来不断地降而求其次，但是对理想的执著却从未动摇，反而促使他的探索更加贴近于现实。

就实际的政治运作而言，程颐依据易学阴阳消长之理，认为关键在于奉行一种宽容的政策，合理地处理君子与小人之间的关系。他指出：“天地之间皆有对，有阳则有阴，有善则有恶。君子小人之气常停，不可都生君子，但六分君子则治，六分小人则乱，七分君子则大治，七分小人则大乱。如是，则尧舜之世不能无小人。盖尧舜之世，只是以礼乐法度驱而之善，尽其道而已。然言比屋可封者，以其有教，虽欲为恶，不能成其恶。虽尧舜之世，然于其家乖戾之气亦生朱、均，在朝则有四凶，久而不去。”（《遗书》卷十五）“圣贤在上，天下未尝无小人也，能使小人不敢肆其恶而已。夫小人之本心，亦未尝不知圣贤之可说也，故四凶立尧朝，必顺而听命。圣人岂不察其终出于恶哉？亦喜其面革畏罪而已。苟诚信其假善，而不知其包藏，则应道也。是以惟尧舜之盛，于此未尝无戒，戒所当戒也。”（《粹言》二）“事事物物各有其所，得其所则安，失其所则悖。圣人所以能使天下顺治，非能为物作则也，惟止之各于其所而已。止之不得其所，则无可止之理。”（《粹言》卷一）“上下一于敬，则天地自位，万物自育，气无不和，四灵何所不至？此圣人修己以安百姓之道也。”（《粹言》卷二）这是认为，从天地阴阳两两相对的角度来看，矛盾是普遍存在的，虽尧舜之世未尝无小人，虽桀纣之世亦未尝无君子，此二者作为对立的两极相互依存，相互消长，共同生活于社会的统一体中，乃古今之常道，天理之本然。如果君子道长，小人道消，善的积极因素居于支配地位，则能合理地处理二者的关系，使事物各得其所，不相悖害，促进社会的和谐融洽，而收其相反相成之功，此之谓治世。反之，如果小人道长，君子道消，恶的消极因素居于支配地位，就会激化社会的冲突意识，破坏社会的和谐融洽，争夺不已，相互悖害，而成为乱世。因此，自

古治乱相承，亦常事。君子多而小人少，则治；小人多而君子少，则乱。尧舜之世，三王之世，小康之世，可以依其君子与小人组成比例之不同而区分为大治、中治与小治，但皆属于治世，符合外王理想。所谓外王理想的政治运作，并不是要造就一种弃绝小人的纯之又纯的君子国，其实质性的内涵在于造就一种崇尚宽容的政治局面，一方面承认小人存在的正当性，同时进行正面的引导驱而之善，使之顺而听命，化消极因素为积极因素，存异以求同。所以程颐指出：“古之圣王所以能化奸恶为善良，绥仇敌为臣子者，由弗之绝也。苟无含弘之道，而与己异者一皆弃绝之，不几于弃天下以仇君子乎？故圣人无弃物，王者重绝人。”（《粹言》卷一）在《易传》中，程颐论述合睽之道时，进一步发挥了这个思想。他指出：“物虽异而理本同，故天下之大，群生之众，睽散万殊，而圣人为能同之。……当睽之时，虽同德者相与，然小人乖异者至众，若弃绝之，不几尽天下以仇君子乎？如此则失含弘之义，致凶咎之道也，又安能化不善而使之合乎？故必见恶人则无咎也。古之圣王所以能化奸凶为善良，革仇敌为臣民者，由弗绝也。”（《睽卦》传）

程颐的这种崇尚宽容、存异求同的政治主张，虽说是本于易理，其实也是对北宋自庆历以来持续不断的激烈党争的深刻总结和沉痛反省。庆历年间，范仲淹倡导改革，因朋党之议而归于失败。熙宁年间，王安石推行新法，贬黜旧党。元佑更化，旧党尽废新法，贬黜新党。绍圣绍述，恢复新法，再黜旧党。在这场长达半个多世纪的以不可调和的冲突意识为主导的激烈的党争中，朝廷所有的政治精英都受到了沉重的打击，两败俱伤，没有一个胜利者，由此而产生的后果就是使任何合理的政治运作都无法进行，社会的危机愈演愈烈，一步一步把国家推向灭亡的边缘。后世史家论及这一段历史，多称北宋之亡，亡于党争，这种看法是符合实际的。程氏兄弟属于新法的反对派，是洛党的领袖，他们与王安石由政见不同发展为相互敌对，是经历了一个过程的。《外书》卷十二记载：“荆公置条例司，用程伯淳为属。一日盛暑，荆公与伯淳对话。公子雱囚首跣足，携妇人冠以出，问荆公曰：‘所言何事？’荆公曰：‘新法数为人沮，与程君议。’雱箕踞以坐，大言曰：‘梟韩琦、富弼之首于市，则新法行矣。’荆公遽曰：‘儿误矣。’伯淳正色曰：‘方与参政论国事，子弟不可预，姑退。’雱不乐去。伯淳自此与荆公不合。”“伯淳先生尝曰：熙宁初，王介甫行新法，并用君子小人。君子正直不合，介甫以为俗学，不通世务，斥去。小人苟容谄佞，介甫以为有才，知变通，适用之。君子如司马君实不拜副枢以去，范尧夫辞修注得罪，张天祺以御史面折介甫被责。介甫性很愎，众人以为不可，则执之愈坚。君子既去，所用小人争为刻薄，故害天下益深。使众君子未与之敌，俟其势久自缓，委曲平章，尚有听从之理，则小人无隙可乘，其害不至如此之甚也。”就当时的具体形势而言，新党与旧党两方面都采取了激化矛盾的错误做法。当新党推行变法之初，人们狃于故习，持有异议，一时难以承受，本是情理之常，此时如能循序渐进，耐心说服，争取旧党人士的共识与支持，并非完全不可能，但是王安石刚愎自用，一意孤行，排斥异己，听不得半点不同的意见，这就不能不激起更大的反弹，人为地树立更多的阻力。旧党方面，论其初衷，也不是顽固保守，一味地反对改革，只是由于过分强调君子与小人的对立，加上不以大局为重，抓住某些枝节问题对新法进行攻击，拒绝与之合作，这也是促成新旧两党水火不容的重要原因。后来程颐回忆这一段经历，痛切地感到自己应该承担一半错误的责任。他说：“新政之改，亦是吾党争之有太过，成就今日之事，涂炭天下，亦须两分其罪可也。”（《遗书》卷二上）

宋代的党争起自庆历，熙宁以后，围绕着王安石的变法，分为新旧两党，旧党又分为洛

党、蜀党、朔党，当时谓之朋党。这些朋党不同于近代工业社会由于利益的多元化而出现的政党，没有严密的组织，没有确定的政纲和党章，甚至没有合法的地位，只不过是官僚政治体制中分化出来的一群持不同政见者的暂时性的聚合。他们之间的斗争孰胜孰负，不是取决于民众的选举，而是取决于集权君主的裁判，君主以为是则胜，以为非则负。一般说来，集权君主大多奉行法家的专制主义思想，服膺韩非的“明君贵独道之容”的哲学，并不希望臣下结成朋党削弱自己的权力，往往采取各种措施来禁绝朋党，在政治斗争中，许多人迎合君主的这种心理，只要称政敌为朋党，即可置之于死地，因而朋党成了一个不祥的罪名。照儒家看来，自三代以来所实行的家天下的君主集权制是不能不接受的，但是在政治的运作上却不赞同法家的专制主义思想。儒家主张“为君难，为臣不易”，强调君臣应该共同以国家的整体利益为重，兢兢业业，协同配合，励精图治，君主不可垄断权力，专制独裁，而应该委贤任能，信任臣下，臣下也不可以权谋私，侵犯君权，而应该尽力辅助，志匡王室。这是一种君臣共治的思想，也可称之为贤人政治的主张。由于儒家一直坚持这种主张，所以常常与集权君主的专制主义思想发生矛盾，而使合理的政治运作陷入混乱。《宋史纪事本末》卷二十九记载：“（庆历）四年夏，帝与执政论及朋党事，范仲淹对曰：方以类聚，物以群分。自古以来，邪正在朝，各为一党，在主上鉴辨之耳。诚使君子相朋为善，其于国家何害？不可禁也。”庆历五年，杜衍、范仲淹、富弼罢。右正言钱明逸希章得象等意，遂论仲淹、弼更张纲纪，纷扰国经，凡所推荐，多挟明党。陈执中复譖衍庇二人。帝不悦，遂并黜之。欧阳修上疏曰：“杜衍、范仲淹、韩琦、富弼，天下皆知其有可用之贤，而不闻其有可罢之罪。自古小人谗害，其识不远，欲广陷良善则指为朋党，欲动摇大臣则诬以专权。盖去一善人而众善人尚在，则未为小人之利；欲尽去之，则善人少过，唯指为朋党，则可尽逐。自古大臣被主知，蒙信任，则难以他事动摇，唯有专权是上之所恶，方可倾之。夫正士在朝，群邪所忌，谋臣不用，敌国之福也。窃为陛下惜之”。但是，仁宗并没有被欧阳修、范仲淹说服，仍然害怕朋党，听信谗言，把一批真正以国家整体利益为重的大臣尽数贬黜，以致刚刚推行的庆历新政半途而废，归于失败。至于熙宁变法之所以失败，原因固然是由于新旧两党因相互冲突而不能达成共识，但是关键却在于作为集权君主的神宗领导无方，决策失误，前后动摇，缺乏一个正确的政治运作的理念。当时君子与小人之辩闹得沸沸扬扬，新党攻击旧党为小人，旧党反唇相讥，攻击新党为小人。究竟何谓君子，何谓小人，如何处理君子与小人的关系，对这些政治生活中的根本问题，神宗本人无明确的认识，只是凭着权力意志或主观的好恶来决断。熙宁三年，程颢上《辞京西提刑奏状》，文后附有小注交代了程颢被贬的原委：“上谓王安石曰‘人情如此纷纷，奈何？’安石曰：‘陈襄、程颢专党吕公著，都无助陛下为治之实。今当邪说纷纷之时，乃用襄知制诰，颢提点刑狱，人称其平正。此辈小人，若附公著，得行其志，则天下之利皆归之。既不得志，又不失陛下奖用，何为肯退听而不为善？’乃以为金书镇宁军节度判官事。”（《文集》卷一）这条材料说明程颢是以小人的罪名被贬的，而神宗认定程颢等人为小人，骨子里是怀着与仁宗同样的猜疑心理，害怕他们会结成朋党，而使自己的大权旁落。后来神宗对王安石的态度由信任转而为厌恶，两次拜相，又两次罢免他的相职，也是出于这种猜疑心理。神宗死后，高太后执政，尽废新法，实行更化。高太后病逝，哲宗亲政，又恢复新法，绍述先帝。国家的大政方针依君主个人意志为转移而反复无常，左右摇摆，新旧两党的君子小人之辩也随之而大起大落。元佑年间，在高太后的支持下，旧常由昔日的小人变成君子受到任用，新党由昔日的君子变成小人受到贬黜。绍圣年间，在哲宗的支持下，斗争形势发生了



根本的扭转，旧党统统由君子变成小人，新党又统统由小人变成君子。政治生活陷入严重的混乱状态，没有方向，没有章法，本应是结为一体的官僚政治体制四分五裂，不仅新旧两党势不两立，进行生死搏斗，旧党内部也是各为党比，互相攻讦，把一场严肃的政见之争扭曲为一场无原则的权力之争。当时虽然有人提出“调停”之说，认为“君子指小人为奸，则小人指君子为党”，劝告掌握最高权力的君主奉行“文景之世网漏吞舟”的宽容政策，择中立之士而用之以平息党争，但是高太后和哲宗为了巩固自己的权力，仍然是采取支持一派、打击一派的做法，唯恐除恶不尽。表面上看来，新旧两党之争恶性发展，以致造成“涂炭天下”的后果，是因为斗争的双方片面地强调冲突，而不知以含洪之道进行整合，存异以求同，应该“两分其罪”，双方都要承担错误的责任，但是，追本溯源，从更深的层次来看，祸根是在于集权君主以天下为一己之私的专制主义的思想。关于这个问题，程颐虽未明说，却是通过他的切身经历有所察觉，并且在《易传》中以委婉的方式陈述了他的看法。程颐曾任“崇政殿说书”，承担把年幼的哲宗培养成一个圣君的要职，为此他满怀希望，兴奋不已，在《再辞免表》中充分表达了这种心情。他说：“得以讲学侍人主，苟能致人主得尧、舜、禹、汤、文、武之道，则天下享唐、虞、夏、商、周之治。儒者逢时，孰过于此？”（《文集》卷六）但是，哲宗根本无意于做什么圣君，只想做一个为所欲为的专制帝王。绍圣初年，哲宗刚一亲政，就在权力意志的支配下，以党论的罪名把他的老师放归田里，接着又送往涪州编管。程颐苦口婆心的教导彻底失败，希望是完全落空了。徽宗即位，程颐重新燃起了一线希望，试图有所作为，但是很快又陷入失望。因为徽宗是一个十足的昏君庸主，尽管耽于淫乐，从不考虑民生的疾苦，国家的安危，却对禁绝朋党十分热心。他听信蔡京的谗言，立元祐党人碑，共开列三百零九人，悉称奸党，其中包括所有的旧党，也包括许多新党人士，为这场长期的党争安排了一个玉石俱焚的下场，也为北宋王朝的国运划上了一个休止符。这是一场时代的悲剧，生活在这个时代，无论是新党或是旧党，是君子或是小人，每个人都逃不脱悲剧的命运。程颐亲眼目睹了这场悲剧的结局，不能不感慨系之，发出了“三代之治不可复也”的哀叹。作为一个儒家，三代之治的外王理想毕竟是程颐终生追求的目标，既无法放弃，也不可动摇，但是面对着如此严酷的现实，君主不以王道为心，恣意妄为，臣僚互为朋党，纷争不已，理想与现实产生了尖锐的矛盾，因而究竟怎样才能克服这种矛盾，把权力结构纳入正轨来恢复三代之治，成了程颐苦苦探索的一个问题。这个问题从实质上来说，就是在肯定家天下的君主集权制的前提下，权力结构究竟应该遵循什么样的准则合理地运作，才能造就一种合乎亲亲与尊贤之义的政治局面。在《易传》中，程颐立足于易学的基本原理，联系北宋党争的时代背景和现实的困境，围绕着这个问题进行了广泛的探索，由此而建构了一个充实丰满而具有批判精神的经世外王之学，表现了强烈的忧患意识和人文情怀。

在北宋五子中，程颐与实际的政治牵连最深，长期置身于斗争漩涡的中心，饱受贬黜流放之苦，积累了丰富的政治实践经验，他的一生经历了仁宗、英宗、神宗、哲宗、徽宗五朝，对现实生活中的集权君主的种种错误行为有着清醒的认识和切身的感受，在《易传》中，他通过易学的爻位说把这种认识和感受转化为一种理论的批判，作了深刻的揭露。从爻位说的角度来看，一卦六爻就是一个权力结构的象征，五为君位，在权力结构中居于支配地位，其位至尊，其他各爻都应服从第五爻的权力，不可侵犯，但是，位必须与德相配，判定权力是否正当合理标准在德而不在位，如果位与德产生了分裂，有君位而无君德，那么这种权力的正当合理性就成了问题，应该依据理想的君德标准来进行衡量，按照其所犯错误的大小，或

者予以严厉的谴责，或者委婉地劝戒。程颐运用这种爻位说，对六十四卦中居于君位的第五爻的行为作了全面的考察，具体地揭露了许多有君位而无君德的情况。这种揭露实际上就是对现实的批判。为了对他的批判精神能有一个切实的了解，下面我们列举一些例证：

屯卦九五：“屯其膏，小贞吉，大贞凶。”程颐解释说：“五居尊得正，而当屯时，若有刚明之贤为之辅，则能济屯矣。以其无臣也，故屯其膏。人君之尊，虽屯难之世，于其名位。非有损也。唯其施为有所不行，德泽有所不下，是屯其膏，人君之屯也。既膏有所不下，是威权不在己也。威权去己，而欲骤正之，求凶之道，鲁昭公、高贵乡公之事是也。故小贞则吉也。小贞谓渐正之也。若盘庚、周宣修德用贤，复先王之政，诸侯复朝，盖以道驯致，为之不暴也。又非恬然不为，若唐之僖、昭也，不为则常屯，以至于亡矣。”

履卦九五：“夬履，贞厉。”程颐解释说：“夬，刚决也。五以阳刚乾体，居至尊之位，任其刚决而行者也。如此，则虽得正，犹危厉也。古之圣人，居天下之尊，明足以照，刚足以决，势足以专，然而未尝不尽天下之议，虽刍蕘之微必取，乃其所以为圣也，履帝位而光明者也。若自任刚明，决行不顾，虽使得正，亦危道也，可固守乎？有刚明之才，苟专自任，犹为危道，况刚明不足者乎？”

同人卦九五：“同人，先号咷而后笑。”程颐解释说：“九五君位，而爻不取人君同人之义者，盖五专以私昵应于二，而失其中正之德。人君当与天下大同，而独私一人，非君道也。又先隔则号咷，后遇则笑，是私昵之情，非大同之体也。二之在下，尚以同于宗为吝，况人君乎？”

豫卦六五：“贞疾，恒不死。”程颐解释说：“六五以阴柔居君位，当豫之时，沉溺于豫，不能自立者也。权之所主，众之所归，皆在于四。四之阳刚得众，非耽惑柔弱之君所能制也，乃柔弱不能自立之君，受制于专权之臣也，居得君位贞也，受制于下有疾苦也。六居尊位，权虽失而位未亡也，故云贞疾恒不死，言贞而有疾，常疾而不死，如汉、魏末世之君也。人君致危亡之道非一，而以豫为多。”

复卦上六象曰：“迷复之凶，反君道也。”程颐解释说：“复则合道，既迷于复，与道相反也，其凶可知。以其国君凶，谓其反君道也。人君居上而治众，当从天下之善，乃迷于复，反君之道也。非止人君，凡人迷于复者，皆反道而凶也。”

坎卦九五象曰：“坎不盈，中未大也。”程颐解释说：“九五刚中之才，而得尊位，当济天下之险难，而坎尚不盈，乃未能平乎险难，是其刚中之道未光大也。险难之时，非君臣协力，其能济乎？五之道未大，以无臣也。人君之道，不能济天下之险难，则为未大，不称其位也”。

咸卦九五：“咸其脢，无悔。”程颐解释说：“九居尊位，当以至诚感天下，而应二比上。若系二而说上，则偏私浅狭，非人君之道，岂能感天下乎？脢，背肉也，与心相背而所不见也。言能背其私心，感非其所见而说者，则得人君感天下之正，而无悔也。”

晋卦六五：“悔亡，失得勿恤。”程颐解释说：“六五，大明之主，不患其不能明照，患其用明之过，至于察察，失委任之道，故戒以失得勿恤也。夫私意偏任不察则有蔽，尽天下之公，岂当复用私察也？”

在一卦六爻所象征的权力结构中，二为臣位，四近五，故为大臣之位。大畜卦六四：“童牛之牯，元吉。”程颐解释说：“大臣之任，上畜止人君之邪心，下畜止天下之恶人。人之恶，止于初则易，既盛而后禁，则扞格而难胜。故上之恶既甚，则虽圣人救之，不能免违拂；下

之恶既甚，则虽圣人治之，不能免刑戮。莫若止之于初，如童牛而加牯，则元吉也。”程颐发挥了孟子的“唯大人为能格君心之非”的思想，认为大臣之任在于“畜止人君之邪心”，对君权进行限制，防止君主滥用权力。程颐清醒地看到，在君主集权的体制下，君主个人的意志关系着国家的治乱安危，如果这种意志不受任何监督而逞其邪恶之心，国家的根基就会随之而动摇，因此，他把格君心之非看作是大臣的最主要的职责。大臣当此重任，必须与德相配，否则，以阴邪小人居高位，不仅不能畜止人君之邪心，反而以柔邪顺从，蛊惑其心，助桀为虐，这就是严重的失职，应该予以谴责。明夷卦六四：“入于左腹，获明夷之心，于出门庭。”程颐解释说：“六四以阴居阴，而在阴柔之体，处近君之位，是阴邪小人居高位，以柔邪顺于君者也。六五，明夷之君位，伤明之主也，四以柔邪顺从之，以固其交。夫小人之事君，未有由显明以道合者也，必以隐僻之道，自结于上。右当用，故用明显之所；左不当用，故为隐僻之所。人之手足，皆以右为用。世谓僻所为僻左，是左者隐僻之所也。四由隐僻之道，深入其君，故云入于左腹。入腹谓其交深也。其交之深，故得其心。凡奸邪之见信于其君，皆由夺其心也。不夺其心，能无悟乎？于出门庭：既信之于心，而后行之于外也。邪臣之事暗君，必先蛊其心，而后能行于外。”

此外，大臣当天下之任，上为君主之所倚，下为万民之所望，如果不胜其任而败坏了国家的大事，尽管其本身并非阴邪小人，也是严重的失职，应该予以谴责。鼎卦九四：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”程颐解释说：“四，大臣之位，任天下之事者也。天下之事，岂一人所能独任？必当求天下之贤智，与之协力。得其人，则天下之治，可不劳而致也；用非其人，则败国家之事，貽天下之患。四下应于初，初，阴柔小人，不可用者也，而四用之，其不胜任而败事，犹鼎之折足也。鼎折足，则倾覆公上之餗，餗，鼎实也。居大臣之位，当天下之任，而所用非人，至于覆败，乃不胜其任，可羞愧之甚也。其形渥，谓赍汗也，其凶可知。《系辞》曰：‘德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。’言不胜其任也。蔽于所私，德薄知小也。”

程颐从爻位说的角度对君主与大臣所进行的这些批判，都是可以在当时的政治生活中找到现实的原型，但也不是一种简单的影射，而是一种理论的超越，企图通过这些批判来弘扬正面的理想。照程颐看来，无论是君主或大臣，都必须遵循中正之道，这是一种普遍适用的制度化的行为准则和价值标准，违反了中正之道必然会犯错误，只有严格遵循才能使权力结构正当合理，发挥君臣共治的功能。他指出：“五与二皆以阳刚居中与正，以中正相遇也。君得刚中之臣，臣遇中正之君，君臣以刚阳遇中正，其道可以大行于天下矣。”（《姤卦》传）“五以刚阳中正居尊位，二复以中正应之，是以中正之道益天下，天下受其福庆也。”（《益卦》传）“五居君位，处中得正，尽比道之善者也。人君比天下之道，当显明其比道而已。如诚意以待物，恕己以及人，发政施仁，使天下蒙其惠泽，是人君亲比天下之道也。如是，天下孰不亲比于上？若乃暴其小仁，违道干誉，欲以求下之比，其道亦狭矣，其能得天下之比乎？”（《比卦》传）“五居君位之尊，由中正之道，能使天下信之，如拘攣之固，乃称其位，人君之道当如是也。”（《中孚卦》传）正是说君以阳刚而居尊位，臣以阴柔而居卑位，君臣各当其位，当位为正，合乎阳尊阴卑的秩序原则。中是说君臣同心，团结合作，合乎刚柔相济、阴阳协调的和谐原则。秩序原则即尊尊之义，和谐原则即亲亲之义，尊尊与亲亲之义即外王理想的基本精神之所在，因而中正之道也就是尊尊与亲亲在政治运作层面上的具体的应用，而为治道之所本。权力结构必须建立在中正之道的基础上，其正当合理性不在于权力本

身的大小，而在于是否符合中正之道的客观准则。

就权力结构的功能性的原理而言，程颐认为，中比正更为重要。他在《震卦》传中指出：“六五虽以阴居阳，不当位为不正，然以柔居刚，又得中，乃有中德者也。不失中，则不违于正矣，所以中为贵也。”临卦六五象曰：“大君之宜，行中之谓也。”程颐解释说：“君臣道合，盖以气类相求。五有中德，故能倚任刚中之贤，得大君之宜，成知临之功，盖由行其中德也。”关于这个道理，程颐结合历史事例从爻位说的角度进行了论证。在《蹇卦》传中，他指出：“自古圣王济天下之蹇，未有不由贤圣之臣为之助者，汤、武得伊、吕是也。中常之君，得刚明之臣而能济大难者则有矣，刘禅之孔明，唐肃宗之郭子仪，德宗之李晟是也。虽贤明之君，苟无其臣，则不能济于难也。故凡六居五、九居二者，则多由助而有功，《蒙》、《泰》之类是也；九居五、六居二，则其功多不足，《屯》、《否》之类是也。盖臣贤于君，则辅君以君所不能；臣不及君，则赞助之而已，故不能成大功也。”程颐的这个思想，实际上是强调在政治运作层面上，相权比君权更为重要，认为君主不可视权力为一己所私有，而应该倚任刚中之贤的大臣，“与之共天位，使之食天禄”，奉行贤人政治的主张，从而使权力结构得以发挥出最大的功能。由于宋代加强君主集权，君权与相权的矛盾十分突出，这种矛盾表现在君主用人的问题上，往往是任之不专，信之不笃，怀疑猜忌，采取种种措施来削弱相权，所以程颐特别赞赏六五与九二的那种权力的分配关系。蒙卦六五：“童蒙吉。”程颐解释说：“五以柔顺居君位，下应于二，以柔中之德，任刚明之才，足以治天下之蒙，故吉也。童，取未发而资于人也。为人君者，苟能至诚任贤以成其功，何异出于已也？”泰卦六五：“帝乙归妹，以祉，元吉。”程颐解释说：“六五以阴柔居君位，下应于九二刚明之贤。五能倚任其贤臣而顺从之，如帝乙之归妹然，降其尊而顺从于阳，则以之受祉，且元吉也。元吉，大吉而尽善者也，谓成治泰之功也。”

由此可以看出，程颐的这种贤人政治的主张是与法家的专制主义思想有着本质区别的。法家片面地强调尊君卑臣的秩序原则，完全排斥君臣同心的和谐之义，认为权力结构的正当合理性在位而不在德，君主掌握支配臣下的绝对权力，君臣之间不是以中正之道作为共同价值准则的道义的结合，而是一种权力的结合，因而利害相反，矛盾对立，“上下一日百战”（《韩非子·扬权》），围绕着权力相互进行不可调和的斗争。为了巩固君主的集权，不使大权旁落，法家主张用法、术、势来对付臣下，来造就一种“明君无为于上，群臣竦惧乎下”的政治局面。其所谓法，是指体现君主个人意志的国家法令，术是指驾驭臣下的权术，势是指君主所掌握的权势，三者交相为用，就可以把整个国家和官僚系统置于君主一人的统治之下。法家的这种专制主义的思想是以他们的一整套历史观、社会观和人性论作为理论基础的。韩非曾说：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”（《韩非子·五蠹》）这是认为人类社会的历史就是一部冲突和斗争的历史。胜利者夺取了权力而居于统治地位，失败者丧失了权力而居于服从地位，因而社会就按照这种权力的统治与服从的关系而结成为一个共同体。由于人性的本质在于好利恶害的自为之心，所以统治者采取严刑峻法的高压手段来进行威慑，使广大的臣民知所畏惧，懂得服从权力必有利、反抗权力必有害的道理，是符合人性的本质的。程颐并不否认人类社会群体实际上存在着冲突和斗争，但却坚持认为，这种冲突和斗争是不合理的，不符合“立人之道曰仁与义”的人性本质，必须奉行贤人政治的主张，以中正之道来调整，使之归于和谐。因此，程颐针对着法家的专制主义的思想以及当时政治生活中的种种混乱现象，为贤人政治的主张进行理论上的论证，提出了一个权力结构应以人心悦服

为本而不应以统治与服从为本的政治理念。

程颐认为，人类社会是建立在相互亲辅的基础之上，而不是像法家所说的那样以“上下一日百战”的冲突和斗争为基础。由于个人不能独立生存，必须组合而为群体，这种组合的过程就是各自出于内在的需要本于诚信而“两志相求”，阴求阳，阳求阴，于是自然而然形成了君民与君臣之间的权力结构。从这个角度来看，权力结构本身并不是目的，它只是维护社会群体生活的一个工具，如果破坏了相互亲辅的基础，整个社会将离心离德，权力结构也会随之而崩溃。在《比卦》传中，程颐集中阐述了这个思想。比卦䷇坤下坎上，水在地上，又众爻皆阴，独五以阳刚居君位，众所亲附，而上亦亲下，故为亲辅之义。程颐解释说：“人之类，必相亲辅，然后能安，故既有众，则必有所比。”“人之不能自保其安宁，方且来求亲比，得所比则能保其安。当其不宁之时，固宜汲汲以求比。”“凡生天地之间者，未有不相亲比而能自存者也。虽刚强之至，未有能独立者也。比之道，由两志相求。两志不相求，则睽矣。君怀抚其下，下亲辅于上，亲戚朋友乡党皆然，故当上下合志以相从。苟无相求之意，则离而凶矣。”“人之生，不能保其安宁，方且来求附比。民不能自保，故戴君以求宁；君不能独立，故保民以为安。不宁而来比者，上下相应也。以圣人之公言之。固至诚求天下之比，以安民也。以后王之私言之，不求下民之附，则危亡至矣。”“夫物相亲比而无间者，莫如水在地上，所以为比也。先王观比之象，以建万国，亲诸侯。建立万国，所以比民也。亲抚诸侯，所以比天下也。”“人相亲比，必有其道，苟非其道，则有悔咎。”“相比之道，以诚信为本。中心不信而亲人，人谁与之？诚信的原则即中正之道，也就是大公无私。比卦九五，处中得正，尽比道之善，称之为“显比”，程颐解释说：“圣人以大公无私治天下，于显比见之矣。非惟人君比天下之道如此，大率人之相比莫不然。以臣于君言之，竭其忠诚，致其才力，乃显其比君之道也，用之与否，在君而已，不可阿谀逢迎，求其比已也。在朋友亦然，修身诚意以待之，亲已与否，在人而已，不可巧言令色，曲从苟合，以求人之比已也。于乡党亲戚，于众人，莫不皆然。”

萃卦的卦义为聚集。程颐解释说：“天下之聚，必得大人以治之。人聚则乱。物聚则争，事聚则紊，非大人治之，则萃所以致争乱也。”“凡物之萃，则有不安度之事，故众聚则有争，物聚则有夺。大率既聚则多故矣，故观萃象而戒也。”这是认为，在社会群体中，相互争夺、紊乱无序是一个不可避免的现象，但是这个现象是不合理的，必须由大人来治理。因而政治的目的就是止乱息争，化冲突为和谐，变无序为有序，使社会群体生活得以正常地进行，这也就是居于尊位的君主所应尽的职责。君主为了履行职责，应该懂得萃道，使自己具备元、永、贞三德。萃卦九五：“萃有位，无咎。匪孚，元永贞，悔亡。”程颐解释说：“九五居天下之尊，萃天下之众而君临之，当正其位，修其德。以阳刚居尊位，称其位矣，为有其位矣，得中正之道，无过咎也。如是而有不信而未归者，则当自反以修其元永贞之德，则无思不服，而悔亡矣。元永贞者，君之德，民所归也，故比天下之道与萃天下之道，皆在此三者……元，首也，长也，为君德首出庶物，君长群生，有尊大之义焉，有主统之义焉，而又恒永贞固，则通于神明，光于四海，无思不服矣。”在一个社会群体中，品类繁多，万有不齐，有善亦有恶，程颐认为，政治的根本任务在于“遏恶扬善。”大有卦象曰：“火在天上，大有，君子以遏恶扬善，顺天休命。”程颐解释说：“火高在天上，照见万物之众多，故为大有。大有，繁庶之义。君子观大有之象，以遏绝众恶，扬明善类，以奉顺天休美之命。万物众多，则有善恶之殊。君子享大有之盛，当代天工，治养庶类。治众之道，在遏恶扬善而已。恶惩善劝，所以

顺天命而安群生也。”关于善恶之分，主要是一个义与利、公与私的问题。程颐并不反对利，认为利是众人所同欲，但是强调公正的原则，如果不损害他人，与众同利，从而使天下皆受其福庆，有助于社会的和谐，这就是善；反之，如果违反公正的原则，私欲膨胀，损人利己，激化了社会的冲突意识，彼此仇恨，争夺不已，这就是恶了。在《益卦》传中，程颐指出：“利者，众人所同欲也。专欲益己，其害大矣。欲之甚，则昏蔽而忘义理；求之极，则侵夺而致仇怨”。“理者天下之至公，利者众人所同欲。苟公其心，不失其正理，则与众同利，无侵于人，人亦欲与之。若切于好利，蔽于自私，求自益以损于人，则人亦与人力争。”根据这个思想，所以程颐认为，“遏恶扬善”的方法，关键在于贯彻公正的原则，“不尚威刑，而修政教”，使广大的人民群众一方面在物质生活上安居乐业，普遍地享有正当的福利，另一方面在精神生活上知廉耻之道，能够自觉地抑制其损害公利的私欲之心。大畜卦六五：“豮豕之牙，吉。”程颐解释说：“六五居君位，止畜天下之邪恶。夫以亿兆之众，发其邪欲之心，人君欲力以制之，虽密法严刑，不能胜也。……君子发豮豕之义，知天下之恶，不可以力制也，则察其机，持其要，塞绝其本源，故不假刑罚严峻而恶自止也。且如止盗，民有欲心，见利则动，苟不知教而迫于饥寒，虽刑杀日施，其能胜亿兆利欲之心乎？圣人则知所以止之之道，不尚威刑，而修政教，使之有农桑之业，知廉耻之道，虽赏之不窃矣。故止恶之道，在知其本，得人要而已。”

涣卦的卦义为离散，与萃卦的聚集之义相反。程颐解释说：“涣，离散也。人之离散，由乎中；人心离，则散矣。治乎散，亦本于中；能收合人心，则散可聚也。”“天下离散之时，王者收拾人心，至于有庙，乃是在其中也。在中谓求得其中，摄其心之谓也。……孟子曰：‘得其民有道，得其心斯得民矣，’享帝立庙，民心所归从也。归人心之道，无大于此，故云至于有庙，拯涣之道极于此也。”关于建立宗庙通过祖先崇拜的祭祀之礼以整合人心的思想，程颐在《萃卦》传中作了详细的论述。他指出：“王者萃聚天下之道，至于有庙，极也。群生至众也，而可一其归仰，人心莫知其乡也，而能致其诚敬；鬼神不可度也，而能致其来格。天下萃合人心，总摄众志之道非一，其至大莫过于宗庙，故王者萃天下之道，至于有庙，则萃道之至也。祭祀之报，本于人心，圣人制礼以成其德耳。”“王者萃人心之道，至于建立宗庙，所以致其孝享之诚也。祭祀，人心之所自尽也，故萃天下之心者，无如孝享。王者萃天下之道，至于有庙，则其极也。”这是认为，在社会群体中，同时存在着离散和聚集两种倾向，为了克服离心离德的倾向使社会凝聚而为一个整体，单纯依靠政治权力的运作是不够的，还必须借助于祖先崇拜的祭祀之礼，为整个社会建立一个共同的精神支持。程颐的这个思想是本于儒家的成说的。曾子曰：“慎终追远，民德归厚矣。”（《论语·学而》）《礼记·檀弓》说：“有虞氏未施信于民而民信之，夏后氏未施敬于民而民敬之，何施而得斯于民也？对曰：墟墓之间，未施哀于民而民哀；社稷宗庙之中，未施敬于民而民敬。殷人作誓而民始畔，周人作会而民始疑。苟无礼义忠信诚悫之心以涖之，虽固结之，民其不解乎？”儒家一贯主张，在祖先的墟墓和宗庙中奉行祭礼所油然而生的一种对祖先的爱戴和钦敬的思想感情，是维持社会的精神支柱。这种思想感情有着深厚的基础，为统治阶级和被统治阶级所共同具有。如果不借助于这种精神的组织力量作为联结社会的纽带，尽管采用种种作誓会盟的方法来消除人民的猜疑反抗心理，也无法做到同心同德，最后必然会因人心涣散而使社会陷入解体。南宋的陆象山站在心学的立场，把《檀弓》的这个说法提炼为著名的诗句：“墟墓兴哀宗庙钦，斯人千古不磨心”。（《鹅湖和教授兄韵》，《陆九渊集》卷二十五）程颐则是站在理学的立场，把建

立宗庙以致其孝享之诚概括为理一而分殊。他在《同人卦》传中指出：“天下之志万殊，理则一也。君子明理，故能通天下之志。圣人视亿兆之心犹一心者，通于理而已。”从哲学的理论形态来看，程颐的理学与陆象山的心学是不相同的，但是他们极端重视这种崇拜祖先的思想感情，看作是整个社会以及权力结构所赖以存在的文化心理的基础，却是相同的，也与历代儒家一贯的主张完全一致。

照儒家看来，天下之本在国，国之本在家，家是社会组织的细胞，也是三代家天下之制的权力结构的基础，国家政权是家族的延伸和放大，按照家族的模型而组建，因而权力结构是社会制度的一个组成部分，必须服务于家族的内在需要，以巩固家族制度为目的，而不能像法家所主张的那样，把权力结构本身当作目的，使之凌驾于社会之上，与人人生活于其中的家族制度形成严重的对立。儒家认为，家族利益与国家利益不是对立而是统一的，国家政权的巩固依赖于家族制度的巩固，如果家族制度削弱了，破坏了，就会造成整个社会涣散游离的局面，从而动摇国家的根基。为了巩固这种家族制度，所以儒家主张全社会都应该奉行祖先崇拜的祭礼，并且要求居于尊位的君主身体力行，作出榜样，进行倡导，认为这是治国之本。《论语·八佾》记载：“或问禘之说。子曰‘不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎’！指其掌”。《礼记·祭统》说：“禘尝之义大矣，治国之本也，不可不知也。明其义者，君也。能其事者，臣也。不明其义，君人不全。不能其事，为臣不全。”禘是王者祭祀祖先的祭礼。儒家认为，其中所蕴含的道理，可以用来治理天下，如果君主不懂得禘尝之祭的重大意义，这是君主的过错，臣下不能辅助君主，是臣下的失职，只有君臣上下共同倡导这种祭礼所蕴含的为全社会所认同的价值原则，才能把国家治理好。其所以如此，是因为这种祭礼致其孝享之诚，完美地体现了尊尊与亲亲的精神，是人性本质的全面的外化，可以直接用来治理国家，整合社会。《礼记·大传》说：“上治祖祢，尊尊也；下治子孙，亲亲也；旁治昆弟，合族以食，序以昭穆，别之以礼义，人道竭矣”。“是故，人道亲亲也。亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐。”在《易传》中，程颐对儒家的这种思想进行了理论的论证，认为“祭祀之极，本于人心”，“故萃天下之心者，无如孝享”，王者倡导祭礼以整合人心，是符合阴阳二气相感相应而和合的易学原理的。他在《咸卦》传中指出：“天地二气交感而化生万物，圣人至诚以感亿兆之心而天下和平。天下之心所以和平，由圣人感之也。”由于家天下的君主集权制是在难得贤者的情况下为了抑制王位争夺而不得已采取的一种权宜之计，虽亦至公之法，但常为守法者一己之私心所扭曲，所以掌握最高权力的君主与臣民相感，存在着一个公私之辨的问题，公是以天下为一家，以中国为一人，奉行整个社会共同的价值标准和行为规范，私是凭着个人的权力意志和主观好恶而为所欲为，不受任何客观准则的约束。因此，程颐进一步指出：“夫以思虑之私心感物，所感狭矣。天下之理一也，途虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。故贞其意，则穷天下无不感通焉，故曰天下何思何虑？用其思虑之私心，岂能无所不感也！”以公心感物，谓之大同。大同者，“视亿兆之心犹一心”，“所同者广，无所偏私。”“能与天下大同，是天下皆同之也。天下皆同，何险阻之不可济？何艰危之不可享？”（《同人卦传》）以私心感物，必然会使人君陷入困境。“人君之困，由上下无与也。”“人君之困，以天下不来也。”这是说，人君的困境在于失去亲辅，众叛亲离，变成了一个十足的孤家寡人。究竟怎样才能摆脱困境，转困为亨呢？程颐指出：“人君在困时，

宜念天下之困，求天下之贤，若祭祀然，致其诚敬，则能致天下之贤，济天下之困矣。”（《困卦》传）这是说，在祭祀之礼中所蕴含的价值原则，既是整合社会的精神支柱，也是政治运作的指导方针，居于尊位的君主必须克服自己的邪欲之心，严格遵循，不得违反，否则就会犯错误而不免于危亡。

就政治运作的层面而言，蕴含于祭礼中的指导方针，实际上就是以正家为本的《关雎》、《麟趾》之意，这也就是三代之治的外王思想的根本精神所在。关于这个思想，先秦的儒家已经作过许多论述。《礼记·哀公问》说：“古之为政，爱人为大。所以治爱人，礼为大。所以治礼，敬为大。……弗爱不亲，弗敬不正。爱与敬，其政之本与！”为政之本的这两个原则都是从家族关系中派生出来的。爱即亲亲，敬即尊尊。把尊尊的原则用于政治层面，就是尊贤。如果只有爱的一面，就会陷入“亲而不尊”的片面性，只有敬的一面，就会陷入“尊而不亲”的片面性，应该把二者结合起来才能全面。但是，这两个方面的作用是不相同的。从目的来说，无论是国家政治还是家族生活，都必须树立君父的独一无二的权威地位，所以应该把敬放在首位。至于维护君父的权威地位的方法，则要反过来，应该把爱放在首位。敬着眼于建立秩序，爱着眼于加强和谐。由于政治的形势千变万化，问题的症结各不相同，所以如何处理此二者的关系，始终是政治运作中的一大难题。程颐在《易传》中，依据易学的变易原理，提出了“随时变易以从道”的思想，反复强调，“知时识势，学《易》之大方也”“时之盛衰，势之强弱，学《易》者所宜深识也”，为解决这个难题从方法的角度作了深入的探讨。因此，程颐有时结合具体的形势着重阐明建立秩序的必要性，有时又着重阐明和谐是维持秩序的根本。比如蛊卦象征乱时，程颐指出：“夫治乱者，苟能使尊卑上下之义正，在下者巽顺，在上者能止齐安定之，事皆止于顺，则何蛊之不治也？”坎卦象征险时，程颐指出：“若夫尊卑之辨，贵贱之分，明等威，异物采，凡所以杜绝陵僭，阻隔上下者，皆体险之用也。”解卦象征天下之难解之时，程颐指出：“夫天下国家，必纪纲法度废乱，而后祸患生。圣人既解其难而安平无事矣，时无所往也，则当修复治道，正纪纲，明法度，进复先代明王之治。”但是，在更多的情况下，程颐立足于中重于正的易学思想，着重阐明和谐的原则比秩序更为根本，并且针对着集权君主违反这个原则的错误行为提出严厉的警告。比如他说：“君万邦，聚大众，非和悦不能使之服从也。”（《豫卦》传）“说而能贞，是以上顺天理，下应人心，说道之至正至善者也。……人君之道，以人心说服为本，故圣人赞其大。”（《兑卦》传）“为上至诚以顺巽于下，下有孚以说从其上，如是，其孚乃能化于邦国也。若人不说从，或违拂事理，岂能化天下乎？”（《中孚卦》传）“孚信者，萃之本也。不独君臣之聚，凡天下之聚，在诚而已。……夫上下之聚，固有不由正道而得者。非理枉道而得君者，自古多矣；非理枉道而得民者，盖亦有焉；如齐之田恒、鲁之季氏是也。然得为大吉乎？得为无咎乎？”（《萃卦》传）“上下之交不以诚，其可以久乎？其可以有为乎？”（《升卦》传）政治运作的这两个指导原则，也就是整个社会政治系统的组织目标，君主行使权力，必须服从这个目标，如果目标没有达到，以致风俗败坏，政治动乱，君主应该反躬自省，引咎自责，不可推卸责任。观卦九五：“观我生，君子无咎。”程颐解释说：“九五居人君之位，时之治乱，俗之美恶，系乎己而已。观己之生，若天下之俗皆君子矣，则是己之所为政化善也，乃无咎矣；若天下之俗未合君子之道，则是己之所为政治未善，不能免于咎也。我生，出于己者。人君欲观己之施为善否，当观于民，民俗善则政化善也。王弼云：观民以察己之道，是也”。程颐援引王弼的说法，强调君主应该自觉地承担责任，通过民风民俗考察自己的行为是否正当，这就建构了一个民本思想的政治理



念，而与法家的那种专制主义的政治思想判然有别。

## 二、朱熹的易学

朱熹是宋代理学大师。他继程颐之后，通过对《周易》经传的解释，阐发了理学派的哲学体系，成为以后几个世纪官方哲学的代表。

朱熹的解易著述，十分丰富。除同蔡氏合编《易学启蒙》外，其影响大的为《周易本义》。《年谱》谓此书成于淳熙四年（公元1177年），《启蒙》成书于十三年（公元1186年）。实际上《本义》于《启蒙》前，并未成书。朱熹与朋友的书信中，屡次提到此书草稿被人窃出刊行，错误很多，不足为据。他说：“某之廖说，本未成书，往时为人窃出印卖，更加错误，殊不可读。”（《别集·答杨伯起》）“廖说”，指《本义》草稿。又说：“旧读此书，尝有私记未定而为人传出摹印，近虽收毁而传布已多，不知曾见之否？其说虽未定，然大概可见。循此求之，庶不为凿空强说也……又尝作启蒙一书，亦已版行，不知曾见之否？”（《别集·答孙季和》）此书大体于晚年定稿。他说：“易传初以未成书，故不敢出。近觉老耄，不能复有所进，颇欲传之于人而私居无人写得，只有一本，不敢远寄。”（《文集·答孙敬甫》）“易传”，即《本义》稿本。据此，今所传《周易本义》本，当出于《启蒙》之后，故其中注《系辞》文“河出图，洛出书”，有“详见启蒙”语。《启蒙》在于解释筮法中的象数，说明《周易》本为卜筮之书。《周易本义》是对《周易》经传所作的注释，其目的亦在于说明易本卜筮之书，但其重点在于解说卦爻辞。其释卦爻辞，去诸家之繁说，注重文义，以简略为其特色。如他所说，“易于六经，最为难读。穿冗太深，附会太巧，恐转失本指。故顷尝为之说，欲以简易通之。然所未通处极多，未有可下手处，只得阙其所不知。”（《文集·答方宾王》）又说：“某之易简略者，当时只是略搭记，兼文义。伊川及诸儒皆已说了，某只就语脉中，略牵过这意思。”（《语类》卷六十七）他注《周易》经文，言简义赅，其不通处，宁可存疑，不穿凿附会，此种解经学风，是一种革新，在易学史上是少见的。《语类》卷六十八到七十七，汇集了朱熹平日讲学时对《周易》经传文的解说，此部分语录，可以说是对《周易本义》一书所作的补充和发挥。朱熹解释《周易》经传的著述，除《本义》和《启蒙》外，还有同其朋友、学生讨论易学问题的来往书信，《文集·杂著》中关易说，《语类》卷六十五到六十七关于《周易》纲领的解说。这些也都是研究朱熹易学的重要资料。朱熹从哲学的角度解释《周易》原理的著述有《太极图说解》和《通书解》。此二书虽是解说周敦颐的著作，但集中体现了他的易学哲学思想，在易学哲学史上占有重要的地位，特别是其《太极图说解》，乃朱熹易学哲学的结晶。此外，《语类》中所载《周子书》、《程子书》、《张子书》和《邵子书》部分，乃朱熹平日讲学时解说北宋五子哲学的语录，其中大部分表现了其易学哲学思想，亦是研究朱熹易学哲学的重要资料。

关于朱熹易学，有一个问题是值得讨论的。有一种观点，认为朱熹易学既非义理学派，亦非象数学派，而是综合象数之学和义理之学，合二者为一。此说的主要依据是，《本义》和《启蒙》中肯定河洛之书，同邵雍的先天易学，杨万里的《易传》相比，具有不同的倾向。此问题，前节中已谈及，其对象数之学有所肯定，仅在于说明《周易》作为卜筮之书，预测吉凶，不能脱离象数；解释《周易》经文的义理，亦不能脱离筮法中的象数。他说：

程氏易传已甚详细。今启蒙所附益者，只是向来卜筮一节耳。若推广旁通则离

不得彼书也。程先生说易，得其理则象数在其中，固是如此。然流以观，却须先见象数的当下落，方说得理不走作。不然，事无证实，则虚理易差也。（《文集·答郑子上》）

此是推重程颐以义理解易的学风，但认为解释《周易》中的卦爻辞，不能脱离其中的象数，否则，所作的义理的解释便容易落空而走样。他评论《程氏易传》说：“易传言理甚备，象数却欠在”（《语类》卷六十七）所谓“象”，指卦象及八卦所取之物象和卦爻辞中所说的物象；所谓“数”，指大衍之数和天地之数。朱熹认为，《程氏易传》由于过于讲说《周易》中的义理，有时脱离象数，不能揭示《周易》一书的本意，此是其不足之处。就这一点说，象数学派解易，有可取之处，不能一概否定。但朱熹并非赞成象数学派的解易学风。他评论说：“易中先儒旧法皆不可废，但互体、五行、纳甲、飞伏之类，未及致思耳。”（《文集·答王伯丰》）此是不赞成汉易和朱震的解易的学风。其评论朱震易学说：“朱震又多用伏卦互体说阴阳，说阳便及阴，说阴便及阳，乾可为坤，坤可为乾，太走作。近来林黄中又撰出一翻筋斗互体，一卦可变作八卦，也是好笑。”（《语类》卷六十七）林栗解易亦主互体说，为朱熹所不取。他认为，此派将《周易》经传中的象数讲过了头，“太拘滞支离，不可究诂”，“皆可以束之高阁而不必问”（《文集·答陆子美》）。就《周易本义》对卦爻辞的解释看，朱熹所依据的体例有四：两体、卦象、卦德和卦变。两体即《彖》传中的爻位说。此四种体例，皆来于《程氏易传》。朱熹特别重视卦德即取义说。他说：“易中取象，不如卦德上命字，较亲切。如蒙险而止，复刚动而顺行，此皆亲切。如山下出泉，地中有雷，恐是后来又就那上面添出，所以易中取象处，亦有难理会者。”（《语类》卷六十六）此是就蒙、复两卦，论取象不如取义亲切。又说：“古人取象，也只是看大意略如此仿佛，不皆端的。”（《语类》卷七十）他认为，圣人取象释义，只是一种大概的说法，用来表示所占事情的吉凶，并无一定的体例，不可强解，否则，便流于穿凿、支离。朱熹有《易象说》一文，见《文集·杂著》。此文对汉易中的象数之学和王弼以来的义理之学，皆有评论，认为“二者皆失之一偏”，但其重点，批评了象数学派的解易学风。其评汉易说：

且以一端论之，乾之为马，坤之为牛，说卦有明文矣。马之为健，牛之为顺，在物有常理矣。至于案文责卦，右屯之有马而无乾，离之有牛而无坤，乾之六龙则或疑于震，坤之牝马则当反为乾，是皆有不可晓者。是以汉儒求之说卦而不得，则遂相与创为互体、变卦、五行、纳甲、飞伏之法，参互以求而幸其偶合。其说虽详，然其不可通者，终不可通；其可通者，又皆傅会穿凿而非有自然之势……故王弼曰：义苟应健，何必乾乃为马？爻苟合顺，何必坤乃为牛？而程子亦曰：理无形也，故假象以显义。此其所以破先儒胶固支离之失，而开后学玩辞玩占之方，则至矣。

此是说，《说卦》以乾为马，坤为牛，虽有所据，合乎常理，但并不能依此解释通《周易》各卦的卦爻象和卦爻辞。如屯卦六二、六四、上六爻辞皆有“乘马班如”句，但屯卦坎上震下，并无乾象，此即“屯之有马而无乾”。又如离卦卦辞说：“畜牝牛，吉。”可是离卦上下皆为离象，并无坤象，此即“离之有牛而无坤”。同样，《说卦》以震为龙，按此说法，乾卦六爻的爻辞讲龙象，此卦当为震卦。坤卦卦辞有“利牝马之贞”，此卦亦当为乾卦。这些都是取象说不能解释的。可是，汉儒坚持取象说，于是又创立了互体、纳甲、飞伏等体例，或者穿凿附会，或者终解释不通。于是王弼提出忘象求义说，程颐提出假象以显义说，破其支

离之病，为后来以义理解易树立了榜样。朱熹认为，王弼和程颐易学是有功于后世的。其不足之处是，“又似直以易之取象，无复有所自来，但如诗之比兴，与孟子之比喻而已”（同上），即只将取象看成是一种比喻，不承认《说卦》中的取象说有其由来和依据。其于《易象说》结尾，论述自己的观点说：

易之取象，固必有所自来，而其为说必已具于大卜之官，顾今不可复考，刚姑阙之。而直据辞中之象以求象中之意，使足以训戒而决吉凶。如王氏，程子与吾本义之云者，其亦可矣，固不必深求其象之所自来，然亦不可直谓假象而遽欲忘之也。

从这段结论中可以看出，他自认为其《周易本义》同王弼和程颐易学属于一派，对取象说不必深究，但也不应学王弼那样走向极端而忘象求义。总之，他对卦爻辞的解释，基本上是继承程颐的学风，注重义理但又不废取象说。其评论《程氏易说》说：

自秦汉以来考象数者，泥于术数而不得其弘通简易之法；谈义理者，沦于空寂而不适乎仁义中正之归。求其因时立教，以承三圣，不同于法而同于道者，则惟伊川先生程氏之书而已。（《文集·书伊川先生易传板本后》）

此段话，即批评了汉易的象数之学，又批评了王弼派的玄学易学，而以程氏易学为正宗。据此，朱熹的易学，对筮法的解释，虽然吸收了河洛图式和邵雍的先天易学，但仍属于义理学派；或者说，站在义理学派的立场，吸收象数学派的某些观点，以补其不足。如其所说：“孔圣传之，是为十翼。遭秦弗烬，及宋而明。邵传羲画，程演周经。象陈数列，言尽理得。”（《文集·易五赞》）此种解易的学风，对其易学哲学有深刻的影响。其易学哲学中的理本论的体系，就是以这种易学为基础而建立起来的。

朱熹的易学及其哲学在宋代易学史和哲学史上都占有重要的地位。他站在义理学派的立场，对北宋以来的易学和哲学的发展作了一次总结。他批判地吸取了各家的观点，以程氏易学为骨干，融会各家的长处，建立起一个庞大的体系。他吸取了欧阳修易说中某些论点，提出易本卜筮之书，企图说明《周易》的本来面貌。他阐发了程颐的假象以显义说，提出易只是个空底物事，进一步将《周易》中的卦爻辞和卦爻象抽象化和逻辑化。他吸收了图书学派的中五太极说和朱震的大衍之数说，以卦爻象为太极之数自身的展开，从而丰富和发展了程颐的体用一源说，在哲学上完成了理本论的体系。他还吸取了邵雍的加一倍法，说明太极自身展开为卦爻象的过程，用来丰富其本体论的体系。他还吸取了张载和朱震易学中的阴阳二气说，以二气变化的法则解释物质世界变化的规律，发展了程颐的阴阳无始说。最后，他以体用一源的本体论观点，解释了周敦颐的太极图说，将汉唐和北宋以来易学哲学中的宇宙生成论的体系，转变为本体论的体系，对儒家哲学的发展作出了自己的贡献。朱熹的易学哲学体系，虽然是唯心主义的，但由于他吸取了各家的观点，其中包括气学派的观点，又具有较多的唯物主义因素，从而对后来哲学的发展起了深刻的影响。

### （一）《周易》经传

关于《周易》经传的形成，自《汉书·艺文志》提出“人更三圣”说后，易学界一直把《周易》经传看成是周孔之道的体现，认为伏羲画卦，周文王作卦爻辞，孔子作传，三圣之业一脉相承，并无差别。因而对《周易》一书的理解，都依传文义解释经文。由于以传解经，将

《周易》一书进一步哲理化,《周易》作为占筮的典籍,其本来的面貌则被湮没了。直到北宋欧阳修提出《系辞》非孔子所作,这种传统的观念才发生动摇。《周易》经传是否形成一个完整的体系,经和传究竟有没有区别,《周易》作为经书之一,有无其特色?围绕这些问题,易学界和经学界展开了热烈的讨论。朱熹仍认为《系辞》为孔子所作,不赞成欧阳修的说法,但对《周易》的理解,却受到欧阳修易说的影响。他说:“启蒙初间,只因看欧阳公集内或问易大衍,遂将来考算得出,以此知诸公文集,虽各自成一家文字,中间自有好处。”(《语类》卷六十七)此是说,其作《启蒙》,以《周易》为卜筮之书,是受了欧阳修易说的影响。又说:“大凡人文字,皆不可忽。欧公文字,寻常往往不以经旨取之。至于说用九用六,自来却未曾有人说得如此。他初非理会象数者,而此论最得之。”(《语类》卷六十八)朱熹以乾坤两卦中用九用六爻辞为占筮的体例,即逢六爻皆为老阳或皆为老阴之卦则以用九或用六爻辞占。他认为此说出于欧阳修易说,以《周易》为占卜之书。他说:“如欧说,盖为卜筮言。所以须着有用九用六。若如伊川说,便无此也得。”(同上)在欧阳修的影响下,他重新研讨了经和传的关系。一方面区别了经和传,提出易本卜筮之书;另一方面,又探讨了《周易》作为占筮典籍的理论思维的内容和形式,提出易只是个空底物事,对《周易》经传的研究做出了超越前人的贡献。

1. 易本卜筮之书 关于《周易》经传的形成,朱熹取四圣说,即伏羲画八卦,周文王演为重卦并作卦辞,周公旦作爻辞,孔子作传,认为四圣皆以《周易》为卜筮之书。他说:

易本卜筮之书,后人以为止于卜筮。至于王弼用老庄解,后人便只以为理,而不以为卜筮,亦非。想当初伏羲画卦之时,只是阳为吉,阴为凶,无文字,某不敢说,窃意如此。后文王见其不可晓,故为之作象辞。或占得爻处不可晓,故周公为之作爻辞。又不可晓,故孔子为之作十翼,皆解当初之意。(《语类》卷六十六)

关于演为六十四卦,朱熹的说法不一。有时认为重卦出于文王,有时认为文王前已有六十四卦,有时又说已不可考,但肯定卦辞为文王所作。关于周公作爻辞,东汉经师已有此说。朱熹所执的理由是,爻辞中讲到文王之事,“不应是文王自说”(《语类》卷六十七),故爻辞为周公所作。朱熹提出的人更四圣说,虽是因袭传统的说法,但他认为四圣作《周易》经传,内容各有不同,而说到底,又都以《周易》为卜筮之书,不赞成王弼以来的易学家以《周易》为义理之书。《周易》所以为卜筮之书,其所依论据是《左传》、《周语》和《周礼》中关于《周易》的解释。他说:“易乃卜筮之书。古者则藏于太史,太卜以占吉凶,亦未有许多说话。”(《语类》卷六十六)朱熹这一论点,可以说是企图恢复《周易》的本来面貌,不仅对当时的义理学派,对象数学派的《周易》观也是一大冲击,在经学史上是值得大书特书的。

《周易》虽为卜筮之书,但他认为经和传是经过三圣或四圣的阐发而形成的,其论《周易》,又各有自己的特点。他说:

易之为书,更历三圣而制作不同。若庖牺氏之象,文王之辞,皆依卜筮以为教,而其法则异。至于孔子之赞,则又一以义理为教而不专于卜筮也。是岂其故相反哉!俗之淳漓既异,故其所以为教为法者不得不异,而道则未尝不同也。(《文集·书伊川先生易传板本后》)

这里所说的“道”,指依卜筮断吉凶而训戒世人。朱熹认为,圣人之道虽同,但由于各时代的社会风俗和人们的精神面貌不同,其教人的方法也因而不同,对《周易》的解释也不得

不异。他实际上，将《周易》经传分为三类：伏羲易，文王周公易和孔子易。关于伏羲易，他说：“古人淳质，初无文义，故画卦爻以开物成务。”（《语类》卷六十六）又说：“盖上古之时，民淳俗朴，风气未开，于天下事全未知识。故圣人立龟以与之卜，作易以与之筮，使之趋利避害，以成天下之事，故曰开物成务。”（同上）此是说，上古之民，知识未开，遇事不知如何处理，于是伏羲画卦作易，以筮法教民，占得吉便去做，占得凶便不去做，此即《系辞》所说“夫易开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”此是从教民趋利避害的观点，解释占筮的起源。关于文王、周公易，他说：“自伏羲而上，但有此六画，而未有文字可传。到得文王、周公乃系之以辞，故曰圣人观卦象系辞焉而明吉凶。……文王观卦体之象而为之彖辞，周公视卦爻之变而为之爻辞，而吉凶之象益著矣。”（《语类》六十七）此是说，文正、周公之易始有文字，即作卦爻辞，说明伏羲所画卦象的吉凶之义。朱熹认为，文王之易虽有文字，但也是为了占筮而设，尚未讲出深远的道理。如卦爻辞中的“利涉大川”、“利有攸往”等辞句，朱熹认为此是告戒人们“利于行舟”、“利于启行”，并无其它意义。因为卦爻辞中所讲的事情，大都是古人所占之事。他说：“易中言帝乙归妹，箕子明夷，高宗伐鬼方之类，疑皆当时帝乙、高宗、箕子曾占得比爻，故后人因而记之，而圣人以入爻也。”（《语类》卷六十六）又说：“古人凡事必占。如田获三禽，则田猎之事，亦占也。”（同上）因为是古人占卜之事，有的现已考查不清，不能强加解释。他说：“其中言语，亦煞有不可晓者，然亦无用尽晓。盖当时事与人语言，自有与今日不同者。然其中有那事今尚存，语言有与今不异者，则尚可晓尔。如利用侵伐，是事存而词可晓者。只如比卦初六，有孚，比之无咎。有孚，盈缶，终来有他吉之类，便不可晓。”（《语类》卷六十七）朱熹此论，即以卦爻辞为占筮之辞，不以其为讲哲理的文字，这在易学史上可谓发前人之所未发。在他看来，直到孔子作《彖》、《象》、《文言》、《系辞》等传，方讲出一番道理。他说：“文王重卦作彖辞，周公作爻辞，亦只是为占筮设。到孔子方始说从义理上去。”（《在》卷六十六）关于孔子易，他说：

盖易本卜筮之书。故先王设官掌于太卜而不列于学校，学校所设诗书礼乐而已。

至孔子乃于其中推出所以设卦观象系辞之旨，而因以识夫吉凶进退存亡之道。（《文集·答黎季忱》）

他以孔子易即十翼为讲义理的著作，认为《易传》的特点是从卦爻象和卦爻辞中讲出一番哲理来，不同于文王易。其所说的“道理”，主要指阴阳消长盈虚之理。如其所说：“文王周公之词皆是为卜筮。后来孔子见得有是书，必有是理。故因那阴阳消长盈虚说出个进退存亡之道理来。”（《语类》卷六十七）在朱熹看来，伏羲所画之卦，文王周公所系之辞，虽涵有阴阳消长之理，但都未说出来，到孔子解易，方将此理讲出来，成为人们所遵循的进退存亡的法则。总之，朱熹认为，《周易》从经到传是一发展的过程，即由占筮吉凶到讲说哲理的过程。他举例说，伏羲氏画八卦，乾卦之象为☰，坤卦之象为☷，人们筮得乾坤卦或坤卦象，便依此象以断吉凶。到了文王则于乾卦象下添入“元亨利贞”，于坤卦象下添入“元亨利牝马之贞”卦辞。但文王、周公所作的卦爻辞，“早已不是伏羲之意，已是文王、周公自说他一般道理了，然犹是就占处说。如卜得乾卦则大亨而利于正耳。”（《语类》卷六十六）。是说，文王所系之乾卦卦辞“元亨利贞”，本是占筮之辞，表明所占之事吉利，比伏羲易有象而无文进了一步。此占辞的意义是“大亨而利于正”，即于“元亨”处断句，意味非常通顺，有利于正事，亦无高深的道理。此即“犹是就占处说”。可是，到了孔子解易则不同了。他说：“及孔

子系易，作彖、象、文言，则以元亨利贞为乾之四德，又非文王之易矣。到得孔子，尽是说道理。”（同上）他认为，将筮辞“元亨，利贞”，解释为“元、亨、利、贞”四德，出于孔子易，即以“物生为元，长为亨，成而未全为利，成熟为贞”（《语类》卷六十八）；就人道说，以其为仁义礼智。朱熹对四德的解释，本于孔疏和程氏《易传》。但孔疏和程氏易，皆以四德解释乾卦辞“元亨利贞”。而朱熹则以四德解说《彖》传和《文言》，表示孔子易与文王易有所不同。在朱熹看来，四德说，是通过筮辞讲出一番哲理。他说：“夫子读易，与常人不同。是他胸中洞见阴阳刚柔吉凶消长进退存亡之理。其赞易，即就胸中写出这道理。”（《语类》卷六十六）朱熹此说，区别了经和传，不赞成以四德说解释经文“元亨利贞”。他以“元”为“大”，不以“元”为“始”，主张“元亨”连读，这种训诂，在经学史上是一个突破，对近人解释卦辞“元亨利贞”起了一定影响。

由于朱熹将《周易》经传看成是一个发展的过程，强调读《周易》时，应将经和传分别看，“必欲牵合作一意看不得”（《语类》卷六十六），不能将孔子易当成文王易，也不能将文王易当成伏羲易去理解。他说：“今人读易，当分为三筹。伏羲自是伏羲之易，文王自是文王之易，孔子自是孔子之易。”（同上）因此，他不赞成以传文义解释经文。他说：

读易之法。窃疑卦爻之词，本为卜筮者断吉凶而以训戒。至彖象文言之作，始因其吉凶训戒之意而推说其义理以明之。后人但见孔子所说义理，而不复推本文王周公之本意，因鄙卜筮为不足言。而其所以言易者遂远于日用之实，类皆牵合委曲，偏主一事而言，无复包该贯曲畅旁通之妙。（《文集·答吕伯恭》）

此是说，以孔子易所讲的义理，去了解卦爻辞，讳言易本为占筮作，其结果是牵合附会，失去经文的本意。他说：“今未晓得圣人作易之本意，便先要说道理，纵饶说得好，只是与易元不相干。”（《语类》卷六十六）其所说的“易之本意”，即指易本卜筮之书。他举例说：“如楚辞，以神为君，祀之者为臣，以见其敬奉不可忘之义。固是说君臣，但假托神事而说。今也须与他说事神，然后及他事君之意。”（同上）是说，读《周易》经文，如读《楚辞》一样，其说事神事，虽寓有事君之意，但不能将事神文义解为事君。据此，他评论程氏易说：“伊川见得个大道理，却将往来合他这道理，不是解易。”（《语类》卷六十七）是说，程氏以义理解释经文，往往脱离筮法，不合《周易》之本义。例如，关于乾坤两卦用九和用六爻辞，程氏易因受王弼注的影响，取《象》和《文言》意，以“天德”解释用九，认为“以刚为天下先，凶之道也”，所以“观诸阳之义，无为首，则吉也。”朱熹因受欧阳修的影响，认为乾卦用九爻辞乃占筮之词，所谓“凡占用九用六者，用共变爻占也。此揲蓍之法。遇乾而六爻皆变，则为阴，故有群龙无首之象，即坤利牝马之贞也。”（《语类》卷六十八）是说筮得六爻皆为老阳，其之卦为坤象，则以此条爻辞占，意味着刚而能柔则吉。可是，程氏脱离筮法，以义理解之。他批评说：“凡说文字，须有情理方是。用九当如欧公说，方有情理。某解易所以不敢同伊川，便是有这般处。”（同上）所谓“情理”，指易本卜筮之书。又如，无妄卦义，程氏易因受王弼注影响，以“至诚”解释“无妄”，以六二爻辞“不耕获，不菑畲”为“不耕而获，不菑而畲”，进而以人欲为妄，以顺天理为无妄，认为顺天理者则“利有攸入”。而朱熹则取《史记·春申列传》中义，以无妄为“无望”，所谓“无妄是个不指望偶然底卦”，“无妄之灾，言无故而有灾。”（《语类》卷七十一）因而其解六二爻辞为“不耕不获，不菑不畲”，意谓“虽事事都不动作，亦自利有攸往。”（同上）据此，他又批评程氏易说：“人之卜

筮，如决杯 玦，如此则吉，如此则凶。怀 玦又何尝有许多道理。如程子之说，说得道理尽好，尽开阔，只是不如此，未有许多道理。”（同上）“易之六爻只是占吉凶之词，至彖象方说义理。”（同上）他认为程氏对无妄卦义的解释，同样是以传解经，兴事乎卦爻辞的本义。可以看出，他区别文王易和孔子易，其目的在于探讨《周易》一书的本来面貌。不仅如此，朱熹还认为，即使孔子易以义理为主，但其解易亦非完全脱离筮法，不顾占筮之用。他说：

到得孔子，尽是说道理。然犹就卜筮上发出许多道理，欲人晓得所以凶，所以吉。卦爻好则吉，卦爻不好则凶。若卦爻大好而已德相当，则吉。卦爻虽吉，而已德不足以胜之，则虽吉亦凶。卦爻虽凶，而已德足以胜之，则虽凶犹吉。反复都就占筮上发明晦人底道理。（《语类》卷六十六）

此是说，《彖》、《象》、《文言》等传，虽讲出一番义理，也是依据占筮之词，讲海人之道。朱熹此论，不仅针对义理学派的解易学风，同样适用于象数学派。在他看来，象数学派以互体、纳甲、五行等解释卦爻辞，同样是于卜筮之外增添道理。他说：“据某看得来，圣人作易专为卜筮，后来儒者讳道是卜筮之书，全不要惹他卜筮之意，所以费力。”（《语类》卷六十七）为了摆脱后儒解易的影响，说明易本卜筮之书，朱熹重新注解《周易》经传，并定名为“本义”。他评论其书说：“据某解一部易，只是作卜筮之书。今人说得来太精了，更入粗不得。如某之说虽粗，然却入得精，精义皆在其中。”（《语类》卷六十六）此是说，他力图从占筮的角度注释卦爻象和卦爻辞，对旧注删繁就简，所谓“以粗疏为当”，以解文义为主，不增添义理，如此解易，方不失易之本意，此即“精义皆在其中”。其《周易本义》正是体现了这种学风。《本义》同孔疏和程氏易相比，文义简略，对卦爻辞的解释，着眼于占筮之事和吉凶之由，具有较为朴实的风格，可以说是对旧注的一种改造。由于他立足于卜筮解释经文，其对字义的注解，亦能超越前人的巢臼，作出新的贡献。如大有卦九三爻辞“公用亨于天子”，随卦上六爻辞“王用亨于西山”，孔疏和程氏皆训“亨为通”。而朱熹于《本义》中则训“亨”为“享”。他说：“古者亨通之享，享献之享，烹饪之烹，皆作亨字”（《周易本义·大有》），断定大有和随卦爻辞所说的“亨”皆为享献之意，以“用亨于西山”为祭祀山川之筮词。朱熹此解为后来的易学家所公认。近人解易，以乾卦卦辞“元亨利贞”中的“元亨”，为“大亨”，以其为古人举行重大祭祀典礼时所占之词，当是受了朱熹注的启发。不仅如此，朱熹对传文的解释，也着眼于筮法。其论《系辞》说：“须要就卦中一一见得许多道理，然后可读系辞也。”（《语类》卷七十五）又说：“系辞自大衍数以下，皆是说卜筮事。若不晓得他尽是说爻变中道理，则如所谓动静不居，周流六虚之类，有何凭著。今人说易，所以不将卜筮为主者，只是嫌怕小却这道理，故凭虚失实，茫昧臆度而已。”（同上）此是说，读《系辞》文不能脱离卦爻象和卦爻辞，不能脱离卜筮之事，否则便流于空论。因此其于《本义》中注《系辞》文，也是以说卜筮事为主。如《系辞》第一章“天尊地卑，乾坤定矣”几句，韩康伯注则从世界观的角度加以解释，不谈筮法问题。而朱注则以“乾坤”为纯阴纯阳之卦名，“贵贱”为卦爻上下之位，“刚柔”为卦爻阴阳之称，“吉凶”为卦爻占决之辞，“变化”为著策卦爻阴变为阳，阳变为阴。认为这几句的上半句是讲天地万物之理，而下半句则是讲筮法。又如“易有太极，是生两仪”一章，诸家大都从世界观的角度立论，而朱熹于《本义》中则解释为画卦或揲蓍的程序，讲筮法而不谈世界观的问题。又如其于《本义》中注“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：“卦爻阴阳皆形而下者，其理则道也”，认为此处说的形而上和形而下是就卦爻

象及变化之理说的。关于“化而裁之谓之变，推而行之谓之通”，朱熹认为亦是就卦爻说的。他说：“阴阳两爻，自此之彼，自彼之此，若不截断，则岂有定体。通是通其变，将已裁定者而推行之，即是通。”（《语类》卷七十五）总之，认为此节讲道和器，变和化，都是指筮法中的问题，不是泛言天人之道。由此，他认为，读易之法，还应将后人解易同孔子易区分开来。他说：“孔子之易，非文王之易；文王之易，非伏羲之易；伊川易传又自是程氏之易也。”（《语类》卷六十七）又说：“须是将伏羲画底卦做一样看……孔子说的做一样看，王辅嗣、伊川说底各做一样看。”（同上）以上这些，也是对传统注解的一大突破。

朱熹关于《周易》经传的论述，在易学史上有其重要的意义。从汉朝以来，无论是义理学派还是象数学派，其解易都是经传不分，以传解经，并且将经文部分逐渐哲理化。到宋代易学家将《周易》视为讲哲理的教科书，特别是程氏《易传》，由于突出以义理解易，使《周易》丧失了其本来面貌。而朱熹则从历史的和发展的观点，研究《周易》经传，以经为占筮的典籍，以传为后来讲义理或哲理的著述，认为二者既有联系，又有区别，不能脱离筮法解释《周易》，这在当时是非常大胆的言论，如他自己所表明的，“与先儒之说皆不同”（《语类》卷六十六），可以说是对传统观念的一种突破。值得注意的是，朱熹还以这种观点研究了易学的历史。认为从汉易京房到程氏易学，各成一家之言，其解易并非就是《周易》经传之本义，但如其说出一番道理，亦应肯定，不应抛弃。如张载于其《易说》中，解《系辞》文“天地之道，贞观者也”，训贞为正，为本，意谓“天地之道，不眩惑者始能观之。”朱熹则训“贞”为“常”，认为张载说，虽不合传文本义，但其说有其意义，不应以其为非。他说：

此虽非经意，然其说自好，便是行得他底说，有甚不可。大凡看人解经，虽一时有与经意稍远，然其说底自是一说，自有用处，不可废也。不特后人，古来已如此。如元亨利贞，文王重卦，只是大亨利于守正而已，到夫子却自解分作四德看。文王卦辞当看文王意思，到孔子文言，当看孔子意思，岂可以一说为是，一说为非。（《语类》卷七十六）

此种观点，不仅区别了经和传，而且区别了《易传》和易学，并且肯定了诸家易学的历史地位。总之，他站在哲学史家的立场，强调还《周易》一书的本来面貌，但不因此否认《易传》和历代易学解易的价值，这是朱熹研究《周易》经传的一大贡献。当然，其论《周易》经传，也有其局限性。如为了说明筮法和卦画的起源，他肯定了图书学派的河洛图式和邵雍的先天图式为伏羲时代的产物，从而遭到明末清初易学家的责难。其对卦爻辞字义的解释，也未摆脱传统旧注的影响，仍认为卦爻辞同卦爻象存在着逻辑的联系，并以《彖》、《象》和程氏易提出的体例解释其间的联系。这些问题的解决，是后来的易学家，特别是近代易学的任务。

朱熹关于《周易》经传的论述，还有另一方面的内容，即认为经和传以及程氏易学还存在着共同点。在他看来，伏羲所以如此画卦，文王、周公所以如此系辞，孔子那样解释和阐发，因为其中存在着共同点。他解释周子《通书》中语“圣人之蕴，因卦以发”说：“方其初画也，未有乾四德意思。到孔子始推出来。然文王、孔子虽能推出意思而其道理亦不出伏羲始画之中，故谓之蕴。”（《语类》卷九十四）朱熹称此共同点为“四圣一心”。（《文集·易五赞》）关于伏羲画卦，他说：“伏羲作易，只画八卦如此，也何尝明说阴阳刚柔吉凶之理，然其中则具此道理。”（《语类》卷六十六）是说，伏羲所画之卦象，虽无文字解说，但其中存



在着阴阳吉凶之理，即阳为吉，阴为凶。至文王、周公系之以辞，又以文字和所占之事来表达阴阳吉凶之理。他说：“如人占得这爻，便要人知得这爻之象是吉是凶。吉便为之，凶便不为。然如此，理却自在其中矣。”（同上）是说，卦爻辞中说的事象，其中含有阴阳吉凶之理。如剥卦上九爻辞说“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”此爻辞所说之事象，含有“五阴在下，来剥一阳”，即阴阳消长吉凶之理。不过，文王、周公易未将此阴阳消长之理说出而已。到孔子作传，方将此阴阳吉凶之理说出来，此即他所说“孔子恐义理一向没卜筮中，故明其义”。（同上）他赞扬孔子说：“大哉孔子，晚好是书。韦编既绝，八索以祛。乃作彖象，十翼之篇。专用义理，发挥经言。”（《文集·易五赞》）由此，他认为易学家的任务还在于将筮法和卦爻辞中的阴阳吉凶之理揭示出来，继承孔子易的精神，领会其中的义理。这样，他又回到了义理学派和程氏易学的路线。他评论程氏易说：“易传义理精，字数足，无一毫欠阙。他人着工夫补缀，亦安得如此自然。只是与本义不相合。”（《语类》卷六十七）是说，程氏解易，虽不合《周易》之本义，但其说义理十分精微，无可非议。又说：“易传明白无难看。但伊川以天下许多道理，散入六十四卦中，若作易看，即无意味。唯将来作事看，即句句字字有用处。”（同上）是说，程氏易所讲六十四卦中之义理，虽不合《周易》经文本义，但其揭示出来的义理，却句句有用处。他还说：“易传须先读他书，理会得义理了，方有个入路，见其精密处。盖其所言义理极妙，初学者未便使着，不识其味，都无启发。如遗书之类，人看着却有启发处。非是易传不好，是不合使未当看者看。须是已知义理者，得此便可磨砢入细。此书于学者非是启蒙工夫，乃磨砢工夫。”（同上）是说，《程氏易传》乃讲义理之书，不是学易的启蒙之书，必先读其它讲义理的书，如《中庸》、《孟子》等，对义理有所认识，方能领会此书之精神，提高自己的境界。这样，朱熹又对程氏易学作了肯定，以其书为学者所必读，如其所说：“后之君子诚能日取其一卦若一爻者熟复而深玩之……则于吉凶消长之理，进退存亡之道，将无所求而不得。迹之事父，运之事君，亦无处而不当矣。”（《文集·书伊川先生易传板本后》）此是以《程氏易传》为阐发阴阳消长吉凶之理的重要著作。所以其在《周易本义》中又多处取程氏说，或加以发挥，或加以删节。并以继承程氏易学的事业为己任。他说：“在昔程氏，继周绍孔，奥旨宏纲，星陈极拱。惟斯未启。以俟后人。小子狂简，敢述而申之。”（《文集·易五赞》）可以看出，朱熹虽以《周易》为卜筮之书，并不反对研讨其中的义理，而且主张精研其哲理。他说：

盖易不比诗书，它是说尽天下后世无穷无尽底事理。只一两字，便是一个道理。

又人须是经历天下许多事变，读易方知各有一理，精审端正。今既未尽经历，非是此心大段虚明宁静，如何见得？此不可不自勉也。（《语类》卷六十七）

此是说，研究《周易》中的义理，不仅要读有关讲义理的书，还要有丰富的人生经历，对其中包含的事理，方能领会得深刻。朱熹本人正是依据这种观点，通过对《周易》经传的解释，建立起自己的哲学体系。

总起来说，“易本卜筮之书”这一论断，有两层涵义：其一，不赞成以义理注解卦爻辞的文义和名物，要求从卜筮的角度，注明其原意；其二，认为此卜筮之书存在着天下事物之理，需要后人揭示和阐发。朱熹认为，这两层涵义并不矛盾。这种对待《周易》的态度，表明朱熹既是一个历史学家，又是一个哲学家，从而使他对《周易》经传的研究超过了前人的贡献。

2. 易只是个空底物事 《周易》既然是卜筮之书，卜爻辞所讲的又是有关吉凶之事，人们又如何从其中揭示出其包含的义理呢？这是需要进一步回答的问题。关于此问题，程颐曾说：“不要拘一，若执一事，则三百八十四爻，只作得三百八十四件事，便休也。”（《遗书》卷十九）是说，卦爻辞所讲的具体的事，不应只看成一件事，如果只看成是某一件事，《周易》便不能穷尽一切事物的变化了。朱熹将程氏的这一观点，加以发展，提出“易只是个空底物事”的说法。他论《周易》同其它经书的区别说：

其它经，先因其事，方有其文。如书言尧舜汤伊尹武王周公之事，因有许多事，方说道这里。若无这事，亦不说到此。若易只则是个空底物事。未有是事，预先说是理，故包括尽许多道理。看人做甚事，皆撞着他。（《语类》卷六十六）

此是说，《诗》、《书》、《春秋》等经书中所说的其人其事，都是实有其事，一件事便是一件事，有其事，方有其文，言说其理。可是，《周易》卦爻辞，所讲的具体的事，是借事显理，即借此事说未来之事，显示那一类事件的义理，此即“未有是事，预先说是理”。因为其所说的事件不是专指某人某事说的，所以说“易只是个空底物事”。因为《易》是空底物事，所以包括许多事理。其所谓“空底物事”，即以其为空架子，可以套入许多具体的事物，又称其为“只是空说个道理”（《语类》卷六十七）他说：“易自是不惹著事，只悬空说一种道理，不似它书，便各著事上说。”（同上）“空说个道理”，又称为“假借虚设之辞”（同上）。他说：“须知得他是假托说，是包含说。假托谓不惹着那事，包含是说个影象在那里，无所不包。”（同上）因为卦爻辞所讲的事件，都是假托之辞，如同事物的影子一样，所以能包含那一类的事物。他举例说：“易如一个镜相似，看甚物来，都能照得。如所谓潜龙，只是有个潜龙之象。自天子至庶人，看甚人来都使得。”（同上）又说：“易说一个物，非真是一个物。如说龙，非真龙。若他书，则真是事实。孝弟便是孝弟，仁便是仁。”（同上）朱熹认为，正因为卦爻辞所讲的事是假借虚设，所以《周易》作为占筮的典籍能推断未来一切事变，充分发挥其作用。他说：

盖文王虽是有定象，有定辞，皆是虚说。此个地头，合是如此处置，初不粘着物上。故一卦一爻，足以包无穷之事，不可只以一事指定说。他里面也有指一事说处，如利建侯，利用祭祀之类。其他皆不是指一事说。此所以见易之为用，无所不該，无所不遍，但看人如何用之耳。（《语类》卷六十七）

“不粘着物上”，是说，卦爻象和卦爻辞，其所指不限于某一件事。而是那一类事物的套子，即假托某件事来表达该类事物的阴阳吉凶之理。此即“一卦一爻，足以包无穷之事”，所以有求必应，其应如响。他认为，如此看待卦爻辞，方将《周易》讲“活”；执著于一爻止于一事，则成为“死法”，便不能通天下之志了。如关于乾卦各爻辞的解释，象数学派以其为讲真龙或天象，王弼注以其为说君德，程氏《易传》以其为讲大舜之事，张载《易说》以其为讲孔子修德之事。如此限定，乾卦爻辞则不适用于一般人，成为死法。朱熹评论说：“太祖一日问王昭素曰：九五飞龙在天，利见大人，常人何可占得此卦？昭素曰：何害？若臣等占得，则陛下是飞龙在天，臣等利见大人，是利见陛下也。此说最好。”（《语类》卷六十八）朱熹认为，北宋初易学家王昭素答宋太祖问，不以九五爻辞为讲君德，当臣子的占得此爻，也有其用处，即将此条爻辞讲活了，故称赞其“说得最好”。朱熹的学生领会说：“如此看来，易多是假借虚设，故用无穷，人人皆用得也。”（同上）朱熹进而评论程氏易说：

六爻不必限定是说人君。且如潜龙勿用，若是庶人得之，自当不用；人君得之，当退避。见龙在田，若是众人得，亦可用事。利见大人，如今人所谓宜见贵人之类。易不是限定底物。伊川亦自说一爻当一事，则三百八十四爻只当三百八十四事。说得自好。不知如何到他解，却恁地说。（《语类》卷六十七）

是说，乾卦爻辞可以适用任何人之占，不限于人君。程颐曾说过，三百八十四爻不能只看成是三百八十四件事，可是其解乾卦爻辞，却违背自己的论点。所以他又批评说：“易本是卜筮之书。卦辞爻辞无所不包，看人如何用。程先生只说得一理。”（同上）“说得一理”，谓只适用于一件事。如其释乾卦爻辞，但为说大舜之事。朱熹认为，“此非易本义”。可以看出，朱熹以易为空底物事，是对程颐的“假象以显义”说的进一步发展。

朱熹著有《易九赞》（见《文集·杂著》），是其论《周易》经传的纲领性的文献，曾作为《易学启蒙》的附录，刊行于世。其中《警学》篇说：

理定既实，事来尚虚。用应始有，体该本无。稽实待虚，存体应用。执古御今，由静制动。洁静精微，是之谓易。体之在我，动有常吉。

这几句话，是朱熹对“易只是空底物事”这一原则的哲理性的解释。头两句“理定既实，事来尚虚”，朱熹自己解释说：“盖事之方来，尚虚而未有。若论其理，则先自定，固已实矣。”（《语类》卷六十七）是说，所占的事情之理，早已存在，此为实；而与理相应的事情，尚未到来，其为虚。其解释下两句说：“用应始有，谓理之用实，故有。体该本无，谓理之体，该万事万物，又初无形迹之可见，故无。”（同上）是说，理有体用两方面：其体包括万事，但无形迹可见，所以为无；其用可以应万事，所以为有。关于“稽实待虚”两句，他解释说：“稽考实理，以待事物之来；存此理之本，以应无穷之用。”（同上）此亦是从事体和用两方面说明理和事的关系。关于“执古御今”两句，他说：“执古，古便是易书里面文字语言。御今，今便是今日之事。以静制动，理便是静底，事便是动底。”（同上）此又是以动静解释理和事的关系。他举例说，如屯卦六三爻辞说：“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝。”此爻之理是：“即鹿而无虞，人必陷于林中。若不舍而往，是取吝之道。”（同上）是说，打猎而无虞人引导，必陷入林中而不能自拔；一意追捕，必招来悔恨，此即“取吝之道”。但此“取吝之道”即此爻之理，却可以应万事。他：“这个道理，若后人做事，如求官爵者求之不已，便是取吝之道。求财利者，求之不已，亦是取吝之道。”（同上）按此解释，此爻辞之理为遇事不能贪求，贪求乃“取吝之道”。有此实理，便可应万事，如打猎、求官、谋钱财之事，皆可适用。此爻辞之理为体，其事为用；其理无形迹，其用可见。考查此爻之理，以待方来之事，就是“稽实待虚”。他还举例“如潜龙勿用，其理谓当此时只当潜晦不当用。若占得此爻，凡事便未可做。所谓君子动则观其变而玩其占。若是无事之时，观其象而玩其辞，亦当知其理如此。”（同上）是说，乾卦初九爻辞，其理是“只当潜晦”，即当此时不要有所作为，所谓“凡事便未可做”。此理为体，其事如人君退避，贤者隐居，庶人不用等为用。“潜晦”之理是静的，人事是动的，研究此爻辞之理，以应付将来之变，即“以静制动”。玩味此爻辞，处理当今之事，即“执古御今”，亦即《系辞》所说的“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”。朱熹认为，如此了解《周易》，即不将卦爻辞粘在某一具体事物上，保持其虚静的道理，此即《礼记·经解》所说“洁静精微，易教也”，即他所说的“洁静精微，是之谓易”。君子善于体会此原则，其处理事情则常吉利，此即“体之在我，动有常吉”。由此，他赞美王

昭素答宋太祖问说：

此所谓理定既实，事来尚虚，存体应用，稽实待虚。所以三百八十四爻而天下万事无不可该，无不周遍，此易之用所以不穷也。（《语类》卷六十八）

在朱熹看来，王昭素对乾卦九五爻的领会，就是遵循“稽实待虚”的原则，讲出了君臣之道，维护了帝王的尊严，此即“体之在我，动有常吉”。

朱熹的“稽实待虚”说，在易学史上有其重要的意义。易本是卜筮之书，卦爻辞所说之事，皆当时占问的某件事。后人依此书算命，其所卜之事，未必是卦爻辞中所说之事。其所问之事，与筮得的卦爻辞所说之事，常不相干。占者只能依卦爻辞所说之事加以推衍，以断所卜之事的吉凶。朱熹的“稽实待虚”说，就是予此种现象以理论上的解释。此又是对程颐的“因象以明理”说的新发展。他依据义理学派的观点，认为卦爻有理和事或理和象两方面的内容。他以卦爻之理为实，卦爻象和卦爻辞所说之事为虚，因为理为实，事为虚，所以卦爻之理可以概括一切与之相应的具体事物，从而导出卦爻辞乃“空说的道理”这一论点。此论点是说，某卦某爻之象及其辞句，是代表那一类事物之理的符号，如他所说的“影象”，学《易》就是从某卦某爻的辞句中体会出其中所涵蕴的义理。按此说法，卦爻象和卦爻辞有两层意义：一是抽象的意义，即该类事物的义理；一是具体的意义，即该类事物中的个别事项。学《易》的主要任务是，掌握其中的抽象的义理，不受其所说的具体事件或个别事件的干扰。也就是说，对卦爻象和卦爻辞的理解，愈空疏愈好，愈抽象则愈精微，其运用也就愈灵活。此种观点，实际上是以卦爻象和卦爻辞为表现一类事物之理的形式，视《周易》三百八十四条爻辞为三百八十四条公式，可以代入一切有关事物，如今人所说《周易》乃一部代数学。这样，便将《周易》一书的内容更加抽象化和公式化了。此正是义理学派解易的一大特色。

“稽实待虚”说的理论思维是，从类概念出发，探讨卦爻象和卦爻辞的意义。朱熹和程颐一样，重视类概念，以此解说《周易》中的阴阳吉凶之理。其解《系辞》文“方以类聚，物以群分”说：“言天下事物各有类分，故存乎易者，吉有吉类，凶有凶类。”（《语类》卷七十四）其解同人《象》文“君子以类族辨物”说：“类族是就人上说，辨物是就物上说。天下有不可皆同之理，故随他头上去分别。类族如分姓氏，张氏同作一类，李姓同作一类。辨物，如牛类是一类，马类是一类。就其异处，以致其同，此其所以为同也。”（《语类》卷七十）此是说，天下事物皆属于不同的类。其理不同，其类则不同。同类的事物，有其异处，也有其同处，一类事物之理即其同处。此即他所说：“如一所屋只是一个道理，有厅有堂。如草木只是一个道理，有桃有李。”（《语类》卷六）他认为，卦爻辞中所讲的事物亦是如此。一卦或一爻代表一类事物，其事不必同，其吉凶之理则同。故依其辞可以推论该类事物的动向。他说：“卦爻之辞，只是因依象类，虚设于此，以待扣而决者。使以所值之辞，决所疑之事，似若假之神明，而亦必有是理而后有是辞。”（《文集·答张敬夫》）此是说，卦爻辞是表达一类事物之理，其所说的事，只是一种象征，“虚设于此”。正因为是虚设之辞，以其推断来事之吉凶。有如神明。他解释《系辞》文“引而伸之，触类而长之”说：“是占得一卦，则就上而推着看。如乾则推其为圆为君为父之类是也。”（《语类》卷七十五）是说，乾卦之理为健之理，可以推出天圆、君父等人物的动向，此即“触类而长之”。又其解《系辞》“神以知来，知以藏往”说：“一卦之中，凡爻卦所载，圣人所已言者，皆具已见道理，便是藏往。占得此卦，因此道理以推未来之事，便是知来。”（《语类》卷七十五）据此，他又论《周易》说：

易之为书，本为卜筮而作。然其义理精微，广大悉备，不可以一法论。盖理此理即有此象，有此象即有此数，各随问者，总所感通。如利涉大川，或是渡江，或是涉险，不可预为定说。但其本旨只是渡江，而推类旁通，各随其事。（《文集·答郑子上》）

“不可以一法论”，指卦爻辞所说之事，不限定某一件事。此是说，卦爻辞所说的事象是表现该事物之理的，此即“有此理即有此象”。与此理相应的事象有多方面，因所问而不同。如卦爻辞所说的“利涉大川”，从其本义上说，指渡江之事，但其所涵蕴的义理为平安渡过，此理同样适用于涉险之事。渡江和涉险二事属于一类。所以依渡江之事可以类推涉险之事，此即“推类旁通，各随其事。”从朱熹的这些论点中可以看出，他是依据形式逻辑的思维考察卦爻辞中的概念和命题。其所说的一类事物之理，指该类概念的内涵；所说的事，指该类概念的外延。一类事物由众多不同的个体组成，但每一个体又都具有共同的性质。朱熹所追求的是概念是内涵，一类事物的本质，即他所说的卦爻之理，认为得到其理，同类中的不同之事便可以相互印证，从而导出其“稽实待虚”说。此种对筮法的解释，使《周易》作为占筮的手段，更加逻辑化了。

这种对《周易》的理解，表现在哲学上，便形成了朱熹的理事之辨。宋明哲学中对此问题的论述，始于《程氏易传》。它以理为微，以事为显，提出“体用一源，显微无间”，即以事为理的显现，二者为体用关系。朱熹则进一步发展了这一原则，以理为实，事为虚，理为已定，事为方来，理为静，事为动，主张存体应用，以静御动。此种观点，是把抽象的东西看作实体，具体的东西看成影象，以此论证理为事的本原，从而导出理在事上和理在事先的结论。他解释程氏的“体用一源，显微无间”说：

体用一源，体虽无迹，中已有用。显微无间者，显中便具微。天地未有，万物已具，此是体中有用。天地既立，此理亦存，此是显中有微。（《语类》卷六十七）

“体虽无迹，中已有用”，即上文所说“理之体，该万事万物，又初无形迹可见”；万事万物皆出于无形之理，此即“体用一源”。“显中便具微”，即其所说“易之卦爻所以该尽天下之理”（同上）；意谓理又在事中，即“显微无间”。总之，未有其事，其理已在，即“理定既实，事来尚虚”；事物出现后，其理又在其中。“天地未有”以下几句，是依此逻辑，讲本体论问题。即以天地生万物之理为体，天地生万物之事为用。因为体中有用，理在事先，所以“天地未有，万物已具”；有了天地，其理又存于其中。此即“体用一源，显微无间”。此种理事关系，即其所说：“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理，便此有天地。若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。”（《语类》卷一）又其解释程颐的“体用一源，显微无间”说：

其曰体用一原者，以至微之理言之，则冲漠无朕，而万象昭然已具也。其曰显微无间者，以至著之象言之，则即事即物，而此理无乎不在也。言理则先体而后用。盖举体而用之理已具，是所以为一原也。言事则先显而后微。盖即事而理之体可见，所以为无间也。然则所谓一原者，是岂漫无精粗先后之可言哉！况既曰体立而后用行，则亦不嫌于先有此而后有彼矣。（《周子全书》卷二引）

朱熹认为，“体用一原”，是从理这一方面说的，即理为体，象为用，理中有象，此即“先体而后用”，“举体而用之理已具”。“显微无间”，是从象这一方面说的，即象为显，理为

微，象中有理，此即“先显而后微”，“即事而理之体可见”。体用虽为一原，理事虽为无间，但二者却有精粗先后之别，即理为精，为先；事为粗，为后。因为就体用关系说，总是“体立而后用行”，所以不妨说，先有理而后有事象。据此，他又解释程颐说的“冲漠无朕，万象森然已具”说：“未有事物之时，此理已具。少间应处，只是此理。”（《语类》卷九十四）是说，有其理，则有其事与之相应；未有其事相应，其理仍在。因此，朱熹认为，不能因为讲“体用一原”，而抹煞理事的差别。他说：“且既曰有理而后有象，则理象便非一物。故伊川但言其同源与无间耳。其实体用显微之分则不能无也。”（《文集·答何叔京》）此即其理在事上和理在事先说。此种观点正是其易学中的“存体应用，稽实待虚”说在哲学中的表现。

可以看出，朱熹哲学中关于理事问题的辩论同样来于对《周易》卦爻象和卦爻辞的解释。由于他追求概念和命题的抽象意义，以具体和个别的事物为次要的东西，终于将一般和个别加以割裂，倒向先有一般，后有个别，或一般脱离个别而存在的结论。将《周易》卦爻象和卦爻辞抽象化、公式化和逻辑化，是其理本论哲学的认识论的根源之一。

## （二）易学本理论

程颐易学在否定玄学派易学的基础上，建立起理本论的哲学体系。朱熹继承了程氏易学的路线，吸取了周敦颐、邵雍、张载和朱震的观点，丰富和发展了理本论的体系，成为理学派易学哲学的完成者。朱熹哲学所依据的思想资料是《四书》和《周易》经传。其哲学体系的核心即本体论，是通过对《周易》经传的解释和阐发而建立起来的。朱熹哲学中的重要问题，如理气问题、理事问题、人性问题、动静问题，都是从其易学命题中引伸出来的。朱熹哲学中的最高范畴太极，也是通过对筮法的解释而提出的。朱熹关于世界发展规律的学说更是从其易学中推衍出来的。朱熹曾说，脱离卜筮和象数，不会理解《周易》的本义。仿此，也可以说，脱离朱熹的易学，也不会理解其理本论的哲学体系。

《太极图说解》是朱熹易学哲学的代表作。此书的《后记》写于乾道九年。实际上他在编《程氏遗书》时，即乾道四年左右已有初稿，至淳熙十五年方授学人，是年已五十九岁。此后，又经常为诸生讲解此书。此书的文字和内容是经过多次修改的。如他说：“熹向以太极为体，动静为用，其言固有病，后已改之曰：太极者本然之妙也，动静者所乘之机也。”（《文集·答杨子直》）“本然之妙”语，见于今本《太极图说解》。此书的内容可以说是朱熹用几十年的功夫，反复潜研而成。书中的基本观点，受程氏易学的影响颇深。他说：“易之为书，广大悉备，然语其至极，则此图尽之，其旨岂不深哉！抑尝闻之，程子昆弟之学于周子也。周子手是图以授之。程子言性与天道，多出于此。”（《太极图说解》）将程氏易学尽归之于周氏学说，并非史实。但这种说法，表示朱熹要以程颐易学的原理解释周的《太图说》。其称赞周敦颐的《太极图说》说：“其体用之一源，显微之无间，秦汉以下，未有臻斯理者。”（《文集·隆兴府学濂溪先生祠记》）显然，这是以程氏的思想理解周敦颐的学说。今传周的《太极图说》，其图和说，都是由朱熹审订的。此点于第六章第三节中已谈及。其所以加此订正，反映了朱熹的易学哲学，即依据程氏的“体用一源”说，将周敦颐的宇宙发生论纳入其本体论的体系，从而消除道家 and 道教学说的影响。此种理论体系的转变，又是通过对阴阳和太极的解释而实现的。朱熹认为，《系辞》所说的“易有太极，是生两仪”一节，乃“圣人作易纲领”（《文集·记林黄中辨易西铭》），为“易之精”（《语类》卷七十七）。他对此章节中的范畴、命题，从易学和哲学两方面，作了新阐发。从而引出其著名的理气之辨，将理学派的本体论，推向一

个新的水平。

1. 易只是一阴一阳 在朱熹看来,《易》虽为卜筮之书,但其蕴藏的基本原理,无非是一阴一阳。他说:“易只是一阴一阳。”(《语类》卷六十五)关于“易”的解释,孔疏依汉易说,概括为易有三义:变易、简易、不易。程颐取变易说,朱熹继承程说,将变易的内容归之为“一阴一阳”。他说:“易只消阴阳二字括尽”(同上),又说:“易是变易,阴阳无一日不变,无一时不变,庄子分明说易以道阴阳。”(《语类》卷七十四)其所说的“一阴一阳”,谓阴阳既对立,又流转。朱熹以阴阳变易解释《周易》之原理,是继承前人的说法,但他强调的是“只”字,即只是阴阳变易,并无其它内容。此种观点,是以“一阴一阳”为《周易》的基本法则,认为一切事物的存在和变化都出于阴阳及其变易。如何理解这一法则?按朱熹所说,有两层涵意:一是指阴阳之理,一是指阴阳之气。其注“一阴一阳之谓道”说:“阴阳迭运者,气也。其理则所谓道。”(《周易本义·系辞上》)此种注解,本于程氏易学。朱熹则从理气或理事两方面,对此命题作了阐发。

关于阴阳之理,他说:“天地之间,无往而非阴阳。一动一静,一语一默,皆是阴阳之理。至如摇扇便属阳,住扇便属阴,莫不有阴阳之理。”(《语类》卷六十五)其所谓阴阳之理,指阴阳二气之所以然即阴阳之本性及其变易的规律。其释程氏语“其体谓之易,其理谓之道”说:

体是体质,犹言骨子也。易者阴阳错综交换代易之谓。如寒暑昼夜,阖辟往来,而实理流行,盖与道为体也。(《语类》卷九十五)

是说,阴阳变易是易的体质,但其中有实理,规定其如此变易,此实理便是道。即其所说:“其阖辟变化之体则谓之易,然所以能阖辟变化之理,则谓之道。”(同上)此理即阴阳之理。按朱熹的说法,“理”有二义:一指所以然,一指规律性。“道”是“理”之统称。关于阴阳之所以然,即阴阳之事的規定性,照朱熹所说,其内容是多方面的,如健顺、动静、生成虚实、进退、消息、屈伸、阖辟、尊卑、仁义、吉凶等,皆分属于阴阳之理。上文说的“一动一静”,即出于阳动阴静之理,有此理方有动静、语默之事。朱熹认为,理无形迹,属于形而上的领域。按此观点,其所说的“阴阳之理”,是指各种对立性能的抽象原则或本质,不同于具体的阴阳之事,故称之为“所以为阴阳者”。关于阴阳变易的规律,他说:“阴阳之道,一进一退,一长一消,反复往来上下,于此见之。”(《语类》卷六十五)朱熹认为,事物在运动变化的过程中,其阴阳对立面或相交,或相替,反复往来而无穷,此种规律性,亦是阴阳之理,有此理方有阴阳变易之事。朱熹依据这种阴阳说,考察了《周易》一书的内容,认为一阴一阳之理贯穿于《周易》的一切领域,圣人作易,即依此阴阳之理。关于卦画和卦象,他说:

圣人作易之初,盖是仰观俯察,见得盈乎天地之间,无非一阴一阳之理。有是理则有是象,有是象,则其数便自在。这里。(《语类》卷六十七)

是说,伏羲氏因一阴一阳之理而画卦,开始时,画一奇以象阳,画一偶以象阴。有了奇偶两画,也就有了由二而四,由四而八,由八而十六等数的变化,形成八卦和六十四卦。此即“有是理而后有是象”,而数即在其中。也就是说,有阴阳之理,方有《周易》之象数。又其解释《系辞》文“近取诸身,远取诸物,于是始作八卦”说:“圣人看这许多般事物,都不出阴阳两字。但是河图洛书,也则是阴阳,粗说时即是奇偶。圣人却看见这个上面都有那阴阳底道理。”(《语类》卷七十六)其在《本义》中亦说:“俯仰远近,近取不一,然不过以验

阴阳消息两端而已。”此是说，圣人观象而作易，其所观者，非事物的阴阳之象，而是物象中的阴阳之理。如其所说：“圣人心细，虽以鸟兽羽毛之微，也尽察得有阴阳。”（《语类》卷七十六）朱熹以阴阳之理解释卦画和奇偶之数的来源，不同于象数学派。关于卦爻辞，他说：

圣人系许多辞，包尽天下之理。只因万事不离乎阴阳，故因阴阳中而推说万事之理。（《语类》卷六十五）

说，卦爻辞所说，包括万事之理，而说到底，不过是阴阳之理。因为万事不离乎阴阳，其所说出之理亦皆不离乎阴阳。总之，圣人观象玩辞，都在于领会其中的阴阳之理。他发挥蔡元定的话说：

季通云，看易者，须识理象数辞，四者未尝相离。盖有如是之理，便有如是之象，有如是之象，便有如是之数。有理与象数，便不能无辞。易六十四卦，三百八十四爻，有自然之象，不是安排出来。（《语类》卷六十七）

朱熹认为，理、象、数、辞四者所以结合在一起，因为象、数、辞皆是阴阳之理的表现形式。就卦爻象说，由于出于阴阳之理，其变化自然如此，不是人意所编造的。朱熹将阴阳之理置于第一位，认为此理存于天地之间，伏羲依此而画卦，文王、周公依此而系辞，孔子依此而作传。邵雍提出“画前有易”说，朱熹认为此画前之易即阴阳之理。此正是理学派的易学的一大特色。

朱熹依据此种阴阳说，解释了乾坤两卦的意义，进而在哲学上讨论了天地万物的本原问题。其在《本义》中注乾坤两卦说：“乾者，健也，阳之性也……见阳之性健而其成形之大者为天。故三奇之卦名之曰乾而拟之于天也。”又说：“坤者，顺也，阴之性也……阴之成形莫大于地，此卦三画皆偶，故名坤而象地。”其以健顺释乾坤，是主取义说，本于王弼注和程氏《易传》。按王弼注说：“健者能用形者也”。程传说：“天者，天之形体。乾者，天之性情。乾，健也，健而无息之谓乾。”皆以乾坤为天地之性，不以乾坤为天地之形。朱熹依此，以乾健坤顺为阴阳二气之性，认为有至健之性方有天之形，有至顺之性方有地之形。他解释说：“乾坤只是卦名。乾只是个健，坤只是个顺。纯是阳，所以健；纯是阴，所以顺。至健者惟天，至顺者惟地。所以后来取象，乾便为天，坤便为地。”（《语类》卷六十八）此说并不排斥取象说，但以取象说来于取义说。朱熹以乾坤顺为阴阳二气之性，其目的在于用来说明健顺乃阴阳之理或天地之理。他说：“乾者天之性情，指理而言也”（同上），又说：“乾是健理，坤是顺理，近是。”（同上）其解《系辞》文“易则易知，简则易从”说：“乾坤只是健顺之理，非可指乾坤为天地，亦不可指乾坤为二卦，在天地与卦中皆是此理。”（《语类》卷七十四）又其解《系辞》文“乾阳物也，坤阴物也”说：“乾阳物，坤阴物。阴阳形而下者，乾坤形而上者。”（《语类》卷七十六）此是以乾坤即健顺为阴阳之理，此理也是天地之理，属于形而上的领域。朱熹认为，天地的形体来于阴阳二气，但天地之所以为天地，即天地之本性，却基于阴阳之理，或健顺之理。如天运不息，由于其德刚健；地势载物，由于其德柔顺。他以健顺即阴阳之理解释乾坤两卦的性质，鲜明地表现了理学派解易的特征。关于乾坤两卦象，朱熹认为亦出于阴阳健顺之理，非基于天地之象。他说：“在易则有乾坤，非是因有天地而始定乾坤。”（《语类》卷七十四）此是对《系辞》天“文尊地卑，乾坤定矣”的解释。此种解释，不以天地之形象规定乾坤卦象，而以阳尊阴卑之理，说明乾坤两卦的来源。按此说法，圣人观天地之象而画乾坤两卦，不是取其象，而是取其理，即其所说“因至著之象，以见至微之



理。”(同上)此种观点,表现在哲学上,则认为有健顺之性方有天地之形,阴阳健顺之理并不依赖于天地之形。相反,天地阴阳乃健顺之理的表现。他说:“乾乾不息者体,日往月来,寒来暑往者用。”(《语类》卷七十六)此是以刚健不息之理为体,以天象的变化即阴阳二气的推移为用。此说同孔疏以天为体,以健为用正相反。可以看出,由于朱熹对乾坤两卦的解释,主取义说,终于导出天地之理为天地之本质的结论。

朱熹依据阴阳之理又解释了《彖》文乾坤二元说。其于《本义》中注乾元说:“乾元,天德之大始,故万物之生,皆资之以始也。又为四德之首,而贯乎天德之始终,故曰统天。”他以乾元为天始万物之德行,即以其为生物之理(见后),此理统率天之形体,故说乾元统天。他说:“盖天只是以形体而言,乾元即天之所以为天者也,犹言性统形尔。”(《语类》卷六十八)朱熹认为,有此生物之理,方有始万物之气,而后方有万物之形。所以此万物资始之理,又成为万物的性命。《本义》注“乾道变化”一节说:“物所受为性,天所赋为命。太和,阴阳会合,冲和之气也。各正者,得于有生之初;保合者,全于已生之后。此言乾道变化,无所不利,而万物各得其性命以自全,以释利贞之义也。”此是取程传的四德说,以“万物资始”句为讲天德之元;“云行雨施”句讲天德之亨;“乾道变化”句讲天德之利贞。程传以“乾道”为“天道”,朱熹解释为“天德”,即天生万物的德行。此生物之德行,使万物由初生到成形。万物各得此生物之理成为自己的性命,此即“各正性命”。万物成形后,还要各自保合此生理,方能身全,此即“保合太和,乃利贞。”程传对“太和”未加注解,朱熹则以“阴阳会合”之气释之,是取张载说。但此太和之气本于乾道生物之理,所以“保合太和”,即保持其生物之理。他解释说:

乾道变化,各正性命,总是一个理。此理处处相浑论。如一粒粟,生为苗,苗便生花,花便结实,又成粟,还复本形。一穗有百粒,每粒个个完全。又将这百粒去种,又各成百粒,生生只管不已。初间只是这一粒分去,物物各有理,总只是一个理。(《语类》九十四)

此处说的“理”即生物之理,即生理。万物各得此理而生,即“物物各有其理”。所以又说:“天之生物,莫不各有躯壳,如人之有体,果实之有皮核,有个躯壳保合以全之。能保合,则真性常存,生生不穷。”(《语类》六十八)“真性常存”,即保合其生理。此是以乾道即天德为万物生化之根本。其注周子《通书》第一章,亦特此说,其释“大哉乾元”说:“乾者纯阳之卦,其义为健,乃天德之别名也。元,始也。资,取也。言乾道之元,万物所取以为始者,乃实理流出,以赋于人之本,如水之有源。”其释“乾道变化”说:“天所赋为命,物所受为性。言乾道变化,而万物各得受其所赋之正,则实理于是而各为一物之主矣。”此处说的“实理”,即天德生物之理。以上是以乾元为万物资始之理。又其于《本义》中注坤元说:“始者气之始,生才形之始。顺承天施,地之道也。”“生者形之始”,是对《彖》文“万物资生”的解释,意谓坤元顺承乾元之德,使万物生而有形。其解释说:“万物资乾以始而有气,资坤以生而有形。气至而生,即坤元也。”(《语类》卷六十九)此是以坤元为地的德行,使万物而有形质。朱熹认为,乾作为健之理,天之性,主于生物,使万物而有气;坤作为为顺之理,地之德,在于成物,使万物而有形;所以乾坤二元,一为万物之始,一为万物之生。总之,以乾坤二元为“天地生物之端倪”(同上)。可以看出,由于朱熹主取义说,所以视乾坤二元为两条抽象的范畴或原则,作为天地生化万物的根据。这种观点,虽然容纳了阴阳二气说,但

不以二气为乾坤二元，而以其为健顺之理生物和成物的材料，同样表现了理学派解易的特征。

朱熹依其乾坤说，重新解释了乾之四德元亨利贞。孔疏以元亨利贞为阳气生化万物的四个阶段。程传以始、长、遂、成，释元亨利贞，以其为天道生长万物的四个阶段。朱熹综合二说，用来解释传文中的四德。他说：“梅蕊初生为元，开花为亨，结子为利，成熟为贞。物生为元，长为亨，成而未完为利，成熟为贞。”（《语类》卷六十八）此是对孔、程二说的发挥。但他认为，这四个阶段，既是就理说的，也是就气说的。他说：

元亨利贞，理也有这四段，气也有这四段。理便在气中，两个不曾相离。若是说时，曾有那未涉于气底四德，要就气上看也得。所以伊川说元者物之始，亨者物之遂，利者物之实，贞者物之成。这虽是就气上说，然理便在其中。（同上）

朱熹认为，此四阶段，既是万事万物生长变化之理，又是气化万物的过程，二者既有区别，又不相分离。他说：“以天道言之，为元亨利贞。以四时言之，为春夏秋冬。以人道而之，为仁义礼智。以气候言之，为温凉燥湿。以四方言之，为东西南北。”（同上）天道和人道，是就理说的；四时和气候，是就气说的。就气化和事物变化的过程说，此四阶段，在时间上有先后的顺序，而且是一个循环的过程。他说：“谷之生，萌芽是元，苗是亨，穗是利，成实是贞。谷之实，又复能生。循环无穷。”（同上）又说：“气无始无终，且从元处说起。元之前又是贞了。如子时是今日，子之前又是昨日之亥，无空缺时。”（同上）关于此循环的过程，他说：“元亨利贞无断处，贞了又元。”（同上）“贞了又元”，后被称为“贞下起元”。朱熹认为，任何事物的变化，都经过这四个阶段，一年的变化是如此，一日一时的变化过程也是如此。“虽一息之微，亦有四个段子恁地运转。”（《语类》卷六十八）“贞了又元”，表示事物的变化，生生不已，没有穷尽，此即《系辞》所说“天地之大德曰生”。可以看出，朱熹对元亨利贞四德的解释，是以中国大陆气候植物生长收成的过程为依据的。植物生长的过程同一年四季气候变化的过程联系在一起，一年气候的变化，为阴阳二气消长的过程，所以植物的变化则经过元亨利贞四个阶段。如其所说：“元是未通底，亨利是收未成底，贞是已成底。譬如春夏秋冬，冬夏便是阴阳极处，其间春秋便是接处。”（同上）按此说法，元亨利贞也是阴阳二气相互流转的顺序。就元亨利贞之理说，朱熹认为，此四德乃事物变化过程中的四种规定性。有此四种规定性，阴阳二气和万事万物的变化方有其生长收成的过程。他说：“这个道理，直是自然，全不是安排得。只是圣人便窥见机缄，表明出来。”（《语类》卷六十九）圣人所发现的元亨利贞之理，又有什么特点呢？朱熹认为，四德作为事物发展过程的规定性，其自身并无时间先后的顺序。他说：“仁义礼智，似一个包子，里面合下都具了。一理混然，非有先后。元亨利贞，便是如此。不是说道有元之时，有亨之时。”（《语类》卷六十八）此是说，人性中的元亨利贞为仁义礼智四德。此四德于人性中，“一理混然”，当下都是具备，无先后之别，即不能说先有仁，后有义。作为事物生长变化之理的元亨利贞亦是如此，不能说先有元之理，后有亨之理。在他看来，事物的变化过程有先后，其理则无先后。他说：“如春夏秋冬，元亨利贞，固不能无先后，然不冬则何以为春，而不贞又何以为元。就此看之，又自有先后也。”（《文集·答王子合》）此是说，事物在发展过程中，此元亨利贞四阶段，在时间上存在着因果联系。接着又说：“理固无先后，然时与事，则不能无先后之殊矣。”（同上）此是区别理和事。就事物之理说，如元亨利贞四种规定性，则无时间上的联系。按此说法，元亨利贞之理是超时间的。朱熹此说，是对程氏以理解易的进一步发展，表明四德作为万事万物变化的规

律，同样是一种抽象的原则。

总之，朱熹以阴阳之理解释《周易》经传中的重要观念，目的在于将《周易》中的法则抽象化，企图以抽象的原则统率具体的事物。此种观点正是其“稽实待虚”的原则在易学哲学中的表现。

“易只是一阴一阳”这一命题还有另一层涵意，即以阴阳之事说明《周易》经传乃讲变易的典籍。按朱熹的观点，阴阳之理属于形而上的世界，阴阳之事属于形而下的领域。其所说的阴阳之事，包括卦爻象，阴阳二气和万事万物，总之，指一切具体的东西。朱熹认为，在这个领域中，一切事物都处于变易的过程，其变易归根到底，无非是一阴一阳。其论卦爻象的变化说：

易不过只是一个阴阳奇偶，千变万化则易之体立。若奇偶不交变，奇纯是奇，偶纯是偶，去那里见易。易不可见，则阴阳奇偶之用，亦何自而辨。（《语类》卷七十五）

此是对《系辞》“乾坤其易之缊邪”一节的解释。“阴阳奇偶”，指奇偶两画，此两画相交相推移，方有六十四卦象，方有易之变易。此即他所说“易只是阴阳卦画，没有这几个卦画，凭个甚写出那阴阳造化，何处更得易来。”（同上）此是说，卦爻象的变易无非是一阴一阳卦画的相互推移。关于阴阳之气的变化，他说：

阴阳虽是两个字，然却只是一气之消息，一进一退，一消一长，进处便是阳，退处便是阴，长处便是阳，消处便是阴。只是这一气之消长，做出古今天地间无限事来。（《语类》卷七十四）

此是说，气的变化，其进退消长，也是一阴一阳。万事万物都依此变易而出，所以个体事物的存在及其变化也是一阴一阳。他说：“天地之间，别有甚事，只是阴与阳两个字。看是什么物事，都离不得。只就身上体看，才开眼，不是阴，便是阳……只是一动一静，便是阴阳。”（《语类》卷六十五）又说：“无一物不有阴阳乾坤。至于至微至细，草木禽兽，亦有牝牡阴阳。”（同上）朱熹将事物的变易归结为阴阳变易是对以前的阴阳说的发挥。由此，他进而研究了事物变易的法则，特别是阴阳二气变易的法则。他说：

阴阳有个流行底，有个定位底。一动一静互为其根，便是流行底，寒暑往来是也。分阴分阳，两仪立焉，便是定位底，天地上下四方是也。易有两义：一是变易，便是流行底；一是交易，便是对待底。魂魄以二气言，阳是魂，阴是魄。以一气言，则伸为魂，屈为魄。（《语类》卷六十五）

此是对周氏《太极图说》中“一动一静”和“分阴分阳”句的解释。认为阴阳变易的法则有二：一是流行，即推移；一是交易，即交错。前者相互转化，即“互为其根”；后者相互对待，即“两仪立焉，便是定位底”。他解释说：“交易是阳交于阴，阴交于阳，是卦图上底。如天地定位，山泽通气云云者是也。变易是阳变阴，阴变阳，老阳变为少阴，老阴变为少阳。此是占筮之法，如夜寒暑，屈伸往来者是也。”（同上）“卦图”，指八卦方位图，乾南坤北说。此是以卦位和筮法解释交易和变易之义。阴阳爻象互变，即是变易；八卦方位图中，阴中有阳，阳中有阴，就是交易。他解释邵雍的先天六十四卦图说：“先天图一边都是阳，一边都是阴。阳中有阴，阴中有阳，便是阳往交易阴，阴来交易阳，两边各各相对，其实非此往彼来，

只是象如此。”(同上)是说,此图中,左半圈为阳,其中有阴;右半圈为阴,其中有阳,左右各三十二卦象,相互对待。此是交错对待之象,非相互往来之义。按此说法,所谓“交易”,即阴阳对立面相互渗透。有相待,方有渗透,而对待意味着阳是阳,阴是阴,各居其位,不相混淆,此即“分阴分阳”,“有个定位底”。据此,他评论程氏易学说:

阴阳有相对而言者,如东阳西阴,南阳北阴是也。有错综而言者,如昼夜寒暑,一个横一个直是也。伊川言易变易也,只说得相对底阴阳流转而已,不说错综底阴阳交互之理。言易须兼此二者。(同上)

是说,程氏只看到阴阳流行的,未看到阴阳交错的。按程氏易,亦讲阴阳定位,却罕言阴阳交错。交易说,出于邵雍易学。朱熹关于“易有两义”的概括,可以说是对周敦颐以来论阴阳变易法则的总结。朱熹的学生蔡渊于《易象言意》之阐述朱熹观点的来源:“天地之间,对待流行而已。易体天地之撰者也。故伏羲八卦圆图(天地定位至水火不相射),以对待而作也。文王八卦圆图(帝出乎震至成乎艮)以流行而作也。伏羲六十四卦横图(始乾、夬、大有,终观、比、剥、坤)以流行而作也。文王六十四卦横图(始乾坤屯蒙,终既济未济)以对待而作也。是知主对待者,必以流行为用;主流行者,必以对待为用,学者不可不察也。”蔡氏此论,将阴阳对待和流行的法则皆归之于邵雍的先天卦图和后卦图,并不符合宋易发展的实际情况。但邵氏易学对朱熹的阴阳说确乎起于一定的影响,这是无疑的。值得注意的是,朱熹以“一气”说明流行,以“二气”说明对待;前者指转化,后者指对立。此种观点,含有对立统一的因素。至于蔡渊所说的流行和对待互为体用,则是蔡氏的发挥,未必是朱熹的本义。

朱熹关于阴阳变易法则的论述,就理学派的系统说,也提出若干新的观点:

其一,关于阴阳流行,朱熹主一气说,认为阴阳之推移,乃一气之消长。他说:“阴阳做一个看亦得,做两个看亦得。做两个看,分阴分阳,两仪立焉。做一个看,只是一个消息。”(《语类》卷六十五)“做一个看”,是说,同是一气,长时为阳,消时为阴。他说:“阴阳只是一气,阳之退便是阴之生。不是阳退了,又别有个阴生。”(同上)是说,同是一气,其阳的一面发展到顶点便转化为阴气,不是说,阳气尽了,另有个阴气出来代替它,此即“阳消处便是阴”(同上)。他论证说:“天地间只是一个气。自今年冬至到明年冬至,是他地气周匝,把来折做两截时,前面底便是阳,后面底便是阴。又折做四截也如此,便是四时。”(同上)是说,同一地气,其运行时,分为两个阶段,前面的是阳,后面的则是阴;其分为四个阶段,便是春夏秋冬四时。又说:“这只是个嘘吸,嘘是阳,吸是阴,唤做一气,固是如此。”(同上)是说,呼吸只是一气之呼吸,呼时为阳,吸时为阴。朱熹此说,不同于邵雍和程颐的二气流转说,即不以阴阳消长为二气相互代替的过程,而是以一气的自身转化说明事物的盈虚盛衰。此种观点意味着一事物在其变化过程中自身具有矛盾的同一性,所谓流转,不是二物更替,而一物之分化。值得注意的是,朱熹认为,此种转化也是对立面相克服的过程。他说:“天地间,无两立之理,非阴胜阳,即阳胜阴,无物不然,无时不然。”(《语类》卷六十五)又说:“天地间,一阴一阳,如环无端,便是相胜底道理。”(《语类》卷七十六)朱熹此说,在易学哲学史上有重要的意义。它突破了汉易特别是卦气说中的二气轮替说,以一气之消长说明一年气候变化的过程,对对立面的转化作出了新的阐发,这是受了张载阴阳说的影响。

其二,关于阴阳流行,朱熹还提出渐化和顿变说。乾卦《彖》辞说:“乾道变化,各正性

命。”《系辞》说：“刚柔相推而生变化”，“变化者进退之象也”，“化而裁之谓之变”。关于“变化”，汉注以阳来阴往为变，阴来阳往为化，如虞翻所说：“刚推柔生变，柔推刚生化”（《周易集解·系辞》引），即以阳动为变，阴动为化。孔疏则以变为“渐变”，化为“顿化”，如其所说“变谓后来改前，以渐移改，谓之变也。化谓一有一无，忽然而改谓之化。”（《周易正义·乾》）张载于《易说》中则说：“变言其著，化言其渐”，与孔疏正相反。朱熹综合上述的说法，认为阴阳在转化过程中存在“变”和“化”两个阶段。其在《本义》注“乾道变化”说：“变者化之渐，化者变之成”，此取孔疏说，以“变”为“渐变”，以“化”为渐变的完成。又其注“刚柔相推而生变化”说：“言卦爻阴阳迭相推荡，而阴或变阳，阳或化阴。”此又是以阴变为阳为“变”，阳变为阴为“化”，本于汉注。但其解释阴变阳，阳化阴时，又吸取了张载说，以化为渐，以变为著。他说：“阳化为柔，只恁地消缩去，无痕迹，故曰化。阴变为刚，是其势浸长，有头面，故曰变。”（《语类》卷七十四）又说：“变是自阴之阳，忽然而变，故谓之变。化是自阳之阴，渐渐消磨将去，故谓之化。”（同上）还说：“化则渐渐化尽，以至于无。变则骤然而长。变是自无而有，化是自有而无。”（同上）按此说法，阳气转化为阴气是渐化的过程，而阴气转化阳气则为骤变过程。其所以如此，据说是“阳之轻清无形，而阴之重浊有迹。”（同上）朱熹此说，是企图将汉注同张载说结合起来。他认为，张载对《系辞》文“化而裁之谓之变”的解释是正确的。他说：“变化二者不同。化是渐化，如自子至亥，渐渐消化，以至于无。如自今日至来日，则谓之变。变是顿断，有可见处。横渠说化而裁之一段好。”（《语类》卷七十五）此是以化为渐变，以变为骤变，不同于《本义》中“变者化之渐，化者变之成。”但他认为，张载说也有缺点，即脱离阴阳变易讲“变”和“化”，不合《周易》之本意（见《语类》卷七十四）。这又是吸收了汉易的说法。据此，他解释复卦说：

剥尽为坤，复则一阳生也。复之一阳不是顿然便生，乃是自坤卦中积来。且一月三十日，以复之一阳，分作三十分，从小雪后便一日生一发。上面趲得一分，下面便生一分。到十一月半，一阳始成也。以此便见得天地无休息处。（《语类》卷七十一）

是说，从剥卦转化为复卦，非突然而成，其间经过渐化的过程。一爻当一月三十日，剥卦上九消一分，复卦初九则长一分。按节气说，小雪后，阳气便一日生一分，到十一月半，一阳始成，方处复卦位。即是说，从剥到复，阳气萌生，“逐分累起”，方成一阳。阴阳推移，人间无中断处，必须经量变的连续过程。他解释说：“且如天运流行，本无一息间断，岂解一月无阳？且如木之黄落时，萌芽已生了。不特如此，木之冬青者，必先萌芽，而后旧时方落。”（同上）是说，木黄叶落非一夕而成，也是经过渐化，即量的积累。由此得出结论：

一气不顿进，一形不顿亏。盖见此理阴阳消长亦然。如胞胎时十月具，方成个儿子。（同上）

“一气不顿进”，是说，阴阳之消长必须经过渐化即量的积累。就朱熹所举的例子看，所谓渐化即量变，所谓顿变相当于质变。此种变化观是对孔疏和张载说的发展。其理论意义在于指出，对立面的转化必须经过量变过程。此点可谓发前人之所未发。

其三，关于阴阳流行，朱熹发展了程氏的“动静无端，阴阳无始”说，认为阴阳流转，既无始，又无终。其在《太极图说解》中解释周氏的“一动一静，互为其根”句说：“推之于前，

而不见其始之合；引之于后，而不见其终之离也。故程子曰：动静无端，阴阳无始，非知者，孰能知之。”此是以程氏的“阴阳无始”解释周氏的“互为其根”。是说，一阴一阳，相互流转，其始无端，不见其合；一动一静，相互推移，其终又不见其离。意思是，阴阳流行是一个连续不断的过程，没有开头，也没有终结，即阴了又阳，阳了又阴，循环不已。他又说：

阴阳本无始。但以阳动阴静相对言，则阳为先，阴为后，阳为始，阴为终。犹一岁以正月为更端，其实姑始于此耳。岁首以前，非截然别为一段事。则是其循环错综不可以先后始终言，亦可见矣。（《语类》卷九十四）

此是说，就事物变化的某一过程说，阴阳有其始终先后，如一年正月为始，但不能说，今年以前的岁月是截然不同的另一事物，即阳气始于今年岁首，以前并无阴阳二气推移。就事物变化的总过程说，阴阳错综循环，并无先后始终可说。也就是说，阳动之前为阴静，阴静之前，又为阳动；推而上之，追溯过去，其始无端；推而下之，以至未来之际，其卒无终。此种观点，肯定阴阳二气处于永恒的流过程，是对气无始无终说的阐发。由此朱熹认为，整个物质世界的变化，也是这样，既无开端，也无终结。他解释“阴阳无始”说：“这不可说道有个始。他那有始之前，毕竟是个什么。他自是做一番天地了。坏了后，他恁地做起来，那个有甚穷尽。”（同上）此是说，我们今日所处的世界只是阴阳流转总过程中的一个阶段，在此天地之前，已有一番天地，此天地毁坏后，仍有另一天地，其前无始，其后无终。他论证说：“程子云：动静无端，阴阳无始。此语见得分明。今高山上有石上蛎壳之类，是低处成高。又蛎须生于泥沙中，今乃在石上，则是柔化为刚，天地变迁，何常之有。”（同上）他依据当时的地质学的知识，高山上有贝壳的化石，说明当年此地为河海，进而论证我们所处的世界是一个阴阳流转的过程，从而推论整个宇宙也是阴阳阖辟连续不断的过程。他认为，邵雍提出的宇宙年谱，以十二万九千六百年为一元，即体现了“动静无端，阴阳无始”的原则（同上）。朱熹此说，在哲学史上也有重要的意义。他一方面肯定了物质世界的变化是对立面转化的过程，另一方面又认为无论如何转化，阴阳二气作为世界构成的物质要素，不被创造，也不消灭。此是朱熹阴阳说的又一贡献。

其四，关于阴阳交易，朱熹提出阴阳各生阴阳说。他说：

一物上又各自有阴阳，如人之男女，阴阳也。逐人身上，又各有血气，血阴而气阳也。如昼夜之间，昼阳而夜阴也。而昼阳自午后又属阴，夜阴自子后又属阳，便是阴阳各生阴阳之象。（《语类》卷六十五）

是说，万事万物各分阴阳，一事一物又各有其阴阳，阴中有阳，阳中有阴，阴阳交错对待，此即“阴阳各生阴阳”。又其论《系辞》中的天文地理说：“天文是阳，地理是阴，然各有阴阳。天之昼是阳，夜是阴，日是阳，月是阴。地如高属阳，下属阴，平坦属阳，险阻属阴，东南属阳，西北属阴。”（《语类》卷七十四）此是说，天为阳，地为阴，天地又各生其阴阳。由此，他又解释乾卦《彖》文说：“大哉乾元，万物资始，乃继之者善也。乾道变化，各正性命，此成之者性也。”（《语类》卷七十四）此是以《系辞》“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性”，解释“大哉乾元”一节的内容。意思是，“继之者善”属阳，“成之者性”属阴；“万物资始”属阳，“各正性命”属阴。他说：“继之者善，生生不已之意属阳。成之者性，各正性命之意属阴。”（同上）“生生不已”，指“大哉乾元，万物资始”句。此种解释，出于其

《通书解》第一章。周氏原意以乾道为阳动，为诚之本源。朱熹则以其为气之方出而未成形，其造化之理不息属阳；气凝聚成人物之性，属阴。认为乾元始气为阳，但其发育万物的过程又各有阴阳。朱熹称此观点为“以继善成性分阴阳”（《周子全书》卷二引），亦即其所说“于造化流行处分阴阳”（《语类》卷七十四）。此是以阴阳交易说解释《通书》第一章。关于生死鬼神，他说：

精属阴，气属阳，然又自有错综底道理。然就一人之身，将来横看，生便带个死底道理。人身虽是属阳，而体魄便属阴，及其死而属阴，又却是此气，便亦属阳。（同上）

此是解释《系辞》文“精气为物，游魂为变”句。是说，“精气为物”为聚，为伸，属阳，为神；“游魂为变”为散，为屈，属阴，为鬼。前者，自无而有，为生；后者，自有而无，为死。生为阳，死为阴。但生死之中又有阴阳。精气为物为生，精则属阴，气则属阳。人身之生气属阳，其体魄则为阴。生命为阳，但又含有将来之死，此又是阳中有阴。死亡为阴，其魂气上升，又是阴中有阳。关于刚柔仁义，他说：

盖仁本是柔底物事，发出来却刚。但看万物发生时，便自恁地奋迅出来，有刚的意思。义本是刚底物事，发出来却柔。但看万物尚杀时，便恁地收敛憔悴，有柔底意思。如人，春夏间阳胜，却有懈怠处；秋冬间阴性，却有健实处。（《语类》卷七十七）

此是对《系辞》文“立天之道曰阴与阳”一节的解释。是说，地道刚柔和人道仁义，各有阴阳，即仁柔为阳，义刚为阴。就万物的生化说，仁柔主发育，为阳；义刚主收敛，为阴。但其中又各有仁柔和义刚。如万物生长，其生意为仁柔，其长势奋健又为刚。共衰枯为义刚，其憔悴又为柔。此即“仁体柔而用刚，义体刚而用柔”，“阳中之阴，阴中之阳，互藏其根之意。”（同上）“互藏其根”，即阴阳交错。关于动静，他说：“乾坤各有动静，于其四德见之。静体而动用，静别而动交也。”（《周易本义·系辞》）此是对《系辞》文“夫乾其静也专”一节的解释。朱熹认为，此处之乾坤，指天地之气即阴阳二气之体性。天气主流行，属动；地气主收敛，属阴。但又各有动静。如其四德，元亨主动，利贞主静。“静体而动用”，谓乾卦象为一奇，表示专一而静，但其动则行直，如天之气刚健不息而入于地气之中。此即以静为体，以动为用。“静别而动交”，谓坤卦象为二偶，表示阖一而静，但其动则开辟。如地之气虚静而敞开，以待天气降入其中。此即以静为别（指偶画象一中虚而分开），以动为交（指与天气相交感）。此种解释，是说，天气属阳，主动，其中又有静；地气属阴，主静，其中又有动。如其所说“如一个刚健底人，虽在此静坐，亦专一而有个作用底意思，只待去作用，到得动时，其直可知。”意谓“乾虽静时，亦有动意。”（《语类》卷六十八）按此说法，阴阳二气变化，亦是动中有静，静中有动，阴阳交错。朱熹此说，在宋易哲学史上也其意义。程氏曾提出“无独必有对”，朱熹依邵雍的一分为二法，将其阐发为阴阳各生阴阳说，认为卦象和事物的对立面是错综复杂的，对立面是由许多层次构成的，不能将分阴分阳简单化，并且以当时的天文地理、生物和医学的知识，论证了阴阳交错的复杂性。此种观点，含有对立面相互渗透的因素。如果以阳的一方为肯定的因素，阴的一方为否定的因素，其“阳中有阴”说，又意味着肯定中含有否定的因素，如其论生死，“生便带个死底道理”。这是朱熹阴阳说的又一贡献。

以上四条，可以说是朱熹关于事物变易学说中的辩证法思想，也是对前人辩证思维的一个总结，丰富和发展了理学派的阴阳观。

但是，朱熹关于阴阳变易法则的论述，有两点始终不能突破。其一，就流行说，认为阴阳变易是一循环的过程。其解释“一阴一阳之谓道”说：

一如一阖一辟谓之变。只是一阴了又一阳，此便是道。寒了又暑，暑了又寒，这道理只循环不已。维天之命，于穆不已，万古如此。（《语类》卷七十七）

“维天之命”句，见《诗·周颂》。是说，一阴一阳即阴阳循环的过程，此理万古不变。又其解释《系辞》文“尺蠖之屈以求信”一节说：“太凡这个都是一屈一信，一消一息，一往一来，一阖一辟。大底有大底阖辟消息，小底有小底阖辟消息，皆只是这个道理。”（《语类》卷七十六）是说，对立面的流转，既有大循环，又有小循环，屈伸往来而不已。不仅天道如此，人事的变化亦如此。他说：“气运从来一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管恁地循环去，无有衰而不盛者……盖一治必又一乱，一乱必又一治。”（《语类》卷一）是说，人类历史的发展也是盛衰、治乱往复循环的过程。因此，他解释《系辞》文“生生之谓易”说：“阴生阳，阳生阴，其变无穷。”（《周易本义·系辞》）此是以阴阳流转，循环不已，为“生生”的过程。据此，他又解释《系辞》文“显诸仁，藏诸用”说：

譬如一树一根，生许多枝叶花实，此是显诸仁处。及至结实，一核成一个种子，此是藏诸用处。生生不已，所谓日新也。万物无不具此理，所谓富有也。（《语类》卷七十四）

是说，树生枝，开花，结果为“显诸仁”，其果实，又成为种子，生出另一树来，即“藏诸用”。此种过程，往复循环，即“生生不已”。此即《系辞》所说“日新之谓盛德”。他说：“日新是只管运用流行，生生不已。”（同上）按此说法，所谓“日新”，也是一阖一辟的过程，如同一粒种子生出花果，其果实作为种子又生出花果，如此循环不已。此种日新说，排除了新事物的产生，成为旧事物的不断重复。他将“日新”解释为“生生不已”，即屈伸消长，往复循环，表明朱熹又是循环论的拥护者。

其二，就阴阳对待说，认为事物虽由各种对立面组成，但其本性及其所应处的地位是不可改变的。其解释《太极图说》中“分阴分阳”说：“分阴分阳，两仪立焉，分之可以一定而不移也。”（《太极图说解》）是说阴阳二气分开后，阴即阴，阳即阳，界限分明，各有定位或分位，而不可改移。他解释此“分”字说：“分犹定位耳”（《文集·答林子王》）。所说“定位”，指阴阳的规定性及其所应处的地位。如其解释乾坤两卦的性质说：

乾坤阴阳，以位相对而言，固只一般。然以分言，乾尊坤卑，阳尊阴卑，不可并也。以一家言之，父母故皆尊，母终不可并乎父。兼一家只容有一个尊长，不容并，所谓尊无二上也。（《语类》卷六十八）

此处说的“分”，指定位或分位。是说，就阴阳相对而言，有阳必有阴，阴阳缺一不可。但就其本分说，阳为尊，阴为卑，阴阳的地位不能平等，此即“尊无二上”。人事如此，天道亦如此，这是不可改易的。又其解释《系辞》文“刚柔者立本者也”说：

刚柔者，阴阳之质，是移易不得之定体，故谓之本。若刚变为柔，柔变为刚，便是变通之用。（《语类》卷七十六）



此是说，阴阳二气成为事物的体质，便为刚柔。刚柔既分，各有定体，不能改变，所以称其为本。至于刚变为柔，柔变为刚，如昼夜相互流转，此是就变通说的，如《系辞》所说“变通者趋时者也”，因时而不同，此即流转为用。意思是，刚的可变为柔的，但刚作为刚，柔作为柔，其本分是不能变的。昼夜之象可以转化，但昼夜之本质却固定不移。按此说法，阴阳流转属于现象领域，定位不移属于本质领域。又其解释孔子说的夏礼殷继的观点说：

因字最重。所谓损益者，亦是要扶持三纲五常而已。如秦之继周，虽损益有所不当，然三纲五常终变不得。君臣依旧是君臣，父子依旧是父子，只是安顿得不好尔。圣人所可知者，亦只是知其相因者也。如四时之运，春后必当是夏，夏后必当是秋，其间虽寒暑不能无缪戾，然四时之运，终改不得也。（《语类》卷二十四）

是说，就人类社会生活说，盛衰消长，流行不已，如同四时的变化一样，寒暑相替，但三纲五常，即君臣父子夫妇之道，却永如远不能改易，如同四时之顺序一样，不能改易。此亦是定位不移的另一说法。如其所说“君臣父子，定位不易，事之常也。”（《文集·甲寅行宫便殿奏劄一》）可以看出，朱熹所说“阴阳有个定位底”，还有另一层涵意，即对立面的分位，不可改变。在朱熹看来，事物皆具有阴阳两重性，甚至其阴阳又各生阴阳，但阴之所以为阴，阳之所以为阳，其本质则是对峙的，不能转化的。个体事物中的阴阳现象，反复流转，生生不已，但阴和阳的性质和关系，即阴阳之理是不能转化的。就天道说，气候的寒暑可以转化，但春气暖，冬气寒，此种规定，则不能转化。就人道说，君臣父子可以转化，但臣忠于君，子孝于父，此种规定，则不能转化。事物的阴阳性质，作为其质的规定性，有相对的稳定性，但将其片面夸大，认为永恒不变，则转化为谬误。其阴阳定位说，又是一种形而上学思维，是董仲舒提出的“天不变，道亦不变”的新形式。

总起来说，朱熹关于事物变化法则的论述，其讲阴阳流行，由于看不到从旧质态到新质态的过渡，则陷入了循环论；讲阴阳对待，由于将对立面的性质凝固化，又陷入了定位不移说。循环论和定位不易说，已见于邵雍和程颐易学，朱熹作了进一步阐发。这两点，后来都是遭到辩证法家王夫之的批评。朱熹的易学哲学所以不能突破这两点，除受筮法中卦爻象的变易，卦气说和封建的伦理观的局限外，还在于他区分阴阳变易之理和阴阳变易之事。其论“一阴一阳之谓道”说：

阴阳是气不是道，所以阴阳都乃道也。若只言阴阳之谓道，则阴阳是道。今日一阴一阳，则是所以循环者乃道也。一阖一辟谓之变，亦然。（《语类》卷七十四）

此种解释本于程颐说，区别阴阳和道，以一阴一阳往复循环之所以然，即其循环之理为道，即其所说“此理即道也”（同上）。道和理属于形而上的世界，阴阳属于形而下的世界。他说：

一物便有阴阳，寒暖生杀皆见得是形而下者。事物虽大，皆形而下者，尧舜之事业是也。理虽小，皆形而上者。（《语类》卷七十五）

这是区别阴阳变易之事和阴阳变易之理。关于这两个世界的关系，他说：

其形者则谓之器，其不形者则谓之道。然而道非器不形，器非道不立。盖阴阳亦器也，而所以阴阳者道也。是以一阴一阳往来不息，而圣人指是以明道之全体。（《文集·答丘子野》）

是说，这两个世界既有区别，又有联系。就其联系说，阴阳之理通过阴阳之事表现自己，此即“道非器不形”；阴阳之事靠阴阳之理方能成立，此即“器非道不立”。就理事关系说，朱熹认为，有其理方有其事，理乃事之所以然。他说：“阴阳之理，有会处，有分处，事皆如此。”（《语类》卷六十五）“会处”，指流转；“分处”，指对峙。又说：“天地间有个定局底，如四方是也。有个推行底，如四时是也。理都如此。”（《语类》卷六十八）是说，有对峙之理，方有对待之事；有推行之理，方有流行之事。关于对待，他发挥程氏义说：“有高必有下，有大必有小，皆是理必当如此。”（《语类》卷九十五）关于流行，他说：“从古至今，恁地滚将去，只是个阴阳。是孰使之然哉？乃道也。”（《语类》卷七十四）总之，阴阳流行和对待之事，皆出于其理之当然或必然。但朱熹认为，事物之流行属于形而下的世界，在形而上的理世界不存在交易的问题。其解释复卦《彖》辞“复，见天地之心”说：

以阴阳之气言之，则有消有息。以阴阳之理言之，则无消息之间。学者体认此理，则识天地之心。（《语类》卷七十一）

是说，有消息之理，方有消息之事，但阴阳之理自身无消息变易问题。不仅无变易问题，也无先后问题。蔡元定曾说：“理有流行，有对待。先有流行，后有对待。”朱熹评论说：“难说先有后有”（《语类》卷六）。在朱熹看来，阴阳变易之理乃阴阴变易之所以然，此所以然之理，乃事物变易之规定性，其自身不变易，永恒如此。正因为如此，个体事物和阴阳二气，其屈伸往来，虽然流行不已，但其本质由于出于阴阳之理，理无变易，所以其定位不移，万古如是。

可以看出，朱熹提出的“易只是一阴一阳”这一命题，就其所谓的形而下的世界说，承认运动和变化，并且对事物运动的过程和形式，作出许多有价值的概括，闪烁着辩证思维的光芒。但就其所说的形而上的世界说，只承认理有对待，不承认理自身能变易，这种世界观又是形而上学的。其所以认为理世界无变易之事，就其认识论的根源说，是以阴阳之理为抽象的原则，将阴阳之概念凝固化，并且同具体事物隔离开来。从而认为具体的东西，物质的东西，无时不变动，生生不已；抽象的东西，概念和范畴，却是永恒不变的。其实，事物的本质和反映本质的概念，同样处于变易和流转的过程。这一点，是程朱理学派所不肯承认。这种形而上学思维形式，就程朱理学说，同他们对《周易》的卦爻象和卦爻辞所作的抽象化的理解是分不开的，是其取义说的逻辑思维的必然产物。

2. 推其本则太极生阴阳 太极是朱熹易学和哲学中的最高范畴。它作为理学的范畴，又是出于对筮法中太极的解释。北宋以来的气学派以太极为气，数学派的代表邵雍以太极为心，朱熹则提出太极为理说。其在《本义》中注解“易有太极”说：“易者，阴阳之变。太极者，其理也。”他以“易”为阴阳之变易，以太极为理，即阴阳变易之理，此种观点，来于程氏易学。他说：“阴阳只是阴阳，道是太极。程子说所以一阴一阳者，道也。”（《语类》卷九十四）朱熹认为，程氏所说的一阴一阳之所以然者，即阴阳之理，就是太极。此是朱熹的太极观的基本观点。他以此种太极观为核心，研究了太极和两仪的关系，建立起其本体论的哲学体系。

朱熹的太极说，有两层内容：就筮法说，太极指卦画的根源；就哲学说，太极指世界的本原。这两层涵意又是一致的。以下，先介绍一下其筮法中的太极说。

前面谈到，朱熹认为，“易只是一阴一阳”。此命题，就筮法说，是说，卦爻象的形成和

变化，无非是阴阳奇偶两画的组合和推移。但奇偶两画，如何形成八卦和六十四卦？奇偶两画又从哪里来的？朱熹以其太极说作了回答。关于《系辞》“易有太极，是生两仪”一节，朱熹认为是讲画卦和成卦的程序，不是讲世界观即天地万物的形成问题。他说：“太极、两仪、四象、八卦者，伏羲画卦之法也。”（《文集·答王伯丰》）又说：“熹窃谓此一节乃孔子发明伏羲画卦自然之形体，次第最为切要。古今说者，惟康节、明道二先生为能知之。”（《文集·与郭冲晦》）他以此节为讲画卦的程序，乃发前人之所未发。这是由于他以《周易》为卜筮之书，认为《系辞》所说者，亦不脱离象数和筮法。但他却以邵雍的加一倍法，解释《系辞》此节讲的内容。他说：

易有太极，便有个阴阳出来，阴阳便是两仪，仪，匹也。两仪生四象，便是一个阴又生出一个阳，二是一象也。一个阳又生出一个阴，二是一象也。一阴又生一个阴，三是一象也。一个阳又生一个阳，三是一象也。此谓四象。四象生八卦，是这个四象生四阴时，便成坎震坤兑四卦；生四个阳时，便成巽离艮乾四卦。（《语类》卷七十五）

此即邵雍说的“一分为二，二分为四，四分为八”的程序。这种解释又见于《周易本义》和《易学启蒙》。关于卦象的形成，程氏取三才六位说，即八卦之上各加八卦，则为六十四卦。朱熹并不否认此说，其于《本义·乾》中作了介绍。但对“易有太极”一节的解释，则取邵雍的一分为二说，认为邵雍此说，是讲伏羲画卦，乃先天之学，是“易之心髓”（《文集·答袁机仲》）。关于此节中讲的太极，朱熹解释说：“以卦画言之，太极者，象数未形之全体也。”（《文集·答郭冲晦》）又说：

此太极却是为画卦说。当未画卦前，太极只是一个浑沦底道理，里面包含阴阳，刚柔，奇偶，无所不有。乃各画一奇一偶，便是生两仪。（《语类》卷七十五）

所谓“全体”，不是指卦爻象说的，而是指一切卦爻象和奇偶之数所依据的阴阳之理。即《启蒙》所说：“自两仪之未分也，浑然太极。而两仪、四象、六十四卦之理已粲然于其中。”按此说法，太极乃一切象数之理的总体或整体，因为尚未分开，所以说“是一个沦底道理。”此未分之理，他又称为“一理”或“理一”。他说：

易有太极，是生两仪者，一理之判，始生一奇一偶而一画者二也。两仪生四象者，两仪之上各生一奇一偶而为二画者四也。四象生八卦者，四象之上各生一奇一偶而为三画者八也。此乃易学纲领，开卷第一义。然古今未见有识之者。至康节先生行始传先天之学而得其说，且以此为伏羲氏之易也。（《文集·答虞士朋》）

此是以“一理”未分为太极，以分为奇偶两画为两仪，以其上各生奇偶二画为四象，以四象之上各生奇偶两画为八卦。朱熹认为，此乃易学的纲领，为邵雍所发现。按邵雍所说的“太极，一也”指“一动一静之间者”，即动静未分的境地，其自身非数，但为奇偶二数的根源。而朱熹将其解释为“一理”，即象数之理的全体。此是朱熹太极观的又一特征。据此，他进一步解释太极和两仪、四象、八卦的关系说：

易有太极，便是下面两仪四象、八卦。自三百八十四爻总为六十四，自六十四总为八卦，自八卦总为四象，自四象总为两仪，自两仪总为太极。以物论之，易之太极，如木之有根，浮屠之有顶。但木之根，浮屠之顶，是有形之极。太极却不是

一物，无方所顿放，是无形之极。（《语类》卷七十五）

是说，太极乃象数变化的根源及其最高的准则。如同树有根，佛塔有顶。从三百八十四爻到太极，如同佛塔从下向上层层积累，相互依赖。所以三百八十四爻可归结为六十四卦，六十四卦可归结为八卦，八卦归结为四象，四象归结为两仪，两仪又归结为太极。此处说的“总”字，乃归总之意。如果从塔顶向下看，此“总”字又有统率之意，如树根统率枝干花叶一样。此种关系乃迭层相生的关系，如《启蒙序》所说：“自本而干，自干而枝，其势若有所迫而自不能已”，即根生干，干生枝，枝又生叶。此种关系，也是不即不离的关系。太极如同树根，卦爻象如同枝干。枝干长在树根上，树根又不脱离枝干。此即他所说：“太极之所以为太极，却不离乎两仪、四象、八卦。如一阴一阳之谓道，指一阴一阳为道则不可，而道则不离乎阴阳也。”（《语类》卷七十五）所谓“不离”，是说，太极生出两仪、四象、八卦，并不脱离卦爻象，又寓于卦爻象之中，如同树根生长枝干之生理，又寓于枝干花叶之中，所以枝叶得以生生不已。他同陆象山辩论“无极而太极”一命题时说：“且夫大传之极者何也？即两仪、四象、八卦之理，具于三者之先，而缊于三者之内也。”（《文集·答陆子静》）是说，太极总括两仪、四象、八卦于理，有此太极之理，方有两仪、四象、八卦之画，此即“具于三者之先”；而两仪、四象、八卦画出后，太极之理又寓于卦画或卦爻象之中，此即“缊于三者之内”。按上述这些说法，太极和卦爻象，说到底，是一种涵蕴的关系，即太极包涵卦爻象之理，而卦爻象又具有太极之理。由此，朱熹又导出每一卦和每一爻具有一太极的理论。朱熹的学生提问说：“启蒙所谓自太极而分两仪，则太极固太极，两仪固两仪。自两仪而分四象，则两仪又为太极，而四象又为两仪，以至四象生八卦，节节推去，莫不皆然。可见一物各具一太极，是如此否？”朱熹回答说：“此只是一分为二，节节如此，以至无穷，皆是一生两耳。”（《语类》卷六十七）此是说，太极生两仪，是一分为二，两仪生四象，四象生八卦，也都是—分为二，所以两仪生四象，也是太极分两仪。意思是，两仪、四象、八卦又各为一太极。他又举例说：“太极如一本生上，分而为枝干，又分而生花生叶，生生不穷。到得成果子，里面又有生生不穷理，生将出去，又是无限个太极，更无停息”（《语类》卷七十五）此是以树木之生长，比喻筮法中的卦爻象的形成，以树根之生理比喻太极，以枝叶花果比喻卦爻象。每一花果都有生生之理，所以每一卦爻象又都有太极。所结的果实无穷，所以太极不只是一个，也可说是“无限个太极”。这种比喻在于说明太极之理分为各种卦爻象时，并未因此远离卦爻象，而是居于每卦爻象之中。他说：

盖既曰各具太极，则此处便又有阴阳五行许多道理，须要随处一一尽得。如先天之说，亦是太极散为六十四卦，三百八十四爻，而一卦一爻莫不具一太极。其各具于太极处，又便有许多道理须要随处尽得，皆不但为块然自守之计而已。（《文集·答黄直卿》）

“先天之说”，即上面说的从太极到六十四卦的画卦过程，即邵雍说的一分为二的过程。“太极散为六十四卦”，即太极分两仪，两仪分四象，到六十四卦的完成。朱熹认为，此六十四卦和三百八十四爻，每一卦一爻莫不各具一太极，也就是说都具有象数之理的全体。所以也要于每一卦每一爻中穷尽太极之理。意思是于每一卦每一爻中穷尽阴阳奇偶相交和相推之理。一爻具一太极，是基于卦变说。最后，关于太极和卦爻象的关系，他得出结论说：

易有太极，是生两仪，则先从实理处说，若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里。

但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也。其理则一。虽然自见在事物而观之，则阴阳函太极，推其本则太极生阴阳。（《语类》卷七十五）

“实理”，指太极之理。此是说，太极之理即含两仪之理，从这一方面说，太极和两仪可以说是同时而生，即“生则俱生”，意谓有太极即有两仪。因为是“俱生”，所以太极不在阴阳之外，即“依旧在阴阳里”。亦即下文所说“阴阳函太极”。但从画卦的程序说，总是有太极之理，方有阴阳卦画，此即“推其本则太极生阴阳”。“本”，指阴阳卦画之所以然，即阴阳之理。按此说法太极如同水之源，两仪、四象、八卦如同水之流。有源即有流，此即“俱生”。水源之水即存于水流之中，此即“阴阳函太极”。但“推其本”，总是水源生水流。以上是朱熹对《系辞》文“易有太极，是生两仪”一节所作的解释。

朱熹此说在易学哲学史上有其重要的理论意义。总起来说，他把六十四卦的形成看成是太极之理自身展开的过程。他以“分”和“散”解释“是生两仪”的“生”字，表明从太极到三百八十四爻是太极之理自身的散开。太极同卦爻象，类似母子关系，又非母子关系。就“推其本”说，有太极之理，方有两仪、四象、八卦，如同母生子，存在着次序；就“实理”说，两仪、四象、八卦又函有太极，子体和母体并未分离，又非母生子的关系。朱熹的学生提问说：“太极生两仪，两仪生四象，此如母生子，子在母外之义。若两仪五行，却是子在母内。”朱熹回答说：“是如此，阴阳、五行、万物各有一太极。”（《语类》卷九十四）此是讨论周敦颐的太极图式，由太极而阴阳，由阴阳而五行。其学生认为，太极和两仪，为母生子，太极在阴阳外。阴阳和五行的关系，为子在母内，即五行分属于阴和阳二气。朱熹则认为，太极亦在阴阳内，即“各有一太极”，亦子在母内之意。又朱熹同林栗曾辩论太极和卦象的关系。林栗易学属象数学派，著有《易经传集解》，其对卦爻象和卦爻辞的解释，主互体说。他认为，“易有太极，是生两仪”一节，是就每一卦说的。即一卦的全体为太极，内外卦为两仪，二互体为四象，颠倒过来看，二体及互体总为八卦。朱熹反间说：“兼若如此，即是太极包两仪，两仪包四象，四象包八卦，与圣人所谓生者，意思不同矣。”林栗辩解说：“唯其包之，是以能生之，包之与生，实一义尔。”朱熹又反间说：“包如人之怀子，子在母中。生如人之生子，子在母外，恐不同也。”（以上见《文集·记林黄中辨易西铭》）林栗的观点是，太极为一卦之整体，包容两仪、四象、八卦，不赞成邵雍的一分为二说。朱熹在这里区别“包”和“生”，认为《系辞》所说为“是生两仪”，非“是包两仪”。他阐述说：“方其为太极也，未有两仪也，由太极而后生两仪。方其为两仪，未有四象也，由两仪而后生四象。方其为四象，未有八卦也，由四象而后生八卦，此之谓生。若以为包，则是未有太极，已先有两仪。未有两仪，已先有四象。未有四象，已先有八卦矣。”（《语类》卷六十七）是说，林栗所说的“包”，不承认从太极到八卦有一生成的次序。按此观点，也可以说，未有太极，已有八卦，非《系辞》本义。从上述的辩论中，可以看出，朱熹一方面认为两仪为太极所生，如同母生子，有一自然的程序；另一方面则认为所生之两仪，并未离开太极，母又在于之中，“太极依旧在阴阳里”。这种不即不离的关系，在于用来表示从太极到两仪、四象、八卦是太极之理自身展开的过程。此种展开的过程，就其理论思维说，是指逻辑的进程，即逻辑的演绎过程，非今日有太极，明日有两仪，后日又有四象那种时间上的生成过程。朱熹说：“太极乃两仪、四象、八卦之理，不可谓无，但未有形象之可言尔。故自此而生一阴一阳，乃为两仪，而四象、八卦又是从此皆有。自然次第，不由人力安排。”（《文集·记林黄中辨易西铭》）此是说，太极乃象数之理的全体，理无形迹，其分出或散开为一阴一阳，则为两仪；此一阴一阳，又各分出

一阴一阳，则为四象；其上又各自分出一阴一阳，则为八卦。每一层次，都是原有的阴阳之理自身的开展。此处说的“自然次第”，实际上指数学中逻辑推演的程序，有其自身的必然性，所以说“不由人力安排”。按此说法，太极之理自身涵蕴两仪、四象、八卦，其展开的层次则为由两仪而四象，由四象而八卦。太极如同前提，两仪、四象、八卦如同结论。结论从前提而来，此即“推其本则太极生阴阳”；前提所表达的义理又存在结论之中，此即太极又寓于阴阳之中。前提涵蕴结论，有前提必有结论，所以说“若论生则俱生”。

以太极之理自身逻辑地展开说明伏羲画卦说，此是朱熹一大创见。朱熹此说，同其对大衍之数的解释分不开的。《易学启蒙》认为，大衍之数同河洛之数是一致的。河洛中五之数为太极。大衍之数五十，置其一不用，为四十有九，以象太极。就揲蓍成卦说，两仪、四象、八卦乃河图中五之数或四十九之数自身的展开。朱熹以太极涵蕴两仪、四象、八卦之理，以太极为象数未形之全体，即出于此。朱熹并不以四十九著握而未分为太极，因为太极为理，乃形而上者，四十九著合而未分，乃形而下者（《文集·答赵子钦》）。但合而未分之象，却基于太极未分之理。此种太极观，不以太极为单一之数或非数之一，亦不以其为单一之理，而视其为众理未分之整体，显然，是受了邵伯温和朱震的太极说的影响。此种太极说，并不同于邵雍的一分为二说。邵氏所谓“一分为二”，非整体之一分为二，而是母生子的关系，所以一生出二后，一并不在二之中。朱熹此说，与程氏的“理一”说，亦不尽同。程氏的“理一”是同“万理”相对待的，指万理的总根源，其自身并不包括众理。但就太极和两仪关系说，朱熹此说又是受了程氏“体用一源，显微无间”说的影响。他以太极为理，以两仪为卦画，即将二者归为理和象的关系。按程氏的观点，太极之理为体，两仪四象八卦为用，前者为微，后者为显。这样，《周易》六十四卦三百八十四爻便被视为太极之理自身的显现，所以每一卦每一爻又具有一太极。可以看出，朱熹的太极说，乃邵、程两家学说的新发展，也可以说是依程氏的观点，发展了邵雍的一分为二说，而朱震的“体用同原”说在这一发展中起了重要的作用。

近年来关于朱熹太极说的研究，有一种意见认为，朱熹的“易有太极，是生两仪”说，是一种生机主义，即视太极为具有生命活力或生意的种子，两仪、四象、八卦以及天地万物都是此种子创造出来的。此种观点出于对朱熹提出的根枝之喻的误解。在朱熹的哲学中，气是生物的种子，理是形而上的，如朱熹所说：“盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。”又说：“白地生出一个物事，这个气。若理则只是个净洁空阔底世界，无形迹。他不会造作，气则能酝酿凝聚生物也。”（《语类》卷一）朱熹说的理世界，实际上是指逻辑的概念世界，并无创造的意志。其所说的树根、谷粒、果实仅是一种形象化的比喻。古代中国以农业生产为主，朱熹讲学时，以植物生长为例，通俗地说明自己的论点，这是很自然的。但依此比喻，将其太极说归结为生机主义，甚至说成是德国哲学家莱布尼兹单子论的创世说，未免过于傅会。这种误解，是脱离朱熹的易学，特别是脱离其对筮法的解释而造成的。

以上所论，是朱熹太极说的一层涵义，即从画卦和揲蓍的过程，讲太极的性质和意义。此说还有一层内容，从世界观的高度，或者说本体论的领域，讲太极和阴阳的关系，这就是朱熹哲学中的理气关系问题。其《太极图说解》是回答此问题的纲领性的文献。这一领域中的太极说是以其筮法中的太极说及其易学基本原理为依据的。程颐提出“有理则有气，有气则有数”，认为有天地之理，则有天地之气，有此气便有天地之数。此出于对天地之数和大衍之数的解释。朱熹也持此说。他说：“气便是数。有是理，便有是气；有是气，便有是数，物物

皆如此。”（《语类》卷六十五）认为数乃天地之气在运行过程中所表现出来的“节度”或“界限”，所以说“气便是数”，即程颐所说“数，气之用也。”但程氏易学，对理气关系没有展开论述。朱熹依据其筮法中的“易有太极”说，通过对周敦颐《太极图说》的解释，以太极为理，以两仪为气，进一步探讨了理气关系，并将理气范畴全面地发展为哲学范畴，用来解释天地万物的由来及其存在的根据。从而完成了理学派的本体论的体系。

首先，介绍一下朱熹哲学中理气范畴的由来及其意义。朱熹所说的理，就筮法说，指阴阳或刚柔二爻、奇偶二数、乾坤两卦之所以然以及阴阳卦爻象变易的规律，即阴阳奇偶之理。朱熹将这一观念推广到其哲学领域，则以理为事物之所以然及其当然之则。他说：“至于所以然，则理也。”（《语类》卷四十九）又说：“天下物当然之则便是理。”（《语类》卷一百一十七）其解释即物穷理说：“自其一物之中，莫不有以见其所当然而不容已，与其所以然而不可易者。”（《大学或问》）一物一事之所以然，指事物的本质。当然之则，包括规范和规律两层涵义。伦理规范和自然规律，朱熹皆称之为“当然之则”。其所谓“当然”又含有“必然”的意义。不区分当然和必然是中国传统哲学的特点之一。朱熹关于理的认识本于程氏哲学，归结为上述两点，便将其含义规范化了。朱熹说的气，就易学的内容说，指卦气说中的阴阳二气，如阳气始于子，阴气始于午等，进一步引伸为天地之气。此种理解亦出于程氏易学。但就其哲学概念说，又不同于程颐说，即进而将阴阳二气看成是个体事物构成的物质材料。他说：“五行阴阳七者滚合，便是生物的材料。”（《语类》卷九十四）此是以阴阳五行之气为万物形成的七种物质要素，又是来于周敦颐的“二五之精”说。材料说是朱熹气论的主要特徵。他说：“阴阳是气，五行是质。有这质，所以做得出物事来。”（《语类》卷一）“质”，指气之凝结状态，天地万物皆依此而构成自己的物质实体。总之，朱熹认为，理是事物之所以然和当然之则，气是事物构成的物质材料。就此种意义说，理和气乃万事事物形成的必要条件，二者缺一不可。他说：“人之所以生，理与气合而已。”（《语类》卷四）此处说的“人”，也包括物在内。其解释《太极图说》中“二五之精，妙合而凝”说：“故人物之生，必得是理，然后可以为健顺仁义礼智之性；必得是气，然后以为魂魄五藏百体之身。周子所谓二五之精，妙合而凝，正谓是也。”（《周子全书》卷一引）朱熹此说，是同其易学观相联系的。就筮法说，任何卦象，都是阴阳之理和奇偶之画所构成。所以任何事物也都是理气结合的产物。按朱熹的逻辑，阴阳五行之气作为生物的材料，同卦画一样，是有形象的东西，属于形而下的世界；而事物之所以然及其当然之则，同筮法中的阴阳之理一样，属于形而上的世界。但这两个世界，对个体事物的形成说，哪一方面是本的呢？他回答说：

天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必本此理，然后有性；必禀此气，然后有形。其性其形，虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不可乱也。（《文集·答黄道夫》）

朱熹认为，理为生物之本，气为生物之具。“本”，指本原；“具”，指器材。对一物之形成说，理为其性，气成其形，二者缺一不可。但理和气，并非平行的关系，就一物的形成说，理为其本原。为什么理为生物之本？朱熹则依据其筮法中“易有太极”说，将理气关系归结为太极和阴阳的关系，提出理本气末说，发展了程颐的理本论的体系。

前面谈到，朱熹说的太极，就筮法说，指阴阳奇偶之理的全体，乃八卦和下四卦形成的

根源。就哲学说，其所说的太极，则指天地万物的本原。他解《太极图说》中的太极说：“圣人谓之太极者，所以指天地万物之根也。”（《语类》卷九十四）此即《太极图说解》中所说：“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。”“无声无臭”，指理无形迹，解释周敦颐说的“无极”一辞。“造化”，指阴阳五行之气生化万物。“枢纽”，指气化万物之理，有此理，方有气化之事，故为气化之枢纽。“品汇”，指万类。这两句，是解释周敦颐说的“太极”一辞。为什么太极是天地万物之根？因为太极乃天地万物之理。他说：“盖所谓太极云者，合天地万物之理而一名之耳。以其无器与形而天地万物之理无不在是，故曰无极而太极。”（《文集·隆兴府学濂溪先生祠序》）“合天地万物之理”，又称为“总天地万物之理”。他说：“极是道理之极至，总天地万物之理，便是太极。太极只是一个实理，一以贯之。”（《周子全书》卷一引）“总天地万物之理”，指天地万物共同遵循之理，所以说“只有一个实理”。但此实理，并非单一之理，而是指阴阳五行之理的全体。他说：“太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事。”（《语类》卷九十四）又说：“所谓太极者，只二气五行之理，非别有物为太极也。”（同上）在朱熹看来，阴阳五行之理，并不相同。阳气之理主健，阴气之理主顺，五行之气又各有自己的规定性，如水之润下，火之炎上等，五行之理也不尽同。而太极则为阴阳五行之理的全体，即阴阳五行之气之所以然及其变化的规律。他说：“阴阳五行错综不失条绪便是理。”（《语类》卷一）此处说的理，指阴阳五行之气变易的规律。朱熹认为，有此阴阳五行之理，方有天地万物之性，所以说太极总天地万物之理。由于天地万物依此理而形成自己的本性，所以太极又是天地万物最高准则。此即他所说：“周子所谓太极是天地人物万善至好底表德。”（《语类》卷九十四）朱熹以太极为阴阳五行之理的全体，同其以筮法中的太极为“象数未形之全体”的观点是一致的。总之，太极作为天地万物之理即二气五行之理的全体，就其整体说，为“一理”，就其内容说，又是众理之总括。此是朱熹太极观的又一特色。

朱熹依据这种太极观，讨论了太极同阴阳、五行以及天地万物的关系。周敦颐的《太极图说》说：“五行一阴阳”。朱熹依此，将五行之气归结为阴阳二气。他说：“盖五行异质，四时异气，而皆不能外乎阴阳。”（《太极图说解》）但阴阳二气又从何来，如何理解周氏说的“阴阳一太极”？朱熹着重探讨了这一问题。其论太极和阴阳二气的关系说：

○此所谓无极而太极也，所以动而为阳，静而为阴之本体也。然非有以离乎阴阳也，即阴阳而指其本体，不杂乎阴阳而为言耳。（《太极图说解》）

此○，指太极图式中的最上一圈，朱熹以其为太极之理，认为此理乃阳动阴静之本体，但此本体并不离开阴阳二气，即在阴阳二气之中，指其中小○，此即“即阴阳而指其本体”。但此本体又同阴阳二气有区别，虽在阴阳之中，却保持自己的独立性，此即“不杂乎阴阳而为言耳”。这两句，是朱熹论太极同二气关系的基本观点。他解释说：

熹前书所谓太极不在阴阳之外者，正与来教所谓不倚于阴阳而生阴阳者合。但熹以形而上下者，其实初不相杂，故曰在阴阳之中。吾丈以形而上下者，其名不可相杂，故曰不在阴阳之外。虽所自而言不同，而初未尝有异也。（《文集·答程可久》）

程可久的太极说，详情不得而知。照朱熹所引，似乎亦主张太极不离阴阳，即“不在阴阳之外”。朱熹认为这同其《太极图说解》中的观点，基本上是一致的。但朱熹的论点是，太极和阴阳二气乃形上和形下的关系，二者本有区别，即“其实初不相杂”，但又相互联系，太



极又在二气之中，即“不离乎阴阳”。“不杂于阴阳”，谓太极乃形而上之理，不同二气相混杂。此种观点，他在同陆象山的辩论中，又称为“在阴阳之外而未尝不行乎阴阳之中。”（《文集·答陆子静》）“在阴阳之外”，仍指“不杂乎阴阳”，不是说脱离阴阳二气。“未尝”，表示太极之理始终寓于阴阳之中。他又解释这种不即不离的关系说：“性犹太极也，心犹阴阳也。太极只在阴阳之中，非能离阴阳也。然至论太极自是太极，阴阳自是阴阳，惟性与心亦然。所谓一而二，二而一也。”（《语类》卷五）此是从人性论角度说明太极和阴阳二气既有联系，又有区分。朱熹此说，同其筮法中的太极说，即太极分而为两仪，又寓于两仪之中的观点亦是一致的。

朱熹于《太极图说解》中，进一步论述二者的关系说：

太极，形而上之道也。阴阳，形而下之器也。是以自其著者而观之，则动静不同时，阴阳不同位，而太极无不在焉。自人微者而观之，则冲穆无朕，而动静阴阳之理，已悉具于其中矣。

“著者”，指阴阳二气，“微者”，指太极之理。此是以道和器的范畴，说明太极和阴阳二气的关系。是说，就阴阳二气说，其流行不同时，其对待不同位，但太极这理即在其中。就太极说，无声无形，但阴阳动静之理皆具其中。他以形而上的理为微，以形而下的气为显，以显微关系，解释理气关系。此是以程氏易学的“显微无间”说，说明太极之理和阴阳二气乃不即不离的关系。据此，他又解释太极说：

太极非别为一物，即阴阳而在阴阳，即五行而在五行，即万物而在万物，只是一个理而已。因其极至，故名曰太极。（《语类》卷九十四）

此是说，阴阳、五行和万物虽根于太极之理，但此理即在阴阳五行之气和万物之中。此处说的“一个理”，指阴阳五行之理的全体。认为从阴阳到万物各有此太极之理的全体。其解释《太极图说》中“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也”说：“五行具，则造化发育之具，无不备矣。故又即此而推本之，以明其浑然一体，莫非无极之妙，而无极之妙亦未尝不各具于一物之中也。”（《太极图说解》）此是对太极图中从太极到五行的程序的解释。“无极之妙”，指太极之理无有形迹。是说，有了五行之气，万物发育成形的条件便皆具备了。由五行之气上推其本原，五行不离乎阴阳，阴阳又不离乎太极，而太极又始终寓于阴阳、五行和万物之中。“浑然一体”，指阴阳五行之理的全体。关于这种程序，他进一步解释说：

太极、阴阳、五行，只将元亨利贞看甚好。太极是元亨利贞都在上面。阴阳是，利贞是阴，元亨是阳。五行是，元是木，亨是火，利是金，贞是水。（《语类》卷九十四）

此是以元亨利贞为太极之理的全体，以元亨为阳，利贞为阴，又以元亨利贞分别为木火金水。其以图示之如下：此图式中的上一圈为太极，其中的元亨利贞代表阴阳五行之理的全体。第二圈为阴阳二气，其中亦有元亨利贞，但分而为阴阳。其下为五行相生图，其中亦有元亨利贞，但分属于五行。土居于五行之中，不配乾卦四德。此图式不仅说明阴阳和五行之气各具有太极之理的全体，而且表示从太极到阴阳，由阴阳而五行，乃太极之理自身散开或展开的过程。他论述这种展开的过程说：

自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理。自上推而下来，只是此一个

理，万物分之以为体，万物之中又各具一理，所谓乾道变化各正性命，然总又只是一个理。此理处处皆浑沦，如粒粟生为苗，苗便生花，花便结实，又成粟，还复本形。（《语类》卷九十四）

这里说的“一个理”，即下文说的“此理处处皆浑沦”，亦指阴阳五行之理的全体。是说，从太极到万物，是太极之理自身的散开；从万物到太极，又是万物归于太极之理。如同粟粒从萌芽到结实，又成为种子，生生不已。这种比喻，同其筮法中的太极说也是一致的。其在《太极图解说》中，进而论太极和万物的关系说：“盖合而言之，万物统体一太极也。分而言之，一物各具一太极也。所谓天下无性外之物，而性无不在者，于此尤可以见其全矣。”“统体”，即整体。“性”，指太极之理，寓于万物之中，成为人物的本性。是说，万物作为一个整体，其本体为一太极；就其分开说，一物又各有一太极，此即他所说的“人人有一太极，物物有一太极”（同上）。所谓“各具一理”，“各具一太极”，是说，人物形成后，又都是具有阴阳五行之理的全体，成为各自的本性，此即程氏所说“天下无性外之物”。按此观点，从太极到阴阳五行，并非如父生子，鸡生蛋的关系。他说：

圣人谓之太极者，所以指天地万物之根也。周子因之而又谓之无极者，所以著夫无声无臭之妙也。然曰无极而太极，太极本无极，则非无极之后，别生太极，而太极之上先有无极也。又曰五行阴阳，阴阳太极，则非太极之后，别生二五，而二五之上，先有太极也。以至于成男成女，化生万物，而无极之妙，盖未始不在是焉。此一图之纲领，大易之遗意，与老子所谓物生于有，有生于无，而以造化为真有始终者，正南北矣。（《文集·答杨子直》）

此是说，由太极而阴阳五行，并非先有太极居于阴阳五行之上，而后另外生出阴阳五行之气。这同“无极而太极”一样，并非先有个无极居于太极之上，而后生出太极。朱熹认为，无极和太极之间，不存在时间积累的过程，即其所说“无积渐”（《语类》卷九十四），而是说，太极无形而有理。同样，从太极到阴阳五行和万物，也不是一个时间的过程，即先有个太极而后生出二五之精，如同先有鸡而后生蛋，先有父而后生子。此种生物说，乃老子的“天下万物生于有，有生于无”的论点，同《周易》学说是南辕北辙。朱熹认为，从太极到万物化生，乃体用关系。他说：

自太极至万物化生，只是一个道理包括，非是先有此而后有彼。但统是一个大源，由体而达用，从微而至著耳。（《语类》卷九十四）

意思是说，太极之理为体，阴阳五行之气和万物化生为用，有体则有用。前者为微，后者为显。阴阳之气和万物化生乃太极之理自身的显现，彼此之间不存在时间上的先后问题。这一论点，十分重要，是朱熹本体论的精髓。二者虽无时间上的先后关系，但又存在着顺序或节次。其学生提问说：“自阳动以至于人物之生，是一时俱生，且如此说，为是节次如此？”朱

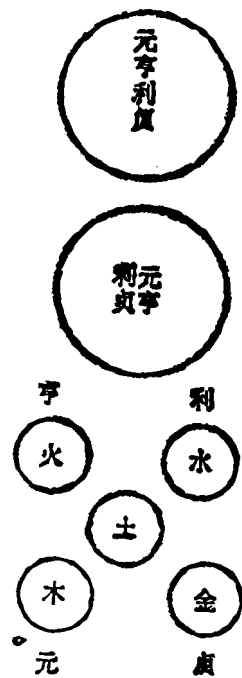


图 60

熹回答说：

道先后不可，然亦须有节次。康节推至上十二万八千云云，不知以前又如何？太极之前，须有个世界来，正如昨日之夜，今日之昼耳。阴阳亦一大阖辟也。但当其初开时，须昏暗，渐渐乃明，故有此节次。其实已一齐在其中。（同上）

是说，从太极动而生阳，到万物化生，可以说是“一时俱生”，不能说彼先此后，但却存在着层次或程序。如邵雍的宇宙论所说，太极生出我们今日所处的世界，以十二万八千年为一元，在我们这个世界之前，还有另一个世界，宇宙总是一阴一阳，开合不已。但太极当初生天地万物时，是由暗到明，逐渐生出各种具体的事物，经过许多层次或段落。虽经许多阶段，其实天地万物已都在太极之中。意思是，从太极到万物化生，一方面说是“俱生”，另一方面又是逐渐展开的过程。这同其筮法中的太极生两仪说，“生则俱生”，但又有“次序”，也是一致的。

从朱熹上述的观点中，可以看出，他将阴阳五行和万物化生，看成是太极之理自身展开的过程，就其论点看，这一过程，同样不是时间的过程，而是逻辑的过程。其所谓“节次”，实际上指逻辑的程序。程颐的易学哲学将事和象看成其理由自身显现的形式，朱熹用这一观点考察太极之理同阴阳气象以及天地万物的关系，则以阴阳五行之理即太极为本体，二五之气和万物为现象，以逻辑的展开形式，解释本体自身显现为现象。这样，便完成了理本论的理论体系。还可以看出，他对周敦颐的太极图和邵雍的先天图式的解释，都是从程颐的“体用一源，显微无间”的原则出发的，其结果又将周邵两家图式中的宇宙发生论的体系，转变为本体论的体系。这是朱熹的易学哲学在理学发展史上的一大贡献。这种理论体系的转变，也是对道家 and 道教哲学中宇宙发生论体系进一步清算的结果。前面提及，朱熹同杨子直的辩论中，认为老子的有生于无说不属于《周易》的系统，将道家的“道生一”说同“易有太极”说合而为一是错误的。其同程可久的辩论中，亦持此论。他说：

太极之义正谓理之极至耳。有是理即有是物，无先后次序之可言，故曰易有太极。则是太极乃在阴阳之中，而非在阴阳之外也。今以大中训之，又以乾坤未判，大衍未分之时论之，恐未安也。形而上者谓之道，形而下者谓之器。今论太极而曰其物谓之神，又以天地未分，元气合而为一者言之，亦恐未安也。有是理即有是气，气则无不一者，故易曰太极生两仪。而老乃谓先生一，而后一乃生二，则其察理亦不精矣。（《文集·答程可久》）

此是说，太极之理同天地阴阳始终在一起而不可分割。太极作为天地之根，并非仅存于乾坤未判，大衍之数未分之时，先于天地、阴阳而存在；不应称其为神，亦非合而为一的混沌之气，如汉易说的元气。有乃阴阳五行之理的全体，有此理，其气自然分而二，此即太极生两仪。此“生”字，非老子所说的“道生一，一生二”的“生”，即父生子之生，谓道先于一，而后方生一，一先于二而后生二。因为太极和天地阴阳乃形上和形下的关系，不是时间上的先后关系。朱熹此论，可以说是继程颐之后，对道家或受道家易学体系影响的太极说的批评。这一批评，鲜明地表现了宇宙发生论同本体论的对立。从朱熹的评论中，可以看出，这种对立的理论思维在于如何理解形而上和形而下的关系。孔疏因受王弼派易学哲学的影响，提出“凡有从无而生，形由道而立，是先道而后形。”（《周易正义·系辞》）认为二者存在着时间上的先后关系。朱熹继承了程颐的说法，认为道乃器之所以然，二者既有区别，又不相脱

离。他说：“指器为道，固不得。离器于道，亦不得。且如此火，是器，自有道在这里。”（《语类》卷七十五）又说：“道不离乎器，器不遗乎道。”（同上）道和器乃体用关系，无先后之可言。他说：

乾乾不息者体，日往月来、寒来暑往者用。有体则有用，有用则有体，不可分先后说。（《语类》卷七十六）

“乾乾不息”，指刚健之理，此是体；寒暑往来乃阴阳之事，此是用。二者不即不离，不分先后。可以看出，“体用一源”乃程朱派理本论的基本原则。朱熹说的“推其本则太极生阴阳”这一命题，正是基于这一原则而提出的。

总之，朱熹认为，《周易》六十四卦和三百八十四爻包括天下事物之理。卦爻象形成的法则和天地万物形成的法则是一致的。此即他所说的“凡天地许多道理，易上都有，所以与天地齐准而能弥纶天地之道。”（《语类》卷七十四）他一方面，以体用一原的观点解释卦爻象乃太极之理自身的展开；另一方面，又以此种观点解释物质世界乃太极本体论自身的显现；认为本体和现象，非一非二，不即不离。这样，朱熹便成为中国哲学史上本体论的重要的代表。他的本体论不仅限于自然观，而且贯彻到其认识论、人性论和道德修养等领域。就认识论说，如朱熹的“即物穷理”说，就是建立在其本体论的基础上的。他说：“形而上者，指理而言；形而下者，指事物而言。事事物物皆有其理。事物可见，而其理难知。即事即物，便要见得此理，只是如此看。但要真实于事上见得这个道理，然后于己有益。……大学之道。不曰穷理，而谓之格物，只是使人就实处穷竟。事事物物上，有许多道理，穷之不可不尽也。”（《语类》卷七十五）就本体论说，太极不离乎阴阳，物物有一太极，人人有一太极，理虽无形迹，却寓于万事万物之中。所以研究事物之理不能脱离形器，此即“即事即物，便要见得此理。”“穷理”出于《易传》，“格物”出于《大学》。朱熹认为，二者的观点是一致的。《大学》突出“格物”，是要人们“就实处穷竟”其理。关于人性论和道德修养问题，朱熹更是依其本体论的观点作了回答。如以人性为理气的结合，以太极之理为人性的本质，主张于人伦日用处体验仁义礼智之理，于喜怒哀乐之已发和未发处用功夫，持守仁义之理，不被人欲所侵蚀。这些观点，一般论朱熹哲学的著作皆有介绍，这里便不多谈了。朱熹的本体论的体系，虽然是唯心主义的，但他所阐发的本体和现象一而二，二而一的观点，太极和阴阳不即不离的学说，对以后几个世纪哲学的发展起了重大的影响。

3. 关于理气之辨 以上所论，是朱熹通过对卦爻象形成的解释，在哲学上完成其理本论体系的基本轮廓。但他关于理气关系的论述，就细节说，是比较复杂的。其中有三个论点，即理先气后说，理一分殊说和太极动静观，一直成为长期争论的课题。这三个问题，都涉及到朱熹哲学的理论思维的实质，有必要加以介绍和剖析。

其一，关于理先气后说。前面谈到，朱熹认为太极之理同二五之气，本无先后之可说。但是在他的一些著述中，特别是讲学中，又提出理先气后说。这又如何理解？一种理解是，此是朱熹哲学体系中的矛盾，故不能自圆其说。一种理解是，就事物的构成说，理气无先后，但就世界的本原说，理在气先，即先有太极之理而后生出阴阳二气。还有一种理解是，说理气无先后，是就时间过程说的；说理先气后，是就逻辑关系说的。就朱熹理本论的基本原则即“体用一源，显微无间”说，后一种理解，符合朱熹学说的本义。朱熹所以辩论此问题，是出于对周敦颐《太极图说》的解释。周敦颐说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”周氏

此说，其本义是讲宇宙发生的过程，以太极为混沌未分之元气，居于二气之先，由于太极之动，方生出阴阳二气。但朱熹却按程氏的体用一源说，解释周敦颐的体系，并以太极为理。这样，便产生了理气有无先后的问题。按程颐的观点，理气不应有先后，按周敦颐的观点，太极应在二气之先。朱熹所引程可久说，即认为太极应在二气之先。朱熹的学生，对此问题常迷惑不解，要求朱熹作出明确的回答。朱熹的回答是，从一方面说，理气无先后；从另一方面说，理应在气先。如他说：“此本无先后之可言，然必欲推其所从来，则须说先有是理。然理又非别为一物，即存乎气之中。”（《语类》卷一）“理与气本无先后之可言，但推上去时，却如理在先，气在后相似。”（同上）“要之也，先有理，只不可说是今日有是理，明日却有是气。”（同上）还说：“理未尝离乎气，然理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后。”（由）其答赵致道亦说：“若论本原，即有是理，然后有气，故理不可以偏全论。若论禀赋，则有是气而后理随以具，故有是气，则有是理，无是气则无是理。”（《文集·答赵致道》）以上这些说法，其论点是一致的。其中说的“本无先后之可言”，“理未尝离乎气”，都是指时间的过程说的，即“不可说是今日有是理，明日却有是气。”其中说的“必欲推其所从来”，“推上去时”，“要之也，先有理”；“若论本原，即有是理，然后有气”；“自形而上下言，岂无先后”等，都是就逻辑关系说的。因为是就逻辑关系说的，所以其表达的语气则为“须说先有是理”，“却如理在先，气在后相似”，“要之也，先有理”。“须说”和“要之”，指逻辑上的根据即“必欲推其所从来”。这种关系，不是时间上的先后关系，所以又有“相似”一辞表示之。

可以看出，其理先气后说的基本论点是“自形而上下言，岂无先后。”此种先后，就其理论思维说，是区别形而上和形而下，以形而上为形而下之本原，即道乃器之所以然。就此种意义说，“须说先有是理”。此种理在气先说，借用欧洲的哲学语言可以称之为“逻辑在先”说。欧洲哲学史上的逻辑在先说，也有不同的类型。朱熹的逻辑在先说，属于形式逻辑的领域。即认为类概念的内涵包涵其中个体事物，前提涵蕴结论，前提先于结论而有。逻辑在先，并非就是事实在先，即时间上在先。在此一种关系解释理气关系，则认为理是气之所以为气的根据。有阴阳之理，方有阴阳之气，虽然阴阳之理即存于阴阳之气中。此即“必欲推其所从来”，“却如理在先”。“推上去”，指寻求气存在的根据，如同前提是结论的根据一样。此种在先说，同其“体用一源”说是一致的。他说：“至于形而上下，却有分别。须分得此是体，彼是用，方说得一源。分得此是象，彼是理，方说得无间。”（《文集·答吕子约》）此是以形而上为体，形而下为用，认为二者不容混淆。关于体用，朱熹说：“只就那骨处，便是体。如水之或流或止，或激或成波浪，是用。”又说：“如这身体，目视耳听，手足运动处，便是用。”（以上见《语类》卷六）这些说法，只是一种比喻，其中所说的波水之喻又是出于佛教华严宗的体用观。这种比喻，在于说明体涵蕴用，如有耳目之体，自然有视听之用，用是体的表现形式，时间上无先后之可说。但体对用说，体是骨子，是主体，总是有其体，方有其用，如有水之体，方有波浪之用。就此种意义说，也可以说体在先，用在后。其解释周氏的太极图说：“○此○之动而阳，静而阴也。中○者，其本体也。○者，阳之动也，○之用所以行也。○者，阴之静也，○之体所以立也。”（《太极图说解》）“中○”，指第二图即阴阳环抱图中的当中的小白圈，即太极，此是“本体”。左右两半圈为阴阳二气，阳气主动，表现太极之用；阴气主静，表现太极之体。朱熹称此种关系为“体立而用行”（同上）。他解释这种关系说：

言理则先体而后用。盖举体而用之理已具，是所以为一原也。言事则先显而后微，盖即事而理之体可见，是所以为无间也。然则所谓一原者，是岂漫无精粗先后之可言哉！况既曰体立而后用行，则亦不嫌于先有此而后有彼矣（《周子全书》卷二引）

是说，理对事说，理为体，事为用，有体方有用，“体立而用行”，因此，也可以说“先体而后用”。所谓“体用一原”，是说用乃理之体的表现，用之理已存于体之中，不是说，体用无差别，无“精粗先后之可言”。此处说的“先后”，同样是就逻辑关系说的，即体为用的根据，所以又称为“精粗”关系。按此说法，理和气的关系，如上文说的中○太极同两仪阴阳的关系，也是精粗关系。就此种关系说，也可以说理在先，气在后。此种先后关系，朱熹又称之为本末关系。其在《太极图说解》中解释太极和阴阳的关系说：“阴阳一太极，精粗本末，无彼此也。”“无彼此”，谓无先彼后此的时间的过程，但却有本末粗粗的差别。本和精，指理；末和粗，指气。理所以为精，因为理无形象；气所以为粗，因为气有形象。同样，理所以为本，因为是形而上，气所以为末，因为是形而下。可以看出，朱熹的理先气后说，不过是本末精粗说的另一种说法，同其理气本无先后说，并无矛盾，只是从不同的角度立论而已。

据此，朱熹言论中有关“理生气”的说法，亦应如此理解。如说“气虽是理之所生”（《语类》卷四），太极“生此阴阳之气”（《语类》卷九十四）。又《周子全书》引朱熹的话解释“太极动而生阳”说：“太极生阴阳，理生气也。阴阳既性，则太极在其中，理复在气内也。”这里的“生”字，不是就时间过程说的，不能理解为父生子的问题。此处的“生”字，其义有二：一是展开或显现的意思，“理生气”是说，气是理的显现。所以下文说“理复在气内”；一是指存在的根据，“理生气”是说，理是气存在的根据，即理为气之所以然，有此理方有此气。朱熹自己解释说：“有是理，后生是气，自一阴一阳之谓道推来。”（《语类》卷一）是说，理乃二气之所以然，故说理生气。朱熹的“理生气”说乃本体论的命题。这同其对筮法中太极生两仪的解释是一致的。正因为如此，在朱熹的言论中，总是理气并称：有理则有气，理又在气之中。也就是说，他并不认为宇宙中有一个时候，只有太极之理而无阴阳之气。此即他所说的“气无终始”说。朱熹认为，个体事物的气，是有生灭的，已消之气不能复为新生之气，此是本于程颐说。但宇宙中存在的阴阳二气，却是无始无终的。为了表达这一观点，有时朱熹又以太极为气。他说：

一片底，便是分做两片底。两片底，便是分做五片底。做这万物、四时、五行，只是从那太极中来。太极只是一个气，迤邐分做两个气，里面动底是阳，静底是阴，又分做五气，又散为万物。（《语类》卷三）

此亦是对周氏太极图式所做的解释，认为从太极到万物化生为一气化过程，此过程是气自身分出或散开的过程。此处提出“太极只是一个气”。此气指阴阳未分的状态，朱熹又称其为“太极”。但此太极指同太极之理相应的气的状态。按朱熹的逻辑，有其理，必有其气。此太极之气是太极之理的显现，不是气学派所谈的太极观念。但他以太极这一概念表达气的原始状态，表明在朱熹的哲学中，气作为万物构成的材料不是被某种实体创造出来的，而是无始的。此即他所说：‘天下未有无理之气，亦未有无气之理。’（《语类》卷一）气虽无始无终，但其存在和变化却依靠太极之理，此即他所说：“至其所以为阴阳者，则又无适而太极之本然

也。”（《太极图说解》）“太极之本然”指太极之理。据此，朱熹关于理气先后问题的辩论，可以归结为理为气本说。如其所说：“有是理便有是气，但理是本。”（《语类》卷一）此是朱熹对其理本论的阐发。

就理气关系说，朱熹认为，理气同时俱有。但就理事关系说，则认为有一物之理，未必有其物。在朱熹看来，气同个体事物，虽同属于形而下的世界，但二者又有区别。气是构成个体事物的材料，气作为材料，无始无终，但由它构成的个体事物却有生有灭。气构成某一个体，是按着其理的规定。但气未凝结为某一个体时，其理仍在存于形而上的世界。他说：

所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开，各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物，而已有物之理。然亦但有其理而已，未尝实有是物也。（《文集·答刘叔文》）

此是说，一物之形成，由于理气之合，即“二物浑沦，不可分开”，但理是理，气是气，“决是二物”，即《太极图说解》中说的，太极之理，非离乎阴阳，又不杂乎阴阳。但就理同个体事物的关系说，则未有其物，已有物之理。有其理不必有其物。他论证说：

未有天地之先，毕竟也只是理，有此理便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。有理便有气，流行发育万物。（《语类》卷一）

“此理”，指天地之理。在朱熹的哲学中，“天地”是就其形体说，属于个体事物，不等于阴阳二气（见《语类》卷七十四）。天地之理，指健顺之理。此是说，天地之理独立于天地而存在。但有此理，便有阴阳二气凝结为天地，化育万物。这里，理事问题同理气问题，是分开说的。又说：

太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极。在万物言，则万物之中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。（《语类》卷一）

“天地万物之理”，指阴阳五行之理。此理存于天地万物之中，即各有一太极。但未有天地之时，此理已先存在。这也是说，天地万物之理可以脱离个体事物。又其学生提问说：“太极动而生阳，静而生阴，见得理先而气后。”此是按发生论的观点，理解周敦颐的命题。朱熹回答说：“虽是如此，然亦不须如此理会。二者有则皆有。”是说，不必从发生论的角度加以解释。“有则皆有”，是说理气在时间上无先后。接着其学生又问：“未有一物之时如何？”朱熹回答说：“是有天下公共之理，未有一物所具之理。”（以上见《语类》卷九十四）是说，未有某个体事物，仍有天下公共之理。此公共之理，指太极之理。此段对话，也区别了理气关系和理事关系。认为前者，时间上无先后；后者，其理可以脱离个别事物而存在。又其论理气关系说：“也须有先后。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”（《语类》卷一）“也须有先后”，是承上文“不可说今日有是理，明日却有是气”说的，指逻辑上的先后关系。下文的解释是一种比喻，用来说明理是气存在的根据。这个比喻，同样表明天地之理可以脱离天地万物而存在。由此得出结论说：“要之，理之一字，不可以有无论，未有天地之时，便已如此了。”（《文集·答杨志仁》）从以上所引的材料中，可以看出，朱熹关于理气关系的论证是比较复杂的。就理气关系说，朱熹认为二者不即不离，因为他主气无终始；就理事关系说，又认为可以脱离。此种脱离关系，后来被称为理在事先或理在事上。其所说的“先”，也是就逻辑关系和体用关系说的。但这种在先说，由于肯定个体事物有生灭，又导出太极之理

可以脱离天地万物独立自存的结论。

朱熹关于理气先后问题的辩论，在哲学史上有其重要的理论意义。就理气关系说，他以逻辑在先的思维，代替事实在先的观点，认为“理气本无先后之可言”，“有则俱有”，肯定了气的永恒性，反对了道家系统的虚生气的思维路线，对后来的唯物主义的理本论的发展起了重要的影响。但此逻辑在先说，又意味着理为气本，将太极之理视为一种独立的实体，即视理为一物，认为此理并不依赖气，相反，气却依赖太极之理。这样，又肯定了理是第一性的，气是第二性的，反对了以气为世界本原的学说，此正是理本论的理论思维的特色。以理为独立的实体，以气为理的表现形式，这种观点虽然肯定理在气中，但仍旧是将二者割裂，所谓“不倚于阴阳”，其所说的太极之理，只能是脱离物质存在的抽象的原则，已不再是物质存在的本质及其运动变化的规律，而是关于物质存在的概念，及其运动变化的范畴。以此种观念体为太极，作为世界的本原，说明世界的统一性，正是理本论的客观唯心主义的实质。自从朱熹提出理气之辨后，哲学界围绕这一问题，展开了长期的争论。争论的焦点是，气为实体还是理为实体，理依赖气还是气依赖理？朱熹的理为气本说，遭到了唯物主义者的尖锐批评。就理事关系说，朱熹以逻辑在先的思维解释太极和天地万物的关系，认为太极涵蕴个体事物，其展开为个体，太极又在其中，所谓“物物有一太极”。这种观点，含有承认本体和现象不相分离的因素，是一种辩证的观点，打击了创世说的思维路线，对后来唯物主义本体论的发展也起了重要的影响。但是，此种逻辑在先说又意味着理在事上，以理为实体，导出未有其事，已有其理的结论。他还认为个体事物中的理气合一，乃“二物浑沦”，“各为一物”，理在个体事物中仍为独立自存的实体，又导出个体有生灭，而理无生灭的结论。这种理在事先或理为事上的观点，就本体和现象的关系说，仍旧是将二者的关系加以割裂，结果其所说的作为天地万物之理的太极，便成了脱离个体事物而存在的抽象的观念，天地万物则成了此抽象观念的化身。这种客观唯心主义的思维路线，同样遭到唯物主义者的批评。

从朱熹的理气之辨中，可以看出，其理本论的认识论的根源，在于区别形而上和形而下为两个世界，将事物之理视为形而上的世界，并且以形式逻辑的思维形式论证了形而上是形而下世界的本原，即以概念和命题的蕴关系解释世界。这同其对《周易》卦爻象和卦爻辞的解释是分不开的。他主张画前有易，卦爻象来源于阴阳之理，卦爻辞所讲之事乃其义理的表现形式，依其义理可以推出各种未来事件的后果。这种易学观，表现在哲学上，便导出理为气本说，理在事先说。其所说的理，原指阴阳二气和个体事物存在之根据及其变化的规律，理对个体事物说，具有一般的意义。因此，他提出的理事之辨，又涉及到一般和个别的关系问题。就此问题说，朱熹看到一般的东西存于个别之中，如其所说物物有一太极。但是，由于他把一般和个别的区别，片面夸大，视一般的东西为独立的实体，以一般的东西为一自存的世界，又将一般与个别割裂，这样，一般的东西便成了脱离个别而存在的抽象的观念。他看到一般的东西可以包括个别，类概念的内涵涵蕴个别事项，但由此认为一般的东西不必依赖个别，概念的内涵不必依赖其事项，则导出理在事上的结论。这同其以卦爻象和卦爻辞为个别，以其义理为一般的东西，追求抽象的义理，主张“稽实待虚”的观点也是联系在一起的。

朱熹的本体论同欧洲的亚里斯多德和黑格尔的哲学相比，也有自己的特点。朱熹的理气合一说，就个体事物的形成说，表面上类似亚里斯多德的形式因和质料因。但亚氏说的形式因，并不包括事物变易的规律；所说的质料因，指物质一般，又是一种消极的，被雕塑的材料。而朱熹说的理，不仅指事物的模型，而且包括其变易的规律；所说的气不仅有其规定性，



又具有造化万物的能力。在朱熹看来,理作为事物的规范和规律,是通过气化的过程而成为各种实体的。而亚氏则将实物的形成归之于形式的作用,最终将“一切形式的形式”,看成是同质料没有任何联系的最高的实体,走向了神学的目的论。而朱熹则认为太极之理未尝脱离阴阳二气,物物有一太极,没有倒向神学的创世说。朱熹的太极,表面上看,类似黑格尔的绝对理念,都是最高的观念性的实体。但黑格尔的理念,是理性的化身,具有精神的能动性,从而把物质世界看成是绝对理性外化的产物,不承认物质世界的永恒性。而朱熹的太极之理,是阴阳五行之理的总合,不是理性思维活动的化身,它自身不能转化为物质的东西。在朱熹看来,物质世界的形成是气化的结果,气是无始无终的,而理只是规定实物的本质,它自身不能创造物质世界。所有这些特点,都是同中国易学哲学发展的历史,特别是程氏易学的“体用一原,显微无间”的原则分不开的。同样是客观唯心主义的思维路线,但每个民族的哲学又有自己的特征,不能简单地比附。

其二,关于理一分殊说。“理一分殊”这一命题,出于程颐对张载《西铭》的解释,即以仁爱之理为“理一”,以君臣、父子、兄弟之爱为“分殊”。认为仁爱之理,既有同一性,又有差异性。朱熹解释说:“如这众人,只是一个道理,有张三,有李四,李四不可为张三,张三不可为李四。如阴阳。西铭言理一分殊,亦是如此。”(《语类》卷六)又说:“西铭自首至末,皆是理一而分殊。乾父坤母,固是一理。分而言之,便见乾坤自乾坤,父母自父母,惟称字,便是异也。”(《语类》卷九十八)此是对《西铭》首句,“乾称父,坤称母”的解释,认为乾坤皆阴阳之理,此为“理一”,但乾坤各有自己之理,为“分殊”。又周敦颐于《通书·理性命》章说:“是万为一,一实万分。万一各正,小大有定”,提出一和万的关系,以一为本源,万为派生。朱熹注解:“自本而之末,则一理之实,而万物分之以为体。故万物之中各有一太极,而小大之物,莫不各有一定之分也。”(《通书解》)朱熹认为,“一实万分,万一各正,便是理一分殊处。”(《语类》卷九十四)此是朱熹的解释,非周氏本义。又朱熹解释邵雍的先天图式说:“太极散为六十四卦,三百八十四爻,而一卦一爻莫不具一太极。”(《文集·答黄直卿》)按其对《通书》“一实万分”的解释,此种散开的过程,亦是“理一分殊”。这些观点说明,朱熹的理一分殊说,其来源有三:一是程氏说,认为同一性中存在着差异性;一是周敦颐的“一实万分”说,谓太极生出万物,万物又归一于太极;三是其易学中的太极说,即太极散为六十四卦,每一卦爻象各具一太极。此三说的意义,并不尽同。朱熹皆以“理一分殊”来表述。但从本论的领域看,朱熹的理一分殊说,主要指第三种涵义,即个体事物所具之理乃太极一理自身的显现,出于其筮法中的太极说。前引其对《通书》“一实万分”的解释,就是基于其筮法中的太极说。此说的特点是,太极之理为“理一”,天地万物各自禀有太极之理为“分殊”,即其所说“万物分之以为体”。此“分”字并非分裂之分,不是说,万物分割太极之理的一个方面,而是指禀受,取朱震的“天地分太极”之义,谓万物各自禀有太极之全体。他解释说:

本只是一个太极,而万物各有禀受,又自各全具一太极尔。如月在天,只一而已,及散在江湖,则随处而见,不可谓月已分也。(《语类》卷九十四)

此是借佛教禅宗的月印万川说,解释其理一分殊的命题。按此说法,“分殊”谓万殊禀有理一,目的在于说明个体事物所禀有的太极之理乃太极之全体。此说,不同于程颐说,亦不同于周敦颐说。此处说的“理一”,非单一之理,亦非天地万物之理的总合,即包容一切事物

之理，而是指阴阳五行之理的全体。因此又不同于佛教华严宗抹煞现象差异的“一即一切”说。就其人性论说，则指人性中仁义礼智之理的全体。他说：“性是太极浑然之体，本不可以名字言，但其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。”（《文集·答陈器之》）“万理”，指以四德为基础的各种道德观念，非指万物之理。此种理一分殊说不是讲个体事物间的差异性，而是论证天地万物具有共同的本质。但此种分殊说又如何回答个体事物之间的差异性？事物的多样性？对此问题，朱熹提出理同气异说。其在《太极图说解》中说：“五行之生，各一其性。气殊质异，各一其○，无假借也。”是说，万物禀五行之气而成形，禀气各有不同，其体质亦不同，但所禀受的太极之理则是相同的。又说：“盖人物之生，莫不有太极之道焉。然阴阳五行，气质交运，而人之所禀，犹得其秀，故其心为最灵，而有以不失其性之全，所谓天地之心，而人之极也。”（同上）是说，人物同禀有太极之理，但人类所禀受的气乃阴阳五行之秀者，其气精英，故人为万物之灵；而物所禀的气，乃阴阳五行之粗者或渣，滓故为禽兽，为草木等等。即是说，人物之异别出于气质之性。亦即他所说的“论万物之一原，则理同而气异。”（《文集·答商伯》）朱熹在《延平问答》中，称此种论点亦为“理一分殊”。此种理一分殊说，又是取程氏义，以“理一”为同一性，以“分殊”为差异性。

总之，朱熹关于理一分殊问题的辩论，就本体论的意义说，可以归之为讨论世界的统一性和多样性的问题。此命题，有两层涵义：一是用来表述统一性，一是用表述差异性。前者出于其易学中的太极说，后者出于程颐对《西铭》的解释。就其易学哲学说，朱熹重视的是世界的统一性和同一性的问题。这同其易学观追求卦爻象和卦爻辞的抽象的意义是分不开的。

其三，关于太极动静问题。朱熹的太极说，还有一个经常辩论的问题，即太极是否运动？此问题也是由于对周氏的《太极图说》的解释引起的。周敦颐说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”这两句话，如何理解？按周氏的哲学体系，以太极为混沌未分之气，气有运动的性能，“太极动而生阳”，这句话是可以理解的。可是，朱熹则以太极为理，理又如何运动而生阳气呢？其学生经常向朱熹提出这一问题。朱熹在其书信中，也常讨论这一问题。此问题涉及到周敦颐和朱熹学说的异同问题，也涉及到对朱熹理学的评价问题。其在《太极图说解》中，注解这两句话说：

太极之有动静，是天命之流行。所谓一阴一阳之谓道。诚者圣人之本，物之终始，而命之道也。其动也，诚之通也，继之者善，万物之所资以始也。其静也，诚之复也，成之者性，万物各正性命也。……盖太极者。本然之妙也，动静者，所乘之机也。

此是朱熹以其注《通书》一章的观点，解释太极动静的问题。“诚”，按朱熹在《通书解》中的说法，指太极之理。“其动也”，指阳动；“诚之通”，指太极中的元亨之理。“其静也”，指阴静；“诚之复”，指太极中的利贞之理。“天命之流行”，按其在《太极图说解》中的解释：“一静一动，互为其根，命之所以流行而不已也”，指阴阳二气之流行而言。由于“太极之有动静”，所以阴阳二气相互推移不已。朱熹认为此即“一阴一阳之谓道”，亦即其所说“一阴一阳，则是所以循环者，乃道也。”据此，“太极之有动静”，当指太极中有所谓阳动阴静之理。“其动也”，“其静也”中“其”字，指阴阳二气的动静，如其所说：“一阴一阳是总名。继之者善，是二气五行事。成之者性，是气化已后事。”（《语类》卷七十四）按上述朱熹的解释，“太极动而生阳”两句，是说，太极中有动静之理，才有阴阳二气动静之事。阳

气之动，体现亨通之理；阴气之静，体现利贞之理，此即“其动也，诚之通也”；“其静也，诚之复也。”因为太极自身具有动静之理，所以说，“太极者，本然之妙也。”妙，谓微妙，意谓太极中本有动静之理，乃阳动阴静的本原。但此动静之理，又寓于阴阳二气之中，依二气而流行。所以下句又说：“动静者，所乘之机也。”是说，二气之动静乃动静之理所凭借的机括，如其所说：“理搭于气而行”（《语类》卷九十四）。他进一步解释这两句话说：

太极，理也；动静，气也。气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。太极犹人，动静犹马，马所以载人，人所以乘马。马之一出一入，人亦与之一出一入。盖一动一静，而太极之妙，未尝不在焉。（同上）

此段话，说得很清楚。气犹马，理犹人。人骑马上，可以驾御马之动静，并随马之出入而出入。从上述材料中，可以看出，所谓“太极之有动静”，是说，太极中有动静之理，不是说太极自身能动能静。朱熹曾多次阐述这一观点。他说：

理有动静，故气有动静。若理无动静，则气何自而有动静乎？且以目前论之，仁便是动，义便是静，此又何关于气乎？（《文集·答郑子上》）

此是说，太极自身虽无动静之可说，但却有动静之理，有此动静之理，气方有动静之事，即“理有动静，故气有动静。”“理有动静”，即《太极图说解》中说的“太极之有动静”，不是说，太极能动静。下文是就人性问题，说明理有动静。“仁便是动，义便是静”，是说，仁义之理便是太极中的动静之理。朱熹以仁义为理，认为此理基于太极中的动静之理。动之理主生生，故为仁德；静之理主收敛，故为义德；仁义之理不是来于气质之性，所以说“何关于气”。此段话的论点是，气之动静来于太极中的动静之理，但动静之理并非来于气之动静。又说：“阳动阴静，非太极动静，只是理有动静。理不可见，因阴阳而后知。理搭在阴阳上，如人跨马相似。”（《语类》卷九十四）“非太极动静，只是理有动静”，同样是说，不是太极自身能动能静，只是其中有动之理和静之理。又其学生说：“太极兼动静而言”。朱熹纠正说：“不是兼动静，太极有动静。”（同上）“兼动静”，是说能动又能静。“有动静”，是说有动静之理，无动静之事。因此，他又解释“太极动而生阳”一段话说：

有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生阴。既动则理又在动之中；既静则理又在静这中。（同上）

“有这动之理”，指太极而言；“便能动而生阳”，指气而言。是说，太极有动之理，故气便能动而生阳。下两句，文意同。气已动而生阳，动之理又在阳动之中，此即“既动则理又在其中”。这也就是他所说的：“动则此理行，此动中之太极也。静则此理存，此静中太极也。”（同上）意谓动静之理又不离开阳动阴静之事。朱熹的这些辩论，都在说明：理有动静，故气有动静。而理有动静，只是说，有动静之理，不是说理能动静。可以看出，“理有动静”这一命题，同“气有动静”这一命题，其意义并不相同，不能因表面辞句对文，而以辞害意。为什么太极中的动静之理，不能运动或静止？他回答说：

盖天地之间，只有动静两端，循环不已，更无余事，此之谓易。而其动其静，则必有所谓动静之理焉，是则所谓太极者也。……谓太极含动静则可（以本体而言也），谓太极有动静则可（以流行而言也）。若谓太极便是动静，则是形而上下者不可分，而易有太极之言，亦赘矣。（《文集·答杨子直》）

“太极含动静”，谓太极涵有动静之理，此种说法，是就其本体说的，即自注所说“以本体而言也。”“太极有动静”这种提法，是说有此动静之理，气便能运动和静止，此即自注所说“以流行而言也”。“流行”是指气说的，或“理搭于气而行”。“太极便是动静”，是说，太极自身能动静，朱熹认为，这种说法错误的。其所以错误，因为混淆了形而上和形而下的界限。就是说，太极动静之理属于形而上的世界，阴阳动静之事属于形而下的世界。在形而上的世界，无所谓运动和静止的问题。其解释《通书》动静章说：

此章动而无静，静而无动，物也，此言形而下之器也。形而下者，则不能通。故方其动时，则无了那静；方其静也，则无了那动。如水只是水，火只是火。……动而无动，静而无静，非不动不静，此言形而上之理也。理则神妙莫测。方其动时，未尝不静，故曰无动。方其静时，未尝不动，故曰无静。静中有动，动中有静，静而能动，动而能静，阳中有阴，阴中有阳，错综无穷是也。（《语类》卷九十四）

《通书》以“动而无动，静而无静”为“神”，朱熹将其解释为“理”，所谓“理则神妙莫测”。朱熹认为，就形而下的事物说，当其动时则排斥静，当其静时则排斥动，此即周氏说的“物则不通”。就形而上的理世界说，当动之理使气运动时，仍存在着静之理，此即“方其动时，未尝不静”，即周氏说的“动而无动”。当静之理使气静止时，仍存在着动之理，此即“方其静时，未尝不动”，即周氏说的“静而无静”。其所以如此，因为在形而上的理世界，阴阳动静之理，交错在一起，动之理中有静之理，静之理中有动之理，如同阴阳之理交错而对待。因为静中有动，所以能使气静极而动；因为动中有静，所以又能使气动极而静，此即“静而能动，动而能静”。此处说的“能动”，“能静”，谓能使气运动和静止，不是说，理自身能动能静。他解释周敦颐的“动而无动，静而无静，神也”说：

此说动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，此自有个神在其间，不属阴，不属阳，故曰阴阳不测之谓神。且如昼动夜静，在昼间神不与之俱动，在夜间神不与之俱静。神又自是神，神却变得昼夜，昼夜却变不得神，神妙万物。（同上）

朱熹以理为神。认为阴阳动静循环流行，其中有使之然者，即动静之理。动静之理不属于阴阳二气，但能使二气运动和静止，而其自身又不动静，所以神妙莫测。如动静之理能使昼动夜静，但其自身于白天不运动，于夜间也不静止。它超越昼动夜静之上，此即“神又自是神”；它能使昼夜变化，而昼夜却不能使它变化，此即周子说的“神妙万物”。此论点亦见于其人性论。他说：“惟圣人无人欲之私而全乎天理，是以其动也，静之理未尝亡；其静也，动之机未尝息，此周子所谓神妙万物者也。”（《文集·答胡广仲》）此是说，动静之理不因心之动静而存亡。以上这些说明，在形而上的理世界，只有动静之理，无有动静之事。这同前面所提到的，在形而上的理世界，只有屈伸往来之理，而无兴衰消长之事，只有变易之理，而无变易之事的论点是一致的。这种观点，等于说，太极之理自身是不动的。朱熹的太极动静说，可以归结为太极不动论。

朱熹的太极动静说，还讨论了动之理和静之理的关系问题。此问题，出于对“动静无端，阴阳无始”的解释。朱熹认为，就气的运动的总过程说，动静并无开端，即阳动之前有阴静，阴静之前又有阳动。可是，就事物发展的某一阶段说，总是从静止开始的，静而后动。他说：

动静无端，阴阳无始，本不可以先后言，然就中间截断言之，则亦不害其有先后也。观

周子所言太极动而生阳，则其未动之前，固已常静矣。……如克己复礼然后为仁，固不可谓前此无仁，必由静而后动也。（《文集·答王子合》）

是说，不论是气的变化和道德修养，总是先静而后动。其学生问：“太极始于阳动乎？”朱熹回答：“阴静是太极之本，然阴静又自阳动而生。”（《语类》卷九十四）此是以阴静为气化流行的出发点。其解释《太极图说》中的“主静”说：“譬如人说话，也须先沉默，然后可以说话。盖沉默中，便有个语言底意思。”（同上）又说：“易言利贞者性情也。元亨是发用处，必至于利贞乃见乾之实体，万物到秋冬收敛成实，方见得他本质，故曰性情，此亦主静之说也。”（同上）是说，元亨主动，利贞主静。物至秋冬而成实，此实又为生长之起点。无此利贞之静，春夏便无再生长之动，故万物之成长，亦主静。他又论证说：“必云主静云者，盖以其相资之势言之，则动有资于静，而静无资于动。如乾不专一则不能直遂；坤不翕聚则不能发散。龙蛇不蛰，则无以奋；尺蠖不屈，则无以伸，亦天理之必然也。”（《文集·答胡广仲》）“乾不专一”、“坤不翕聚”，语出于程氏。此又以主静为事物发展的一条规律。朱熹此说又在于论证人的道德修养过程，必须主静。其解释周氏的“主静，立人极焉”说：

此言圣人全动静之德，而常本之于静也。……动静周流，而其动也，必主乎静。

此所以成位乎中，而天地日月，四时鬼神，有所不能违也。（《太极图说解》）

“必主乎静”，就道德修养说，指心中无私欲，能使情欲的发作不走向邪路。朱熹认为，天地日月之运行，四时的变化，阴阳二气的推移，都不能违背这一法则。朱熹此说，可称之为太极主静说。为什么事物的变易以静为主？这是因为太极中的动静之理存在着体用关系。他说：

太极自是涵动静之理，却不可以动静分体用。盖静太极之体也，动即太极之用也。譬如扇子，只是个扇子，摇动便是用，放下便是体。才放下时，便只是这一个道理，及摇动时，亦只是这一个道理。（《语类》卷九十四）

“不可以动静分体用”，此句费解。按其在《答杨子直》中说：“熹向以太极为体，动静为用，其言固有病。后已改之曰：太极者本然之妙也，动静者所乘之机也。此则庶几近之。”“以太极为体，动静为用”，是说，太极乃动静之实体，动静是实体的流行。朱熹认为，此说不当，后于《太极图说解》中改为“动静者所乘之机”。按此观点，“不可以动静分体用”，是说，不能以太极的静止为体，其运动为用，因为太极自身无动静之事。但太极之中含有动静之理，就动静之理说，静之理为太极之体，动之理为太极之用。此即“静太极之体也，动即太极之用也”。下面所举摇扇的例子，是说，摇扇为用，放下为体，体主静，用主动，但其动静皆出于理。《语类》中有一条附录说：“动不是太极，但动者太极之用耳。静不是太极，但静者太极之体也。”（《语类》九十四）如果此录可靠，亦是说，太极自身无动静，但其中静之理为体，动之理为用，所以事物的变化有动有静，而以静为本。朱熹此论点，亦即《太极图说解》中所说“盖必体立而后用以行”，所以某一事物的变化，总是“由静而后动”。

这种动静观也表现在朱熹的伦理学中。也以太极之理的全体为人性之本质，认为此阴阳五行之理，具于人性中则为仁义礼智之性。但人的生命又来自于阴阳五行之气，其表现在人的心理活动上则为知觉运动之心和喜怒哀乐之情等。心有动静，情有已发和未发，心和情属于阴阳之事的领域。他说：“心之理是太极，心之动静是阴阳。”（《语类》卷五）“心之理”，指

心中具有的仁义礼智之理。朱熹认为，仁义之理，即心之太极是不动的，其感于外物，则形成侧隐、羞恶等心。他说：

盖四端之未发也，虽寂然不动，而其中自有条理，自有间架，不是优侗都无一物，所以外边才感，中间便应。如赤子入井之事感，则仁之理便应，而测隐之心于是乎形。（《文集·答陈器之》）

此说来于二程，以《系辞》文“寂然不动，感而遂通天下之事”解释仁义之理能生侧隐羞恶之心。认为仁义之理属于“寂然不动”的领域，在四端未发作前已具备，为人的本性，同外事相感，才有心之发作，成为孟子说的四端。此是说，心有动静之事，而仁义之理自身是不动的，但为心之动静之本原。因此，他又以未发为性，已发为情。他说：“性情一物，其所以分，只为未发已发之不同耳。”（《文集·答何叔京》）未发为性，是说，喜怒哀乐未发作时，仁义之理已具，故为性，不是说，性处于静止的状态。但情之已发和未发，心之动静，又都不脱离太极中的动静之理。他说：

未发之前，太极之静而阴也。已发之后，太极之动而阳也。其未发也，敬为之主，而义已具。其已发也，必主于义，而敬行焉，则何间断之有哉！（同上）

“未发”，指喜怒哀乐之未发；“已发”，所指同。是说，情之未发为静，基于太极中的阴静之理；情之已发为动，基于太极中的阳动之理。所以进行修养时，情未发，应主敬；情已发，又要主于义，即善于裁断。因此，他不赞成仅以未发为太极说。他说：“未发者，太极之静也；已发者，太极之动也。须如此看得方无偏滞。”（《文集·答吕子约》）此处说的“太极之静”，亦指太极中的阴静之理。总之，太极含有动静之理，情之已发和未发皆受其理的制约。他说：

夫易，变易也，兼指一动一静，已发未发而言之也。太极者，性情之妙也，乃一动一静，未发已发之理也，故曰易有太极，言即其动静阖辟而皆有是理也。（《文集·答吴晦叔》）

此是说，情之已发未发属于阴阳动静之事，但此已发未发之事，又基于太极之中的动静之理和已发未发之理。即是说，理有动静，所以情有已发和未发。但人性中的理即太极自身却无动静之事。他辩论说：

若以未发言之，未发却只是静。动静阴阳皆是形而下者。然动亦太极之动，静亦太极之静，但动静非太极耳，故周子只以无极言之。未发固不可谓之太极，然中含喜怒哀乐，喜乐属阳，怒哀属阴，四者初未著，而其理已具。若对已发言之，容或可谓之太极，然终是难说。（《语类》卷九十四）

此是说，已发未发，阴阳动静，皆是形而下之事，但其动静之事却出于太极中动静之理，即“动亦太极之动，静亦太极之静。”太极虽有动静之理，但其自身却不会运动和静止，此即“动静非太极耳”。朱熹认为，此即周子说的“无极”。因为人性中的太极乃动静之理的全体，所以既不能说未发为太极，也不能说已发为太极。人性中的动静之理，虽无动静之事，但有体用之分。静之理为体，动之理为用，“体立而用行”。所以进行道德修养时，以静为主，即以敬为主，谓在情未发作前，对仁义之理，充分体认，敬守勿失，作为省察自己言行的立脚

处。以上这些，乃其本体论中的太极动静说，在其人性论中的表现。

可以看出，朱熹的太极不动说和太极主静说是相通的。他一方面说，太极之理超乎动静，即无动静之事；另一方面，又以阴静之理为太极之本。这种论点，等于说，太极作为天地万物之本体，是绝对静止的，而天地万物却处于运动变化的过程中。此种太极说的来源，是多方面的。一是来于周敦颐的太极图以阴静为无极说；一是来于邵雍的“太极不动”说；一是来于佛教哲学中的动静观，如华严宗以如来藏本性为虚静，其用则为生灭变化，如其波水之喻，水之本性为静止，为体，其波浪为生灭，为用。朱熹的“体立而用行”，大概出于此。看来，其太极不动说，没有彻底摆脱佛道两家的动静观的影响。但从其易学系统看，其以太极只有动静之理，而无动静之事，又是出于对筮法和卦爻辞的解释。如前面所介绍的，他以卦爻象和卦爻辞中的义理为静，以卦爻象和卦爻辞所说之事为动，以理静事动，静以御动，解释筮法中推断吉凶的活动。此种易学观表现在其本体论中，则形成了其太极不动说和主静说。

朱熹的太极动静说，说到底是一种形而上学的理论思维。其对形而下世界的解释，闪烁着辩证法的光辉，但对形而上领域的解释，则不承认作为世界的本体自身能运动变化。这在理论上便提出一个问题，一个绝对静止的本体，为什么其现象流转而不已？本体世界和现象世界的这一矛盾，如何解决？此问题，在佛教哲学的体系中，是这样回答的：现象世界的运动和变化是虚幻，是假象。以其为真实，是出于人心的造作。可是，理学的体系不承认现象世界的运动变化是幻有，不承认世界的运动变化是人心的产物。如程氏所说“圣人本天，释氏本心。”关于这一形上学问题，理学派是无力回答的。回答这个问题，是后来气学派的任务。

前面谈到，朱熹说的太极，作为世界的本体，实际上是一种观念体。在他看来，此观念体，自身不能运动。这一观点，明确表明，朱熹的理学不是欧洲黑格尔哲学类型的体系。将朱熹说的“理有动静”解释为理念自身能运动，其外化则为物质的世界，是一种误解。此种误解是由于古代汉语的表达形式造成的。为什么朱熹认为理自身不会运动？就其理论思维说，其根本原因在于将概念视为凝固的东西。朱熹说的理，照其自己的说法，指事物之所以然和当然之则。但按其理为气本和理在事上的论点，指事物之所以然和当然之则。但按其理为气本和理在事上的论点，作为事物本原的理，实际上是关于一类事物的一般概念。个体事物的本质同反映其本质的概念，既有区别，又有联系。概念是头脑中的东西，不就是事物的本质，对本质说，具有相对的独立性，但其泉源却存于客观事物的本质中。当概念反映本质的相对稳定性时，其内涵是不变的；当事物的本质改变后，概念的内涵又随之改变而向前发展。概念可以说是变与不变的统一。朱熹理学思维的要害处，在于只看到概念的相对的独立性，并将其片面夸大，使其凝固化，永恒化，从而在本体论上导出太极不动的结论。其所以将事物之理和反映事物之理的概念凝固化，也有其社会根源。这就是朱熹经常强调的作为人之理的三纲五常，是永恒不变的。这种封建的阶段偏见，由肯定君臣父子之道不可改，进而推论一切事物之理皆不变，使他不能不走向形而上学的道路。从这一方面说，朱熹的易学哲学又成了为封建制度的永恒性作辩护的工具。

## 第七节 心学解易

——程颢、陆九渊、杨简之易学

宋明道学中的心学一派，是从二程哲学中分化出来的。程氏兄弟都以天理为其哲学的最高范畴，但其学说并不尽同。大程开心学派的先河，小程则是理学派的奠基人。程颢提出的关于心学的命题，到南宋时期为陆九渊所阐发。象山论北宋道学说：“韩退之言辄死不得其传，固不敢诬后世无贤者。然真是至伊洛诸公，得千载不传之学。但草创未为光明，到今日若不大段光明，更干当甚事。”（《象山全集·语录》）他自认为是北宋道学的继承者。关于二程学说，陆氏评论说：“二程见周茂叔后，吟风玩月而归，有吾与点也之意。后来明道此意却存，伊川已失此意”（同上）。又说：“伊川蔽固深，明道却通疏。”（同上）此是推崇程颢，贬低程颐。又其弟子杨简说：“先生独谓简曰：卯角时，闻人诵伊川语，自觉若伤我者。亦尝谓人曰：伊川之言奚为，与孔子、孟子之言不类。”（《象山全集·象山先生行状》）照此说法，陆氏又是排斥程颐学说的。明代心学大师王守仁，称陆象山学说为“心学”（《象山先生全集·叙》），同样推崇程颢，认为由孟子到陆象山一脉相传。陆九渊可以说是心学的奠基人。由于陆学继承了程颢的学说，其哲学体系不同于朱熹，朱陆之辩便成了宋明哲学史上长期争论的课题。心学派对《周易》经传也进行了解释，并通过其解释宣扬自己的哲学观点，成为宋易中的一个流派。心学派的易学，就其对卦爻辞的解释看，亦属于义理学派，但又不同于气学派和理学派。此派以心性说易，以人心为其易学的最高范畴，宣扬天人一本，其易学哲学具有主观唯心主义的特色。此种倾向，始于程颢易学，后被陆九渊阐发，其弟子杨简则发展为一套易学哲学体系，成为心学派解易的代表。心学派的易学体系，不如理学派影响大，但其哲学观点同易学发展的历史也有内在的联系。研究此派的易学哲学，对了解心学的特征也是有帮助的。

### 一、存心明理的程颢、陆九渊易学观

程颢和陆九渊皆未留下解说《周易》经传的专门著作，其对《周易》的解释散见于其《语录》和其它有关著述中。现将二人易学的主要观点，分别介绍于下：

#### （一）论生生之谓易

程氏兄弟都推崇张载的《西铭》，但二人的理解并不尽同。程颐提出理一分殊说，以仁爱之理为理一，以爱有差等为分殊，但强调分殊，所谓“分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。”（《伊川文集》卷五）而程颢则强调理一，从而提出“仁者以天地万物为一体”说。他说：“学者须先识仁，仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索……此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用，孟子言万物皆备于我，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐。订顽意思乃备言此体。”（《遗书》二上）《订顽》即《西铭》。认为《西铭》中讲的仁爱之理，即孟子说的良知良能，此理将自己与天地万物融为一体，无彼我之分，心存此理而不失，则是孟子所说的“万物皆备于我”的境界。因此他又说：“仁者以天地万物为一体。



莫非己也，认得为己，何所不至。若不有诸己，自不与己相干，如手足不仁，气已不贯，皆不属己。”（同上）是说，个人之心同天地万物成为一个整体，如一人之身，手足相连，痛痒相贯，所以仁者仁爱万物，以天地为父母，以万物为同伴。此是以理一或一体说，解释张载《西铭》中的义理。此种一体说，强调天人本无差别，不区分天理和人心，以个人的心统率天地万物，不同于程颐的“物我一理”说。程颐的识仁说，成为后来心学的主要论点之一。他对《周易》原理解释，也体现了这一特点，不区分天和人，提出天人一本说，成为心学派易学哲学的基本原则。

就《遗书》提供的材料看，程颐对某些卦的解释，如艮、蛊、无妄等卦，与程颐说基本一致。他以理解释天，认为事物的差别对立，出于天理之自然，非人力所安排，与程颐说亦同。但对“易”的解释，与程颐并不尽同。其解释《系辞》文“天地之大德曰生”说：

天地之大德曰生。天地絪縕，万物化醇。生之谓性（告子此言是，而谓犬之性犹牛之性，牛之性犹犬之性，则非也）。万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。人与天地一物也，而人特自小之何耶？（《遗书》十一）

“元者善之长”，引乾卦《文言》语。他以“生意”和仁德解释“生”字义，认为仁德乃万善之首，亦是天地生育万物的品德，因此人和天地并无差别。又《遗书》二上记二先生语曰：

生生之谓易，是天之所以为道也。天只是以生为道，继此生理者即是善也。善便是一个元底意思，元者善之长，万物皆有春意，便是继之者善也，成之者性也。成却待它万物自成，其性须得。

此处于“生”的解释，与上文同。“春意”即“生意”，亦即仁德。此二先生语，当为程颐语。其以“生意”即仁德解释天道，进而解释《系辞》文“生生之谓易”，认为继此生理的便是善，所以万物皆有生意，以仁德为其本性。按程颐解释“生生之谓易”说：“生生相续，变易而不穷也。”（《易说·系辞》）又说：“易者变易而不穷也……未穷则有生生之义。”（《易传·未济》）此是以变易而无穷尽解释“生生”之义。又说：“有阴便有阳，有阳便有阴，有一便有二，才有一二便有一二之间，便是三，已往更无穷。老子亦言三生万物。此是生生之谓易，理自然如此。维天之命，於穆不已，自是理自相续不已，非是人为之。”（《遗书》十八）此以阴阳变易而无穷，解释生生之理，皆不以生意或仁德解释“易”。又程颐解释《系辞》文“继之者善，成之者性”说：“动静相因而成变化，顺继此道则为善也，成之在人则谓性也。”（《易说·系辞》）此以阴阳动静变易之道，解释继善成性，亦不同于程颐说。以生意和仁德解释易之道，乃程颐易学的特征之一。此种解释同其识仁说是一致的。

关于“易”的解释，《遗书》一又记载说：

忠信所以进德，终日乾乾，君子当终日对越在天也。盖上天之载，无声无臭。其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。孟子于其中又发挥出浩然之气，可谓尽矣。

此段语录，朱熹于《近思录》中作程颐语。此是对乾卦《文言》的解释。认为乾乃天之德性，君子终日进德不息，即是配天。“上天之载，无声无臭”，本于《诗·大雅·文王》，用来说明天道乾乾，无有形迹。“其体则谓之易”，“体”指体制，“易”指“生生之谓易”，意谓

天以生生为体。“其理则谓之道”，是说，天道即天之生理。“其用则谓之神”，“神”指天道生生的作用。他自己解释说：“生生之谓易，生生之用，则神也。”（《遗书》十一）又说：“穷神知化，化之妙者神也。”（同上）此以天道生化万物的功能，神妙莫测为神。“其命于人则谓之性”，是说天道生生体现在人心上，则为本性，即上文所说的仁德。此是对《中庸》“天命之谓性”的解释。程颢认为，孟子说的“浩然之气”乃仁德的气象，充塞于天地之间，故仁者与天地万物结为一体。此即“孟子于其中又发挥出浩然之气，可谓尽矣。”总之，此段语录，同样是以生意和仁德解释乾卦九三爻辞，进而解释其所说的易之道或易之理，说明天人并无差别。

据此，他又解释《系辞》文“天地设位而易行乎其中”说：

生生之谓易，天地设位而易行乎其中，乾坤毁则无以见易，易不可见，乾坤或几乎息矣。易毕竟是甚？又指而言曰：圣人以此洗心，退藏于密，圣人示人之意至此深且明矣，终无人理会易也。（《遗书》十二）

意思是说，《系辞》中所说的“易”，皆“生生之谓易”之义，如其所说：“生生之谓易。天地设位而易行乎其中，岂可只以今之易书为易乎。”（同上）认为此生生之易即圣人之心，即仁爱之德。以此解释《系辞》文“圣人以此洗心，退藏于密。”即“圣人以此斋戒，以神明其德。”（《遗书》十一）他进而解释易和天地和关系说：

天地设位而易行乎其中，只是敬也。敬则无间断，体物而不可遗者，诚敬而已矣。不诚则无物也。诗曰：维天之命，于穆不已，于乎不显，文王之德之纯。纯亦不已，纯则无间断。（《遗书》十一）

引《诗》，见《周颂·维天之命》。此是依《中庸》文，解释《诗·维天之命》章，进而解释其所说的易之道。认为《诗》说的天命深远而无穷尽，即周文王之德纯而不杂，纯而不杂，所以无间断，生生不已。此纯而不杂的品德，即《中庸》说的“诚”，“诚”的表现是“敬”，即坤卦《文言》说的“敬以直内”。能诚敬，其仁德则无间断，体物而不遗，与天道合一。此诚敬即《系辞》所说的“易行乎其中”的“易”。此又是以诚而敬解释生生之易。诚和敬，乃圣人与天德合一的境界，有此境界，便能神化万物，上下与天地同流。所以他又说：“中庸言诚，便是神。”（同上）因此，又以“易”为“神”。他说：“天地只是设位，易行乎其中者，神也。”（同上）此“神”，并非鬼神之神，乃孟子所说：“君子所过者化，所存者神”（《孟子·尽心》），指圣人以仁德化育万物的精神面貌。所以他又说：“天地设位而易行乎其中，何不言人行其中？盖人亦物也。若言神行乎其中，则人只于鬼神上求矣。若言理言诚亦可也。而特言易者，欲使人默识而自得之也。”（同上）意思是说，“易行乎其中”的“易”，指生生不息之仁德，即圣人的精神境界，可以称为生理，亦可以称为诚；不称其为“人”或“神”，是避免引起误解。此种观点，实际上是以圣人的精神境界为易之道。所以他又说：

天位乎上，地位乎下，人位乎中。无人则无以见天地。书曰：惟天地万物父母，惟人万物之灵。易曰：天地设位而易行乎其中，乾坤毁无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。（同上）

引《书》语，见《周书·泰誓》。此是以人的精神解释“易”，以“无人则无以见天地”，解释“易不可见，则乾坤或几乎息矣”。即是说，天地上下之位，靠人心来显现。《遗书》二

下记载二先生语说：

惟人气最清，可以辅助裁成。天地设位，圣人成能，直行乎天地之中，所以为三才。天地本一物也，地亦天也。只是人为天地心。是心之动，则分了天为上，地为下，兼三才而两之，故六也。

此段上文有“恻隐之心，便是一个生物春的气象”，以仁德为春意或生意，与程颢思想同。此段语录当为程颢语。此处又以圣人之心为天地之心，认为此心之动，则分天为上，地为下，所以卦有三才而为六画。此即《系辞》所说“天地设位而易行乎其中”，“天地设位，圣人成能”，即泰卦《象》文所说：“天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜。”此种解释，明确地以人心为易，并以圣人之心为天地之中心。因此，他解释乾卦《文言》“先天而天不违”说：

至诚可以赞天地之化育，则可以与天地参。赞者，参赞之义，先天而天弗违，后天而奉天时之谓也，非谓赞助。只有一个诚，何助之有。（《遗书》十一）

此是以《中庸》文解释《文言》“先天而天弗违”句。认为《中庸》说的“赞天地之化育”，不是赞助天地之化育，而是说，此至诚的境界，即是天地之化育，即《文言》说的圣人之心先于天而动而天并不违背圣人之心。此种解释，不区分天和入，以人心的活动为天道的组成部分，此种观点称之为“天人一本。”他说：

冬寒夏暑，阴阳也。所以运动变化者，神也。神无方，故易无体。若如或者，别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。（同上）

此是以阴阳寒暑往来变化的动力为神，此动力即《中庸》所说的“至诚无息”的德行。阴阳寒暑的变化有其方所和形迹，其动力则无方所和形体，此即“神无方而易无体”。程氏认为，此天道之神，即圣人化育万物的精神力量，同样无有方所，如《中庸》所说“洋洋乎发育万物，峻极于天”，无所不包。“或者”，指张载。《正蒙·乾称》说：“天包载万物于内，所感所性，乾坤阴阳二端而已，无内外之合，无耳目之引取，与人物蓊然异矣。”在程氏看来，此是于人之外，别立一天，谓人不可包天，是讲天人二本。他又批评说：

道一本也。或谓以心包诚，不若以诚包心；以至诚参天地，不若以至诚体人物，是二本也。（同上）

“诚”，指天道至诚不息。“以至诚体人物”，谓以诚心体认万物。程颢认为，“以诚包心”，或以诚心体认万物，乃心外求天，人合于天，是讲天人二本。其所谓天人一本，是说，天人本无差别，如《遗书》六所说：“天人本无二，不必言合。”按此说法，天道不在人心之外。其解《系辞》“范围天地而不过”说：“范围天地之化而不过者，模范出一天地尔，非在外也。如此曲成万物，岂有遗哉！”（《遗书》十一）是说，天地万物的变化，不在圣人之心外。又说：“大人者与天地合其德，与日月合其明，非在外也。”（同上）此亦是说，天地日月不在大人的心外。又说：“诚者天之道，敬者人事之本（敬者用也），敬则诚。”（同上）是说，人事之敬即天道之诚，天道不在人心之外。由此得出结论说：

学者不必远求，近取诸身，只明人理敬而已矣，便是约处。易之乾卦言圣人之道，坤卦言贤人之学。惟言敬之直内，义以方外，敬义立而德不孤。至于圣人，亦

止如是，更无别途，穿凿系累，自非道理。故有道有理，天人一也，更不分别。

（《遗书》二上）

是说，乾卦主天道乾乾，九三《语言》说君子“修辞立其诚”，是讲圣人之学；坤卦九二《文言》则说：“君子敬以直内，义以方外”，是明人理，讲贤人之学。但圣人之学亦须“敬以直内，义以方外”，方能“德不孤”，与物同一。所以天道和人理，是一回事，此即“天人一也，更不分别”。

程颢关于天人问题的辩论，实际上是以《中庸》中天人合一的观点，解释《周易》的原理，如其所说的《系辞》和《中庸》“是岂不同”（《遗书》十四），不赞成《系辞》言天道，《中庸》言人事的说法。他将“生生之谓易”解释为生物不息的仁爱意识，认为此意识即《中庸》说的“至诚无息”的德行，也是圣人的最高精神境界，有此境界，则能化育天地万物，这样，便导出天人一本的结论。其释“生生”为“生意”或“春意”、仁德，本于《文言》乾卦四德说，如孔疏引述庄氏义：“以此四句明天之德也，而配四时。元是物始，于时配春，春为发生，故下云体仁，仁则春也。”上述程颢对“易”的解释，与程颐说亦不同。程颐解释《文言》四德说：“推乾之道，施于人事。元亨利贞，乾之四德，在人则元者众善之首也。”（《伊川易传·乾》）其以“元者万物之始”为讲天道，以《文言》所说“元者善之长也”为讲人事。认为人事效法天道，但人事不等于天道。因此，其释“天地设位而易行乎其中”说：“高卑顺理，合天地之道也。高卑之位设，则易在其中矣。斯理也，成之在人则为性（诚之者性也），人心存乎此理之所存，乃道义之门也。”（《易说·系辞》）此是以天尊地卑之理解释“易”，认为此理，在人则为性，人心存此理而不失，则是道义之门。小程以天理为“易”，不以人心为“易”。又其解释“神”说：“天下之有，不离乎阴阳，惟神也，莫知其乡，不测其为刚柔动静也。”（同上）此是以阴阳变易神妙莫测为神。又说：“以妙用谓之神，以性情谓之乾。”（《易传·乾》）此是以天道资始万物的作用无穷尽为神，皆不以神为阴阳变易的动力，也不以其为人心之神。他区别了天道之神和人心之神，虽然主张后者效法前者。因此，其论“赞天地之化育”说：“言人尽性，所造如此。若只是诚，更不须论。所谓人者天地之心，及天聪明，自我民聪明止，谓只是一理，而天人所为，各自有分。”（《遗书》十五）“天聪明，自我民聪明”，引自《虞书·皋陶谟》。此是说，人所以能与天地参，是通过尽人物之性，并非只靠至诚的境界。天人有共同的法则，所谓“只是一理”，但天人又有自己的本分，不能混同。因此，其论乾卦《文言》“先天而天弗违”说：“圣人先于天而天同之，后于天而能顺天者，合于道而已。合于道，则人与鬼神岂能违也。”（《易传·乾》）“道”，指天地之道，认为圣人的活动合乎天地的法则，则能先天而天弗违，后天而奉天时。他主张人心合乎天道，并不以人心为天道。又其解释泰卦《象》文“财成天地之道”说：“天地之道，不能自成，须圣人裁成辅相之。如岁有四时，圣人春则教民播种，秋则教民收获，是裁成也。教民锄耨灌溉是辅相也。”（《遗书》二十二上）此是以依据天地之法则从事于农业生产，解释“裁成天地之道”，同样将“天地之道”置于第一位，非如程颢所说“是心之动，便分了天为上，地为下。”程颐同样主张合天人，一内外，如其所说：“安有知人道而不知天道者乎？道一也，岂人道自是天道，天道自是天道……天地人只是一道也，才通其一，则余皆通。论其体则天尊地卑，如论其道，岂有异哉！”（《遗书》十八）是说，天地人存在着共同的法则，有其同一性，所谓“只是一道”。但就天和人的关系说，天人又各有其分。可以看出，其所谓合天人，并非天合于人，而是人合于天，即合于天理或合乎道。其所说的理或道，不是个人的心，而是其所说的客观法

则。而程颢则以人心为天道，所谓“天人一本，不必言合”。这正是理学和心学的分歧之一。总之，程颢解易，将《周易》的原理引向了主观唯心主义。

程颢从天人一本出发，讨论了形而上和形而下的关系。他说：

故说神如在其上，如在其左右。大小大事，而只曰诚之不可掩如此夫！彻上彻下，不过如此。形而上为道，形而下为器，须著如此说。器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后，己与人。（《遗书》一）

此段语录是对乾卦九三《文言》“忠信所以进德”所作的解释。“神如在其上，在其左右”，“诚之不可掩如此夫”，皆引自《中庸》。《中庸》原意，神，指鬼神，程颢用来表达其所说的易道生生之神，所谓“其体则谓之易”，“其用则谓神”。认为此神虽无形体，但无所不在，此即“如在其上，如在其左右”，任何事都不能遮掩，此即“诚之不可掩”。其上达天道，下贯人事，此即“彻上彻下，不过如此。”此天道之神，如《诗》所说“上天之载，无声无臭”，乃形而上的道；人事作为有形迹，如《诗》所说：“仪刑文王，万邦作孚”，乃形而下的器。道器虽有形上和形下之说，但就本质说，道和器并无区别，此即“器亦道，道亦器”。只要把握着道，不拘古今人已，无往而不通。此种道器观，认为道并不脱离器，上天之载即存在于文王所作作为之中。天命之不已即文王之德之纯。此种观点，亦即他所说：“诚者天之道，敬者人事之本，敬则诚”，认为诚敬将道器融而为一。所以他又说：“洒扫应对，便是形而上者，理无大小故也。故君子只在慎独。”（《遗书》十三）是说，日常生活规则，虽为小事，即形而上之道所在处，所以君子要慎独。依此，他解释“一阴一阳之谓道”说：

阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也。（《遗书》十一）

此是说，阴阳为形而下，道为形而上，就无形和有形说，其界限分明，但毕竟是以阴阳为道，此即“元来只此是道”。意思是，道器虽有形上和形下之分，但道不在阴阳形器之外，即“道亦器，器亦道”。大程此说，不同于小程。小程以“所以阴阳者”为道，道乃阴阳之理，此理居于形而上的世界。而大程以道为“生意”，为“诚”，为“神”，为仁德，主张天人一本，“万物皆有春意”，此道即在阴阳变易之中，所以不承认道居于形器之上。此种道器观同其以人心统率天地的易学原则是一致的。

关于《说卦》所说的“穷理尽性以至于命”，程颢解释说：

穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事。若实穷得理，即性命亦可了。（《遗书》二上）

是说，穷理，尽性，以至于命，三者是一回事，穷理即是尽性，不能将穷理当作求知之事，亦不能先穷理而后尽性。《遗书》二上记载说：

尝喻以心知天，犹居京往长安。但知出西门，便可到长安。此犹是言作两处。若要诚实，只在京师，便是到长安，更不必别求长安。只心便是天，尽之便知性，知性便知天（一本作性便是天）。当处便认取，更不可外求。

“以心知天”，谓穷理之事。“但知出西门，便可到长安”，是主张知先行后。语录认为，这是分两步走，即先穷理而后尽性，不懂得尽心便是知天。此亦是讲，“一时并了”，当为程颢

语。按此说，尽心即是穷理。因为“心便是天”，所以说“不可外求”。其以人心为天道，在伦理学和认识论上必然得出“不可外求”的结论。程颢此论，就心和理的关系说，认为心和理是一回事。他说：“曾子易簣之意，心是理，理是心，声为律，身为度也。”（《遗书》十三）曾子病危时，其弟子要曾子换席子，曾子不许，认为非礼，事见《礼记·檀弓》。程颢认为，曾子不以死亡而动其心，说明心即是理，理即是心，如同声音和身体自有规则约束一样。《遗书》五说：“理与心一，而人不能会之为一。”“会之为一”，谓融合而为一，即以心为理。此语亦当为大程语。大程的穷理尽性说，同小程说亦不尽同。程颢亦讲：“穷理，尽性，至命只是一事，才穷理便尽性，才尽性便至命”（《遗书》十八），是说，三者是相通的。但他认为，应有前后次序。他说：“尽其心者，我自尽其心，能尽心则自然知性，知天矣。如言穷理尽性以至于命，以序言之，不得不然。其实只能穷理，便尽性至命也。”（《遗书》二十二上）此是说，穷理和尽性，尽心和知天，应有先后程序，并非“一时并了”，而且以穷理为先。穷理为求知之事，力行必先穷理。他说：“譬如人欲往京师，必知是出那门，行那路，然后可往。如不知，虽有欲往之心，其将何之？”（《遗书》十八）此说，与程颢的“只心便是天”说正相反。因此，关于格物和致知，他说：“自格物而充之，然后可以至圣人。不知格物，而先欲意诚、心正、身修者，未有能中于理者。”（《遗书》二十五）此是以格物穷理为诚意、正心的前提。关于心和理的关系，他说：“自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心。”（《遗书》二十二上）此是心为天理之存于人者，即后来朱熹说的理具于心，不同于心即理说。以上所引程颢的观点，表明二程学说，既有相同点，又有不同点。其不同点同对《周易》原理解释是分不开的。二程学说的不同点，成为后来理学和心学争论的根源。

总之，程颢的易说，以仁德和至诚的境界解释“生生之谓易”，认为天地之道和阴阳变易的法则不离人心，以个人的意识代替客观的规律，便走上了主观唯心主义道路，成为心学派解易的先驱。

## （二）易理充塞宇宙

陆九渊的易学，就其对卦爻辞的解释说，亦主取义说，属于二程易学的系统。他对《伊川易传》虽有评论，但以天理说易则来于程氏，不同的是，以程颢的观点解释天理和易理。其论卦爻象说：“君子以理制事，以理观象。”（《象山全集·语录》）后一句是说，依事物之理考查卦爻象，理解卦爻辞。如其释坤卦六五和离卦六二爻说：

坤之六五曰黄裳元吉，离之六二曰黄离元吉。尝谓中之为道大矣，世尝玩于其说而莫之省也。夫以尧舜禹三圣人相授受而同出于一辞，则道宜莫大于此矣，而不过曰允执厥中。故子思之书反复乎大中之说，丁宁乎时中之论。而世之喜事者不明乎中说，欲为惊人可喜之行，是非独得罪于圣人，而其所以速戾取祸者，盖亦不旋踵矣。（《全集·程文》）

他以中道解释坤卦六五和离卦六二爻辞，本于《象》文，并取《伊川易传》义，以坤卦六五居上体之中位，离卦六二居下体之中位，以“黄裳”为“守中而居下”，“黄离”为“所丽得中位”，两卦之时位虽异，但皆以守中为美德，所以“元吉”。但陆氏认为，此“中道”即《书·大禹谟》所说的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的“中”，乃尧、舜、禹三圣相传之法，即《中庸》所说的“大中”和“时中”之道。他在同朱熹的辩论中，解释此

“中道”说：“此理至矣，外此更复有太极哉！以极为中则为不明理，以极为形，乃为明理乎！”（《全集·与朱元晦》），朱熹以周敦颐说的“无极”为理无形迹。陆氏反对此说法，依《周书·洪范》中的“皇极”，训极为中，认为太极即皇极，乃宇宙根本原理”他说：“太极皇极乃是实字，所指之实，岂容有二，充塞宇宙，无非此理。”（同上）“充塞”一辞，本于孟子的“浩然之气”说。“此理至矣”，本于程颢所说：“中之理至矣。独阴不生，独阳不生，偏则为禽兽，为夷狄，中则为人。”（《遗书》十一）可以看出，陆氏所说的“以理观象”，其所谓理，不仅指卦爻象所显示的某卦和某爻之义理，而且指宇宙人生的根本原理，即他所说的“此理”。以“此理”，解释易理，是陆氏易学哲学的特征之一。

他有《易说》一文，此文说：

此理塞宇宙，谁能逃之，顺之则吉，逆之则凶。其蒙蔽则为昏愚，通彻则为明智。昏愚者不见是理，故多逆，以致凶。明智者见是理，故能顺以致吉。说易者谓阳贵而阴贱，刚明而柔暗，是固然矣。今晋之为卦，上离六五，一阴为明之主。下坤以三阴顺从于离明，是以致吉，二阳爻反皆不善。盖离之所以为明者，明是理也。坤之三阴能顺从其明，宜其吉，无不利。此以明理，顺理而善，则其不尽然者，亦宜其不尽善也。不明此理而泥于爻画名言之末，岂可与言易哉！（《全集·杂著·易说》）

此是说，《周易》的卦爻象和卦爻辞是用来明理的，其所明之理充塞宇宙，顺之则吉，逆之则凶，吉凶在于能否明理。如晋卦象，四阴二阳。上体为离，离为明，六五爻为一卦之主。下体为坤，坤为顺，三阴爻皆顺从上体离明，所以四阴爻之爻辞皆吉利，而九四和上九爻辞则不尽吉利。此说是对此卦《彖》文“明出地上，顺而丽于大明，柔进而上行，是以康侯用锡马蕃庶，昼日三接”的解释。陆氏认为，上卦离象，其义为明，在于明充塞宇宙之间的理。六五阴爻，为柔居中正之位，乃大明之主，故“吉无不利”。下体三阴，能顺此理，所以其爻辞亦吉。上九以阳刚居上卦之极，过于刚强，有失中道。九四不当位，又与上九同德，贪图上进，处于危地。此二阳爻不尽明理，顺理，所以亦不尽善。阳贵阴贱，刚明柔暗，乃说易者之常谈。但解易不能拘泥于此。如晋卦象，阴爻皆能明理，顺理，反而为贵。陆氏此说，将明理、顺理视为解易的基本原则。照其对晋卦爻辞的解释看，其所明所顺之理，亦是中之理。认为此事理充塞宇宙，明之顺之则吉，不明不顺则凶。

陆氏认为，此理乃天地人共同遵循的最高准则，如其所说：“此道充塞宇宙，天地顺此而动，故日月不过而四时不忒。圣人顺此而动，故刑罚清而民服。”（《全集·与黄康年》）此是引豫卦《彖》文解释“此理”的普遍性。但人类怎样才能顺此理而动呢？陆氏提出无私说，即心无人欲之私，其行为自然符合中道。他说：“此理在宇宙间，未尝有所隐遁。天地之所以为天地者，顺此理而无私焉耳。人与天地并立而为三极，安得自私而不顺理哉！孟子曰先立乎大者，则其小者不能夺也。”（《全集·与朱济道》）“先立乎其大者”，指心不被私欲所蒙蔽。陆氏认为此种境界即《中庸》所说的诚。他解释乾卦九二《文言》“庸言之信，庸行之谨”一段话说：

乾之九二，何其诚之至而德之博也？……诚之在己者不期存而自存，而其端特在于闲邪；德之及物者不期化而自化，而其机特在于不伐，则天理人欲之相为消长，其间可谓不容发矣。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化，此

所以为君德欤！中庸之言诚，曰非成己而已也，所以成物也。然则成己成物一出于诚。彼其所以成己者乃其所以成物也。非于成己之外，复有所谓成物也。（《全集·程文·庸言之信》）

此是以九二爻为讲人君之德。认为《文言》说的“闲邪存其诚”即《中庸》说的“成己”；“德博而化”即《中庸》说的“成物”。成己在于闲邪，成物在于不伐，都在于去人欲之私，所谓“一出于诚”。成己是反省内心，成物是使外物得到化育。但成物基于成己，所以成物亦不在成己之外，此即《中庸》说的“合内外之道”。陆氏认为，此种内外合一的境界，是从内心发出的，出于心中的大中之道。所以他又解释九二爻说：

惟五以飞龙在天，而二以见龙在田者，皆有利大人之美。夫君位既已在五，则夫君德者非人龙德中正，其孰足以当之？圣人于是发成己成物之道，存诚博德之要，使后之人君，能明圣人之言，以全九二之德，则天下有不足为矣。（同上）

是说，九二爻居下卦之中位，同九五爻一样，为君位，人君处此位，心无私欲之蔽，则无所偏倚而存大中之德，如《书·大禹谟》所说“允执其中”，故能成己，又能成物，既能闲邪存其诚，又能博德而化物，从而无所偏私，将万物人我融而为一。按此说法，其所说的大中之理，说到底，乃圣人之心所固有的法则，通过诚己之心方显露出来。因为此理发自诚心，故说其“充塞宇宙”。显然，这是对程颢的天人一本说的阐发。

按其：“诚己，仁也”的说法，陆氏认为，此诚己诚物之德，也就是孟子说的仁义之心。进而又导出心即理的结论。他说：

道塞宇宙，非有所隐遁。在天曰阴阳，在地曰刚柔，在人曰仁义。故仁义者人之本心也。孟子曰存乎人者岂无仁义之心哉！又曰我固有之，非由外铄我也。愚不肖者不及焉，则蔽于物欲而失其本心。贤者、智者过之，则蔽于意见而失其本心。故易大传曰：仁者见仁谓之仁，智者见智谓之智，百姓日用而不知，故孟子之道鲜矣。（《全集·与赵监》）

此引《说卦》文，说明道充塞宇宙，其在人则为仁义之心，此心生来固有，所以称为本心。“愚者不及”，“智者过之”，引《中庸》文。以“蔽于物欲”解释“不及”，以“蔽于意见”解释“过之”，认为二者不合乎中道，所以丧失本心而不见天理，此即《系辞》所说“君子之道鲜矣”。所谓“道塞宇宙”，即前文所说“此理塞宇宙”。按此说法，本心和天理并无区分。又具解释乾卦九二《文言》“闲邪存其诚”和孟子的“存心”说：“只存一字，自可使人明得此理。此理本天所以与我，非由外铄。明得此理，即是主宰，真能为主，则外物不能移，邪说不能惑。”（《全集·与曾宅之》）又说：“盖心一心也，理一理也，至当归一，精义无二，此心此理实不容有二。故夫子曰吾道一以贯之，孟子曰夫道一而已矣，又曰道二，仁与不仁而已。如是则为仁，反是则为不仁。仁即此心也，此理也。”（同上）此是说，无私欲之诚，即是仁心，即是天理，存此心即是存天理，此即“此心此理，不容有二。”据此，其解释坤卦六二爻辞说：

敬，此理也，义，亦此理也。内，此理也；外，亦此理也。故曰直方大，不习无不利。孟子曰所不虑而知者其良知也，所不学而能者良能也。此天之所与我者，我固有之，非由外铄我也。故曰万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉，此吾之本心也。



(同上)

此是以坤卦六二《文言》“敬以直内，义以方外”解释六二爻辞，用来说明内外一理，认为此理即孟子说的“良知”、“良能”，即个人的“本心”。他进而解释说：“四端者即此心也，天之所以与我者即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”（《全集·与李宰》），“四端”指孟子说的四心。“心皆具是理”，是说，心生来具有天理，非由外铄，所以说：“心即理”。即其所说：“心苟不蔽于物欲，则义理其固有也。”（《全集·与傅齐贤》）由此认为，认识此理，无需外求，此即《系辞》所说：“易则易知，简则易从”。“易简而天下之理得矣”（《全集·与曾宅之》）。故称其心学为“简易”之学。陆氏此说，不同于程朱的“理具于心”说，因为其前提是天人一本，以理为纯主观的产物。由于其主张天人一本，本心即天理，进而导出有名的结论：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。孟子就四端上指示人，岂是人心只有这四端而已。”（《全集·语录》）此是说，万物皆在我心中，此心充分发扬光大，充塞宇宙，便是天理，此即《中庸》所说：“诚者物之终始”。由于主张心即理，其所谓“此理充塞宇宙”，可以归之为此心充塞宇宙，即他所说的“宇宙内事，是己分内事；己分内事，是宇宙内事”（《全集·杂说》），“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”（同上）。

此种观点，表现在其易学哲学中，则认为易理和人心不容有二，爻之义即吾心之理，著卦之德即圣人之心。其释《系辞》文“圣人以此洗心，退藏于密”说：

涤人之妄则复乎天者自尔微，尽己之心则交乎物者无惑累。著卦之德，六爻之义，圣人所以复乎天交乎物者，何其至耶？以此洗心，则人为之妄，涤之而无余。人妄既涤，天理自全，退藏于密微之地，复乎天而已。由是而吉凶之患，与民同之，而已之心无不尽。心既尽，则事物之交，来以神知，往以知藏，复何累之有哉！（《全集·程文》）

此是借《系辞》文，讲心学派提倡的精神境界。认为卦之德和爻之义在于去人欲之妄，复天理之全，使本心发扬光大，与外物打交道，又不受外物牵累。此即“圣人以此洗心，退藏于密”。这样，吉凶则与百姓同患，遇事则能知来藏往。此种精神境界，即“内外合，体用备。”（同上）据此，他批评象数学派说：“易之书所以不可以象数泥而浮虚说也。”（同上）此是把《周易》看成是提高精神境界的著作，不以其为占卜之书。所以他对《系辞》中的三陈九德，详加解释，认为“九卦之列，君子修身之要，其序如此”（《全集·语录》）。又其解释“退藏于密”说：

以此洗心，信乎其复于天矣。虽六七八九之错综无穷，乾坤六子之摩荡不息，而五十之数所谓不用之一者，实于是乎见之，则圣人退藏之地，岂所谓过而溺焉者哉！得失之象形，悔吝之情著，则爻之所以为吉凶者，吾之所以与民同患者也。至诚如神，受命如响，事物之来，神以知之，无以异于著之圆也。物各付物，所过者化，事物之往，知以藏之，无以异于卦之方也。夫圣人之同乎民交乎物者亦异于不及而胶焉者矣。（同上）

他以大衍之数，不用之一，为圣人之心。认为此心之天理自全，如同不用之一不参与卦爻象的变化一样，不受外物的牵引。此心，陆氏称之为“道心”，即《书·大禹谟》说的“道心为微”，所以说“复乎天者自尔微”。他以此心为“圣人退藏之地”，表示此心乃圣人之根本，

不随波逐流，不受外物牵引，所以说“岂所谓过而溺焉者哉！”他又以大衍之数，其用四十有九，为圣人济世之事。认为四十九之蓍数衍为八卦，其爻象变化，告人以吉凶，所以圣人与民同患。圣人尽其心，至诚如神，则能知来藏往，此即“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，故能“同乎民，交乎物”，推行仁道，使天下百姓皆受其惠。所以说“亦异于不及而胶焉者矣”。“不及而胶”，谓只仁爱一方之民。以上这些说法，就筮法说，以大衍数五十，其一不用为体，以四十九为用；就圣人的境界说，以道心为体，以济世为用。认为筮法与圣人的境界并无差别，并以中道观解释圣人的境界，既不随波逐流，又能化育万民万事，如同揲蓍成卦一样，其一不用，四十九方能成其用。按此说法，易理和人心并无差异，实际上是以人心解释易理。据此，其解释八卦的起源说：

塞宇宙一理耳。上古人圣人先觉此理，故其王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。于是有辞有变有象有占，以觉斯民。后世圣人虽累千百载，其所知所觉，不容有异，曰若合符节，曰其揆一也。非真知此理者，不能为此言也。（《全集·与吴斗南》）

所谓“圣人先觉此理”，“真知此理”，非如程朱派所说即物而穷理，而是存心明理，即内求于心，所谓“此心本灵，此理本明”（《全集·与刘志甫》），即《与吴斗南》中所说“自昭明德”。他解释格物说：“格物者格此者也。伏羲仰象俯法，亦先于此尽力焉耳。不然，所谓格物，末而已矣。”（《全集·语录》）“此”，指明心中之理。陆氏认为，伏羲先明其心中之理，然后观象立卦，以觉斯民。后世圣人，由于其心同，其理同，故其所知所觉不容有异。此种观点。实际上以圣人之心为《周易》形成的根源，是心学派解易的一大特色。

陆九渊还研究了形而上和形而下的问题。他继承程颐易学的观点，从天人一本出发，认为道和器不容分割。在同朱熹的辩论中，他批评理学派说：

易之为道，一阴一阳而已。先后始终，动静晦明，上下进退，往来阖辟，盈虚消长，尊卑贵贱，表里隐显，向背顺逆，存亡得丧，出入行藏，何适而非一阴一阳哉！奇偶相寻，变化无穷，故曰其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常……下系亦曰易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者非他也，三才之道也。今顾以阴阳为非道，而直谓之形器，其孰为昧于道器之分哉！（《全集·与朱元晦》）

朱熹继承程颐说，以道为阴阳之所以然，道为形而上，阴阳为形而下，认为周敦颐说的：“无极而太极”，无极指太极之理无有形迹，故其为形而上的道。陆氏反对此说，认为太极之上不应再加“无极”二字，以无极解释太极乃老氏之学。凡无形体者皆可称为形而上，阴阳无形体，亦可称为形而上。他说：“一阴一阳之谓道，一阴一阳已是形而上者，况太极乎？”（同上）意谓阴阳已是形而上者，太极之理为形而上，更是如此，无需再以“无极”明之。其对“一阴一阳之谓道”的解释，不以道为阴阳之所以然，而是以其为阴阳变易的过程和法则，此过程和法则无有形体，故为形而上。陆氏此说的目的在于阐发程颐的“道亦器，器亦道”说，不以无形之道为独立自存的理世界，同其“此理充塞宇宙”，不分天人的观点是一致的。他说：

此理塞宇宙，所谓道外无事，事外无道。舍此而别有商量，别有趋向，别有规

模，别有形迹，别有行业，别有事功，则与道不相干，则是异端，则是利欲为之陷溺，为之窠臼，说即是邪说，见即是邪见。（《全集·语录》）

是说，日常应事接物，皆道之所在，因为“此理塞宇宙”，不分上下，故道不离事，事外无道，离事讲道或离道行事，不是异端，便是邪说。异端，指佛道二教，离事求道；邪说，指功利学派，以事为道。可以看出，由于陆氏主张心即理，理根于心，其发则充塞宇宙，人心即天理，故不区分两个世界。此种观点，并非主张道依赖于器，而是以人心统贯道和器，此亦是心学派易学哲学的特征之一。此种观点，亦表现在理欲之辩中。他说：

天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。……天理人欲之言，盖出于乐记之言，亦根于老氏。且如专言静是天性，则动独不是天性耶？书云人心惟危，道心为惟微。解者多指人心为人欲，道心为天理。此说非是。心一也，人安有二心？自人而言则曰惟危，自道而言则曰惟微。罔念作狂，克念作圣，非危乎？无声无臭，无形无体，非微乎？（《全集·语录》）

陆氏认为，《礼记·乐记》区分天理和人欲，出于老子学说，即以静为人的天性，以感物而动为人欲，将天人对立起来，此是“裂天人而为二”（同上）。“解者”，指程朱学派，以《大禹谟》说的“人心”为人欲，“道心”为天理。“罔念作狂”两句，本于《周书·多方》。“无声无臭”，本于《诗·大雅·文王》。陆九渊不赞成程朱派以天理、人欲解释道心和人心。认为人心和道心不容对立，即“心一也，安有二心？”此心无人欲之私即是天理。所谓“人心惟危”，“危”，谓人心可以为狂，亦可以为圣，应加警惕，人心不就是人欲。他从天人一本出发，主张心即理，故不以天理为脱离人心而存在于形而上的世界，此亦是心学和理学区别之一。

总起来说，理学派以事物的规律性解释易理，而心学派则以人心活动的准则解释易理。前者以天理为事物之所以然，居于形而上的世界，实际上将事物的概念视为独立自存的实体，以个体事物为概念的现实化，走上客观唯心主义。后者以天理为主观的原则，基于人心，充塞宇宙，实际上将个人的精神，特别是道德意识视为宇宙的原理，则走上主观唯心主义。陆九渊的易学及其哲学就是心学派的奠基者。

陆氏易学属于义理学派，同样不赞成以象数解易。他说：“数即理也，人不明理，如何明数。”（《全集·语录》）他同朱熹一样，主张有理而后有数。但其对揲蓍成卦的解释，并不排斥河洛之学。其《杂著》中有《易数》一文，以河洛之数说明八卦的形成。其论筮法中的四象说：

论五行生成，水合在一六，火合在二七，木合在三八，金合在四九，土合在五十。数至四而五在其中矣。一与四自为五，二与三自为五，二与三少阴少阳之里也。一与四老阴老阳之表也。五数既见，二得五为七，三得五为八，故七为少阳，八为少阴。一得五为六，四得五为九，故六为老阴，九为老阳。故七与八合，其数十五，六与九合，其数亦十五。少阴少阳老阴老阳，是谓四象。（《易数》）

其在《杂著·三五以变，错综其数》中说：“天地之数五十有五，而五为小衍，五十为大衍。”按此说法，其所说的五行生成之数即天地之数，其中五为小衍之数。“数至四而五在其中”，是说四象或四营，其中含有五之数。如四方，含有中央，则为五方。陆氏认为，此中五

小衍之数，加一则为六，一六为水；加二为七，二七为火；加三为八，三八为木；加四为九，四九为金；加五为十，五十为土。此即“五位相得而各有合”，其总数即天地之数亦即五行生成之数。此是说，五行生成之数，由中五之数演变而成。陆氏认为，此中五之数，就其为一与四之合说，一为老阳，四为老阴；就其为二与三之合说，二为少阴，三为少阳。就一二三四的程序说，二三在一四之间，二三居内，一四居外，所以说“二与三，少阴少阳之里也。一与四，老阴老阳之表也。”此一二三四之数，各加五数，则为七八九六之数。六九居表，七八居里。居里为少，居外为老。故六为老阴，九为老阳，七为少阳，八为少阴，此即四象。此四象之数亦是五行之成数。他说：“生而未成不可用，故用其成数。”（同上）此是说，筮法中的四象，由中五之数衍变而来。他解释说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。四象者阴阳有老少，谓老阳少阳老阴少阴也。或曰六七八九为四象，即老阳老阴少阳少阴也。”按此说法，太极当中五之数，衍为五行生数，其中的奇数一、三为阳，偶数二、四为阴，此即“是生两仪”。此阴阳之数，各加五数，则为七八九六之数，即老阴老阳少阳少阴之象，此即“两仪生四象”。关于“四象生八卦”，他说：

三奇者，四四四也。三偶者，八八八也。此老阴老阳也，即乾坤之象，故不容有二。若少阴少阳，则各有三变，此六子之象也。两偶一奇则四八八为震之象，八四八为坎之象，八八四为艮之象。两奇一偶，则八四四为巽之象，四八四为离之象，四四八为兑之象。四象生八卦，亦可见于此。（同上）

关于四和八，他解释说：“一揲之余，不四则八，再揲、三揲之余，亦不四则八。四奇也，八偶也，故三揲而皆奇，则四四四，有乾之象。三揲而皆偶，则八八八，有坤之象。”（《全集·语录》）四、八指揲之以四的余数，即归奇之数。按孔疏于《正义》中，以第一变归奇之数，不五则九，是连同挂一之数说的。陆氏不取挂一之数，只取余数，故说“一揲之余，不四则八”。他以余数四为奇画，余数八为偶画，出于以四为一，八乃四之倍数，故为偶。朱熹亦有此说。陆氏认为，如果三揲之余数皆为四，即四四四，则为乾卦象☰。三揲之余数皆为八，即八八八，则为坤卦象☷。三奇为老阴之象，三偶为老阳之象，乾坤两卦为父母卦，“故不容有二”。如果三揲之余数为四八八，即初揲的余数为四，二揲为八，三揲亦为八，画卦时，从下往上，则为震卦象☳，为两偶一奇之卦。三揲之余数为八四八，则为坎卦象☵；为八八四，则为艮卦象☶。艮卦两卦亦是两偶一奇之卦。凡两偶一奇之卦皆为少阳。三揲之余数为八四四，则为巽卦象☴；为四八四，则为离卦象☲；为四四八，则为兑卦象☱。此皆两奇一偶之卦，为少阴。此六子卦，震、坎、艮为少阳，巽、离、兑为少阴，故说“少阴少阳，则各有三变。”陆氏认为，此即“四象生八卦”。

可以看出，陆九渊对揲著成卦的解释，受了河洛之学的影响。他以“易有太极”章为讲筮法问题，同朱熹说是一致的。但朱熹以其为画卦过程，陆氏则以其为揲著过程。就揲著说，陆氏取揲四之余数定八卦之象，即不取过揲之数，亦不取挂扚之数，不同于朱熹说，别立新义，其法甚简。按其解释，三揲即一变便得八卦之象，其有六爻，每爻三揲，三六十八，即《系辞》文“十有八变而成卦”。按此说法，老阴老阳少阴少阳四象，指卦象，非指爻象，并认为乾坤为可变之卦，六子卦皆不变之卦，则与春秋以来的筮法不合。看来，陆氏的揲著说，不如朱熹精密。其论易数，在于说明：“吾尝言天下有不易之理，是理有不穷之变，诚得其理，则变之不穷者皆理之不易者也。”（《易数》）意思是，易数的变化所以无穷，皆出于其不变之

理。所以人们在事物的变易面前，应小心翼翼，心存其理。可见，其论象数，是脱离占筮内容的。这同他以《周易》为存心明理之书的易学观是分不开的。

## 二、心性说易的杨简《易法》

杨简是陆九渊的大弟子，也是南宋时期心学的主要宣传者。陆氏提出的心学命题，经过杨简阐发，在宋明时期产生了很大影响。他继承了程颢和陆九渊的易学，著有《杨氏易传》二十卷，又有《己易》一卷。《四库总目提要》说：“考自汉以来，以老庄说易，始于魏王弼。以心性说易，始王宗传及简。宗传淳熙中进士，简乾道中进士，皆孝宗时人也。顾宗传人微言轻，其书仅存，不甚为学者所诵习。简则为象山弟子之冠，如朱门之有黄幹，又历官中外，政绩可观，在南宋为名臣，尤足以笼罩一世，故至明季，其说大行。”王宗传著有《童溪易传》。《提要》将王杨易学视为同一系统，未必确切。王氏《易传》，虽以心性解易，如其所说：“易即吾心，吾心即易”（《童溪易传·系辞上》），但同杨简易学，并不相同，不属于心学体系。其解易，常引《伊川易传》、《张载易传》、《朱震易传》语。其论太极，有时取王弼说，有时取朱震说，有时取周敦颐说。其观点，比较混杂，未成体系，故后世无甚影响。又《提要》评论论杨简《易传》说：“简之学出于陆九渊，故其解易，惟以人心为主，而象数事物，皆在所略。”此语颇得其要。杨简乃宋明时期以人心解易的代表人物。他发挥了程颢和陆九渊的天人一本的思想，认为易之理即人之心，以此为原则，解释了六十四卦的卦爻象和卦爻辞以及《彖》、《象》、《文言》三传，建立起心学派的易学哲学体系。其《易传》未释《系辞》以下等传。因为他不以《系辞》文皆为孔子所作。其《己易》，乃通论《周易》的原则，集中代表了他的易学观。总的说来，杨简易学哲学的方向是将程颢和陆九渊的观点引向了以自我意识为核心的本体论。

### （一）易之道即人之心

关于《周书》一书，杨简大概受了朱熹的影响，认为“易本占筮之书”（《易传·坤》），但圣人于卦爻象下系之以辞，却是为了教化百姓，提高人们的品德。他说：“圣人作易，因筮设教，因人情引之而诸道。”（《易传·解》）“因人之情”，谓利用百姓避凶就吉的心理，使其心趋于道，此即“因筮设教”。他进一步解释说：

卜筮者民之利用，圣人系之以辞，因明人之道心，是谓正德。人心即道，故舜曰道心。孔子曰夫易所以崇德广业也。（《易传·乾》）

“利用”、“正德”、“道心”，皆出于《虞书·大禹谟》。“崇德广业”本于《系辞》“子曰”语。此是以卜筮为“利用”之事，以系之以辞为“正德”，即发扬“道心”。“人心即道”本于陆九渊说。杨氏认为，《系辞》中说的“易所以崇德广业”，即圣人以卦爻辞来发扬人的道心。按此说法，易之道即道心，即人心。其释复卦《彖》“复，其见天地之心乎”说：“喜君子，恶小人，万古人心如此。人心即易之道也。”（《易传·复》）又说：“天地之心即道，即易之道，即人，即人之心，即天地，即万物，即万事，即万理。”（同上）此是说，天地之心即道心，即人心，即万事万物之理。这又是阐发陆氏的心即理说。总之，以人心解释易之道既是杨氏易学的出发点，亦是其归结点。

据此原则，他解释了许多卦的卦义。如其解释乾卦初九爻辞“潜龙勿用”说：

人之所以不能安于下而多有进用之意者，动于意而失其本心也。人之本心至神至明，与天地为一。方阳气在下，阳气寂然安于下，未尝动也。人能如阳气之在下，寂然无进动之意，则与天地为一，不失其心矣，是之谓得易之道。不能安于潜而有欲用之意者，必获咎厉，必凶，是谓失易之道。（《易传·乾》）

“阳气在下”，取《象》“阳在下也”及《文言》“阳气潜藏”义。“本心”，指“道心”。此是以意念未动解释“潜龙”，以道心解释“潜龙勿用”。意思是，不能安于下位而求进用，有此念头，便失去道心，即丧失易之道，必凶。人之本心，不起念头，如同阳气存在，寂然不动，则能“与天地为一”，有此种境界，便得到易之道。又其解释无妄卦《彖》文“无妄之往，何之矣”说：

言其本止而不动，意动则妄矣。往则为妄矣。动则离无妄而之妄矣。故曰无妄之往，何之矣。离无妄而之妄，离天命而之人欲，天不祐也，何以能行。非天不祐，自取也。（《易传·无妄》）

按《伊川易传》以无妄为天理，而杨简取陆氏说，以无妄为本心即道心。认为此无妄之心，即意念未动的境界，意念兴起，即是妄，妄则离去本心，就人欲而背天理，此即“无妄之往，何之矣。”离无妄之本心而趋人欲，天必不祐。此是以意念未起，不失道心，解释无妄卦义。又其释此卦初九爻辞“无妄往，吉”说：“此谓以无妄而往也，乃真心而往也，象所言无妄之往。动于意而离，是谓失其道心。道心者，人之本心也，真心非放逸之心也，虽动而未尝离也。”（同上）此处“无妄之往”，取《象》之义，亦取程氏义，以“往”为行，不以其为离义。杨氏认为，本心并非不动，而是不起意念，顺本心而行动，一切思想言行都是善的。所以爻辞说“无妄之往，吉。”此种观点，还表现在对复卦初九爻辞“不远复，无祇悔，元吉”的解释中。他说：

意起为过，不继为复。不继者，不再起也，是谓不远复。意起不已，继继益滋，后虽能复，不可谓不远复。不远之复，孔子独与颜子谓其有不善，未尝不知，知者未尝复行者……颜子清明，微过即觉，觉即泯然无际如初。神明如初，是谓不远复。（《易传·复》）

此是引《系辞》中对此爻辞的解释，即颜回“有不善，未尝不知，知之未尝复行”解释“不远复”。但杨氏将“不远复”理解为意念不再兴起。认为颜回心如明镜，虽起意念，但不继续，又回到清虚的境地，所谓“神明如初”，所以爻辞说无大悔而元吉。此是以回到意念未动的境地，即复其本心，解释复卦初九爻义。初九乃复卦之初爻，一卦之始。因此，其又解释“元吉”之“元”说：“元，始也，复其意未动之始也。是元即乾元，即坤元。元不可思，元不可度，始谓之始。又谓之大，又谓之道心，又谓之天地之心。”（同上）此以意念未动之初为元。认为此境界，即是道心，又称之为天地之心，《彖》文说的“乾元”、“坤元”亦是此意。按此说法，道心又是万物的根源。由于其以乾坤二元为道心，又解释坤卦六二爻辞“直方大，不习，无不利”说：

曰直，曰方，皆所以形容道心之言，非有二理也。此道甚大，故曰直方大。此道乃人心之所自有，不假修习而得。（《易传·坤》）

他以形容地德的“直方大”为形容道心之语，认为此心乃人所固有，不需修习，所以无不利。关于“不习”他又解释说：

直心而往即易之道。意起则支而入于邪矣。直心而行，虽遇万变，未尝转易，是之谓方。圆则转，方则不转。方者特明不转之义，非于直之外，又有方也……是道非学习之所能，故曰不习。孟子曰：人之所不习而能者，其良能也，所不虑而知者，其良知也。习者勉强，本有者奚俟乎习？此虽人道，即地之道，故曰地道光也。光如日月之光，无思无为而无所不照不光明者也。必入于意，必支而他，必不直方，必昏，必不利。（《易传》卷二十）

“支”，谓支离。此以不起意念，不入于邪，解释“直方大”，认为此直方大之心即是道心，即人之本心，生来就有，即孟子说的良知良能，不需学习。此心虽是人道，亦是地之道，即易之道。关于易道无思无为，其又解释说：

道心无体，因物有迁，迁则有所倚，有所倚则入于邪。不动于意，本无所倚，本无邪偏，何思何虑？自至，自中，自神，自明，无所不通。人之所以动而巽者此也，何思何虑？天之所以施者此也，何思何虑？地之所以生者此也，何思何虑？惟无思故无所不明。惟无为故无不应。凡易之道皆此道也，皆大易之道也。（《易传·益》）

此是对益卦《彖》文“凡益之道，与时偕行”的解释。按此卦《彖》文又说：“益动而巽，曰进无疆。天施地生，其益无方。”益卦巽上震下，取两体义，故说“动而巽”，即动而顺。杨氏认为，所谓“无方”，指道心无体，不动于意念，无所偏倚，故不入于邪，因而无需思虑。此心自然合乎道，所以无所不通。人靠此心而动顺，天靠此心而下施，地靠此心而生育，此心即易之道，即《系辞》所说的“易无思无为也”。他说：“少读易大传，深受无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。窃自念学道，必造此妙。”（《易传》卷二十）他将“寂然不动”解释为“不动于意”，认为此心即道心，既是易之本体，又是人心之本体。这样，一部《周易》便成了心学派的修养经。

总之，杨氏解易，不是像程朱派那样，以天理为出发点，而是以道心为出发点，认为易即道心。其所谓道心，如哲学史家黄宗羲所说：“象山说颜子克己之学，非如常人克去一切忿欲利害之私。盖欲于意念所起处，将来克去。故慈湖以不起意念为宗，是师门之传也。”（《宋元学案·慈湖学案》）杨氏以不起意念为道心，以此解释易理，不仅出于陆氏心学，而且受了佛教大乘性宗和禅宗学说的影响。

## （二）卦爻名殊而道一

杨简通过对卦爻象的解释，还研究了事物的差异和同一的问题，同样表现了心学派解易的特色。关于乾坤两卦，陆象山提出乾坤一理说。他说：“乾坤同一理也。孔子于乾曰大哉乾元，于坤则曰至哉坤元。”（《全集·与赵泳道》）认为“塞宇宙一理耳”，所以乾坤本质上并无差别。杨简将此观点加以发挥，提出乾坤一道说。他解释说：

坤者两画之乾，乾者一画之坤也……——坤者两画之乾，非乾道之外复有坤道也。故曰明此以南面，尧之所以为君也。明此以北面，舜之所以为臣也。难者曰：乾坤之道果一，则象何以有大哉、至哉之分？应之曰：大哉至哉所以致君臣之辨，所

以辨上下之分。而坤爻又曰直方大，又曰以大终也。是坤亦未尝不大，予以明乾坤之实未始不一也。不然，则孔子何以曰一以贯之，中庸何以曰天地之道，其为物不贰。（《易传·乾》）

“——坤者两画之乾”，是说，就卦爻象说：——坤不过是一乾分而为两画而已，偶画——已包含在奇画——之中，所以说“非乾道之外复有坤道”。“以大终”，引自坤卦上六《象》文。认为《象》虽称坤元为“至哉”，但《象》又称其为大，所以乾坤之道并无差别。至于《象》称乾为大，称坤为至，只意谓着君臣上下之辨，如同尧舜的关系一样，其道并无差别。此即“乾坤之实，未始不一。”意思是，乾坤只是形式上，名义上的差别，其实质并无差别。如其所说：“乾坤之名不同，而用则无二也。故曰通乎一，万事毕。”（同上）此种观点，亦表现在对坤卦的解释中。他说：“乾坤之道一也。分阴分阳而言之，则乾为天为君为父为夫，坤为地为臣为母为妻……姑以此著君臣夫妇之辨，其实一也。”（《易传·坤》）是说，乾坤两卦，表面上看，分阴分阳，其作用并非差别对立。他解释说：

地形在下，其势承天，乃顺承天。乃者所因之辞。乾坤虽一，天体至大，无所不统，故乾象曰乃统天。地在天中，势卑而承天，因其卑而承天，故象曰乃顺承天。予以明乾坤之道一，因形发用，是谓并行而不相悖。（同上）

“乃顺承天”，引自坤卦《象》文。“地在天中”，本于浑天说。杨氏认为，乾坤如天地一样，其形体和所处的地位虽不同，但地总是顺从天，阴总是顺从阳，君臣父子夫妇关系亦是如此。此说明乾坤之道本一，其作用并不相背，如《中庸》所说“并行而不相悖”。据此，他进一步解释乾坤一道说：

智者通达，乾坤一道。虽于坤曰刚健中正纯粹精也，亦无不可，何必指事为验？乾坤之道，为臣为妻，不得此至柔动刚，至静德方之道，则为臣不尽忠，为妻不尽正。道心无体，无体可执，非至柔乎！立己私焉，则不柔矣。有体之柔，柔则不刚。无体之刚，刚不可屈，义不可夺，非动刚乎！（《易传·坤》）

此是对坤卦《文言》“坤至柔而动也刚”的解释。杨简认为，《文言》所说“大哉乾乎！刚健中正纯粹精也”，同样适用于坤卦之德。因为坤虽为柔为静，可是《文言》又说：“坤至柔而动也刚”。就人道说，坤道为臣，但有动而刚之德，方能为君尽忠，为妻之道亦是如此。这是因为道心无体，不偏于刚或柔之一方。就其无体说，可谓至柔，但此至柔之德，不动于意，不入于邪，又刚直而不可屈。按此说法，乾坤所以一道，是因为体现道心无方体。从道心方面看，乾坤之德，可以说是“一道而名殊”（同上）。他说：“坤之顺即乾之健，坤之承天即乾之统天。坤之生物于春，长物于夏，成物于秋，藏物于冬，时行也。名殊形殊，阴阳之气殊，而实一也。”（同上）总之，无论就人道或天道说，乾坤之道并无区分。其所以无区分，因为道心如此，此即其“实一也”。

杨简的乾坤一道说，就其理论思维说是追求事物和卦爻象的同一性，从而将差别对立看成是表面的现象。此种观点，也表现在对其它卦的解释中。突出的是对睽卦及其《象》文的解释。他说：

天高地下，睽矣，其造化之事则同也。男阳女阴，睽矣，而夫妇之至通和而不睽也。万物不胜其睽异矣，而其事则类也。万物虽多，不出乎八卦之属，虽鸟兽草



木昆虫之微，各从其类。八卦又不出阴阳之二类，阴阳又不出易道之一类，曰同，曰通，曰类，姑以晓天下之瞶瞶者。（《易传·睽》）

此处提出“同”、“通”、“类”，说明天地万物存在着同一性。认为天地万物虽有差别对立，但又都归于某一类。如同八卦爻象一样，各有差异，但皆可归于阴阳两类，而阴阳又归于易道一类。从易道这一最高的层次看，一切事物并无本质差别。关于同、通、类三者的关系，他论述说：

类则通通则同，同则一者，非合而为一也，未始不一也。人心无体，无体则无际，无际则天地在其中，人物生其中，鬼神行其中，万代万变皆在其中，然则何往而不一乎！如人之耳目口鼻四肢，虽不同而一人也。根干枝叶花实虽不同，而一木也。源流潜派淤激虽不同，而一水也。人惟意动而迁，自昏自乱，自纷纷，而不昏者自不睹其为异也。（同上）

此是说，天地万物为一大类，所以相通，相通则相同，相同则为一，不是合而为一，而是未尝不一。就是说，天地万物在本质上是同一的。此种同一性，如同四肢而一人，根叶而一木，源流而一水。杨氏认为，人们见其为异，那是出于意念之动，出于意识的分别，是庸人自扰。如果心不起念，不偏于一方，则无界限之分，此即“人心无体，无体则无际。”此种境界即是道心。以道心观之，天地万物皆在人心中，并无差别，此即“何往而不一乎！”即是说，由于道心无体，包容一切差别，事物虽异而本质同一。他解释睽卦《象》文“君子以同而异”说：“道心之中固自有如此之异用而非异也。孔子曰天下何思何虑？无思无虑是谓道心。”（同上）此亦是说，从道心的观点看，事物的表现虽有差别而其实质并无差别，此即“异用而非异”。因为道心无思无虑，不起分别心，所以视天地万物而为一。他形容道心说：“如水鉴之照万物，虽曲折万变，而水鉴无思无虑也。”（《易传·蛊》）杨氏此论，将事物的类同，体同和相通看成是一回事，将同一性片面夸大，从而否认事物之间存在本质的差别，最终将事物的差别对立归之于人心的产物。他以差别对立出于人的分别心，又是受了佛教唯心论的影响。

杨简将此种观点加以推广，认为六十四卦，三百八十四爻，万事万物，说到底，都“名殊而道一”。他说：

合三易而观之，而后八卦之妙，大易之用，混然一贯之道，昭昭于天下矣。而诸儒言易，率以乾为大，坤次之，震坎艮巽离兑又次之，噫嘻！末矣。一者易之一也，——者易之——也。其纯一者名之曰乾，纯——者名之曰坤。其一、——杂者名之曰震坎艮巽离兑，其实皆易之异名，初无本末精粗大小之殊也。（《易传》卷一）

“三易”指连山、归藏、《周易》。此是说，八卦之形状虽异，但并无本末精粗大小之别。以乾卦或以乾坤两卦为本，以其它卦的末，不符合三易之道。因为阴阳两爻相互包涵，其它各卦又都是阴阳两爻相杂，其不同只是名称，其道则一。即是说，八卦皆易道之体现，所以卦爻并无本质差别。由此，得出结论说：

八卦者易道之变也，而六十四卦者又变化中之变化也。物有大小，道无大小。德有优劣，道无优劣。其心通者，洞见天地人物尽在吾性量中，而天地人物之变化皆

吾性中之变化，尚何本末精粗大小之间？虽说卦有父母六子之殊，其道未尝不一。

（同上）

此是说，八卦和六十四卦之象皆是易道变化的不同形式，如同事物一样，其德不同，其道则一。其道所以为一，因为事物之变化皆出于吾心之变化，天地人物尽在我心之中。愚者不懂这一道理，所以只见卦爻象之间的差别，此乃明者所不取。他解释乾卦《彖》文说：

始终一物也，本末一致也，事理一贯也，非事外有理也，非理外有事也。曰事曰理，曰本曰末，曰始曰终，皆常人自分裂之，自立是名。君子不得而骤遽之，亦姑从而为是言也。明者自以为本一也。不明者自以为实不可一也。（《易传·乾》）

杨简认为，分别本末始终，分别理和事，如程朱派以理为本，以事为末，事外求理，此乃常人之见，自立其名，不懂得万事万物万理皆出于人心，其本则一。

总之，杨简的“名殊而道一”说，不赞成区分事物的差别和对立，追求无差别的境界，是对程颢的“仁者与天地万物为一体”和陆九渊的“此理充塞宇宙”说的新的发展。可以看出，心学从人心出发，以本心或道心为事物之本原，视卦爻象和事物的差别为人心的产物，则不区别道和器，理和事，即不以理为本，事为末。这一点，也可以说是客观唯心主义和主观唯心主义的区别之一。

### （三）天人本一

杨简以易之道即人之心，以卦爻象的变化及其差异出于人心，其理论思维的根源是不区分天和入。他继程颢和陆九渊之后，提出“天人本一”、“天人一致”和“三才一体”说，作为其易学哲学的基本原则。他解释乾卦《彖》文“乾道变化，各正性命”说：

天乾即吾之刚健中正者也，岂独天有之，吾无之？孔子欲无言，以天何言哉！四时行焉，百物生焉为比。上系曰与天地相似，又曰范围天地，曲成万物。中庸曰圣人之道，发育万物。三才一，万理一。（《易传·乾》）

此是引《论语》、《系辞》和《中庸》文，论证天地人本是一理，进而说明天道变化同人心变化并无差别。又其解释《彖》文“首出庶物，万国咸宁”说：

夫道一而已矣。是道超出乎万物之表，故曰首出庶物。是道能致万国咸安宁，故曰万国咸宁。首出庶物似言天，万国咸宁似言人。学者观之，疑不可联言。合而言之。所以明天人一致，使学者不得而两之。知天人之本一，则知乾矣。（《易传·乾》）

是说，以“首出庶物”为明天道，“万国咸宁”是讲人道。此是表面的看法。其实，这两句话，不能分开，合而观之，即联系起来看，都是讲乾道，用来说明“天人一致”、“天人本一”。杨氏所说的“天人本一”，是说，天人是一回事，人心即是天道，天道不在人心之外。他解释乾卦《彖》文“天行健，君子以自强不息”说：

君子所以自强不息者，即天行之健也。非天行之健在彼，而君子仿之于此也。天人未始不一也。（《易传·乾》）

杨氏认为，君子自强不息，不是君子效法天道，而是天道自身的活动，天人不容分彼此。

此即他所说：“知天人之无二，则可以与言易矣。”（《易传·乾》）“无二”是说，人心和天道不只有其同一性，而是等同无差别。显然，这是对程颢的天人一本说的发挥。因此，其解释乾卦《文言》“大人与天地合其德”说：

天，吾之高；地，吾之厚；日月，吾之明；四时，吾之序；鬼神，吾之吉凶。其谓之合也固宜；其谓之弗违也，又何疑。故大传亦曰范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。（同上）

意思是，天地万物的变化即是吾心的变化，如陆氏所说“宇宙即是吾心，吾心便是宇宙”，所以大人与天地同德，范围天地之化而不过。此即程颢所说“非外也”。可以看出，其所谓“天人本一”，实际上是认为人心可以支配客观世界的变化。他在其《易传·临》中，解释阴阳气数的变化说：

阴阳生乎道，故道可以转阴阳之气数。特以人之尽道者寡，而消息盈虚之数鲜有能易之者。孔子曰圣人在上，日不食……亦有以人道修明而潜弥其灾者。此易道变化无穷之妙，阴阳变化无一日不自道心而生者。

此是对临卦卦辞和《彖》文“八月有凶”的解释。是说，阴阳气数出于易之道，而易道即道心，所以圣人之心可以改变四时节气度数的变化。此种天人一本说，又宣扬了汉易中的天人感应论。

总之，杨简的“天人本一”说，由于不区分天和人，即不区分主观和客观，从而以主观代替客观，具有主观唯心主义的特色。此种天人观，就易学哲学说，同数学派、理学派和气学派的观点是不同的。数学派将天道归之为数学法则，肯定其有逻辑的必然性。理学派以天道为阴阳变易之理，属于形而上的世界。气学派则认为天道乃气运动变化的过程及其规律，属于客观物质世界。三派的观点虽然不同，但都承认天道和易道不依个人的意志而转移。而心学派则将天道和易的法则归之于个人的心，特别是心理学和伦理学讲的心。如果说，四派的易学哲学都讲天人合一，但在如何理解天和人，如何理解合一的问题上却存在着分歧。此种分歧，就其理论思维说，不仅表现为唯物论和唯心论的对立，也表现为唯心主义内部不同派别的争议。那种笼统地，不加分析地将中国哲学的特色归之于“一天人，合内外”的说法，是不能揭示出理论思维发展的规律的。

杨简的天人观，作为其易学哲学的理论基础，集中地表现在其所著《己易》中。此书可以说是关于《周易》的通论。所谓“己易”，即以易为己，以自我为《周易》的基本原则，认为《周易》中的法则乃自我的化身。此书将天人关系，归之于物我关系，内外关系，论证了卦爻象和天地万物皆出于我个人的意识。关于《周易》的性质，他说：

易者己也，非有他也。以易为书，不以易为己，不可也。以易为天地之变化，不以易为己之变化，不可也。天地我之天地，变化我之变化，非他物也，私者裂之，私者自小也。（《己易》）

是说，《周易》一书及其所讲的变化之道，都是以我为中心而形成的，我即是易，《周易》所讲的天地变化即我的变化。以天地之变化为大，以我为小，那是将天人关系割裂了。这段话，可以说是其《周易》观的总纲。前面所引其对《周易》卦爻象和卦爻辞的解释，也是从“己易”这一原则出发的。

依据这一原则，其在《己易》中讨论了卦爻象的来源。他说：

包牺氏欲形容我是己而不可得，画而为一。於戏！是可以形容吾体之似矣。又谓是虽是以形容吾体，而吾体之中又有变化之殊焉，又无以形容之，画而为一。一者吾之一也，一一者吾之一一也。

是说，伏羲氏最初画卦，从奇一偶一一两画，阴阳二爻画起，即在于表明易之为己。一画表示我之全体，一一画表示我这一整体的变化又有分别。即其所说：“一者吾之全也，一一者吾之分也。全即分也，分即全也。”（同上）后两句是说，部分乃整体的部分，整体包涵部分，所以奇偶两画，并非对立，如其所说：“坤者两画之乾，乾者一画之坤也。”（同上）此段文意是说，奇偶两画来于我的整体和部分。据此，其论乾坤两卦象说：

乾何以三一也？天此物也，人此物也，地此物也，天二一也，天二己也，皆我之为也。坤何以三一也？天有阴阳日月明晦也，地有刚柔高下流止也，人有君臣夫妇贵贱善恶也。（同上）

是说，乾卦所以为三奇，表示天地人乃一整体，即我之全体，即“皆我之为也”。坤卦所以三偶，表示天地人又各有其对立面，其对立面即我之部分。杨氏认为，其它六卦象，亦皆我之变化。如其论震卦说：“阳为主，自下而动且起也，此我之变态也。”（同上）是说，震卦二阴一阳，阳为一卦之主，震为动，此是我之变动。又如坎卦，一阳陷于二阴之中，“此我之坎也。”艮卦，一阳止二阴之上，“明乎我之止也”。兑卦，一阴居二阳之上，表示阴柔发散于外，为悦，“明乎我之悦也”。由此得出结论说：

举天地万物万化万理，皆一而已矣。举天地万物万化万理，皆乾而已矣。坤者乾之两，非乾之外复有坤也。震巽坎离艮兑，又乾之交错散殊，非乾之外，复有此六物也，皆吾之变化也。不以天地万物万化万理为己，而惟执耳目口鼻四肢为己，是割吾之全体，而裂取分寸之肤也，是梧于血气而自私也，自小也。（同上）

“一”，指我之全体。是说，天地万物，各种变化都是我的全体的变化；用卦象来表示，都是乾的变化。坤之两即在乾之中，即在我的整体之中。六子卦，无非是乾卦变化的不同方面，即我的全体的不同部分，不在乾卦之外，即不在我的全体之外。我之全体，不限于我的身体，天地万物及其变化皆是我的全体。仅以我的身体为我，那是自甘渺小。以上是从奇偶两画的来源论证八卦的形成无非是我的放大。关于八卦的卦义及其所取之物象。杨简同样认为是我的放大。如论乾天坤地说：

清明者吾之清明，博厚者吾之博厚，而人不自知也。人不自知，而相与指名曰彼天也，彼地也。……夫所以为我者，毋曰血气形貌而已也。吾性之澄然清明而非物，吾性洞然无际而非量。天者吾性中之象，地者吾性中之形。故曰在天成象，在地成形，皆我之所为也。混融无内外，贯通无异殊，观一画，其旨昭昭矣。（《己易》）

是说，由于我的心性清明，我的形体厚博，所以天为清明，地为厚博。天地乃我之形和性，皆我之所为。我与天地之象，融合为一，本无差别，如其所说“一者吾之合也”。此段文意是说，乾坤所取之物象，是取我之象。关于乾健坤顺，杨氏认为也是出于我的性质。他说：

“乾健也。言乎千变万化，不可纪极，往古来今，无所终穷。而吾体之刚健未始有改也。言乎可指之象，则所谓天也。”（同上）是说，我之体质刚健而不改，其变无穷，故以天为健。由此，得出结论说：

指吾之刚为九，指吾之柔为六，指吾之清浊为天地，指吾之震巽为雷风，指吾之坎离为水火，指吾之艮兑为山泽。又指吾之变而化之错而通之者为六十四卦，三百八十四爻。以吾之照临为日月，以吾之变通为四时，以吾之散殊于清浊之两间者为万物。（同上）

此处说的六子卦，皆主取义说。“吾之震巽”，即我之变动；“吾之艮兑”，即我之止悦；“吾之坎离”，即我之陷丽。认为有我之体质、心性、变化、作为，方有刚柔二爻，方有八卦所取之物象，方有六十四卦，三百八十四爻。《系辞》说：“象莫大乎天地，变通莫大乎四时，著明莫大乎日月。”杨简则认为天地日月，四时以及万物，皆出于我之体质和心性的变化。按此说法，圣人不是观天象，察物理而作卦，而是依人的体质、心性而立卦。

关于卦爻辞，杨氏认为更是出于我之心性。其论乾卦“元亨利贞”说：

元亨利贞，吾之四德也，吾本无此四者之殊，人言之者自殊尔。人推吾之始，名之曰元，又曰仁。言吾之通，名曰亨，又曰礼。言吾之利，名之曰利，又曰义。言吾之正，名之曰贞。又曰固。（同上）

是说，元亨利贞作为四德，出于我之始、通、利、正，即仁礼义正四种品德。杨简认为，此四德亦是人之本心，即人之良知良能。圣人作易，即取之于此心，发明此心。他说：“近取诸身，殊不远也，身犹远耳。近取诸心，即此心也。”（同上）此心指道心。杨简认为，《周易》中的吉凶之辞是用来表示存此心不起意念，即是吉；起于意而失此心，即是凶。其论乾卦各爻辞说：

无虞他日之吉凶，但观一念虑之得失。当乾之初而不肯潜，此心放也。当五而不能飞，此心固也。当三而不惕，此心慢也。当四而不疑，此心止也。循吾本心以往，则能飞能潜，能疑能惕，能用天下之九，亦能用天下之六，能尽通天下之故。……吾心中自有如是十百千万散殊之正义也。礼仪三百，威仪三千，非吾心外物也。故曰性之德也，合内外之道也。（同上）

此是说，乾卦各爻辞是教人于任何情况下都不起念，不起念，则无私心，不入于邪，仁义本心自然光大，其思想言行无往而不合乎规矩，所谓“仕止久速，一合其宜；周旋曲折，各当其可”（同上），此即内外合一的境界。有此境界即是吉，无此境界即是凶。按此说法，《周易》中的吉凶、得失、悔吝、咎和无咎等筮辞以及《彖》《象》二传解释吉凶之辞的各种体例，都在于表示能否循本心而动。由此，又得出结论说：

此心果可得而见乎？果不可得而见乎？果动乎？果不动乎？特未之察耳。似动而不移也，似变而未尝改也。不改不移，谓之寂然不动可也，谓之无思无虑可也，谓之不疾而速，不行而至可也。此天下之至动也，此天下之至静也。象也者像此者也，爻也者仿此者也。非静自静，动自动也，一物而殊名也，一人而姓名字行之不同也。（同上）

“似动而不移”，是说，仁义本心感物而动却不受意念起落的影响。就其不改不移说，可以说是“寂然不动”；就其感物而动说，可以说是“不疾而速，不行而至。”杨氏认为，此心即《系辞》所说“天下之至动”、“天下之至赜”。卦即像此心之赜，爻即仿此心之动，事物之赜，事物之动，都依此心而动，此即“非赜自赜，动自动也”。因为天下大事，天下之动，皆出于仁义本心，即道心，所以说“一物而殊名”，一人而名字不同。按此说法，仁义本心即道心又是一切卦爻象和卦爻辞的总根源，也是天地万物，万事万理的根源。杨简于其《易传》中没有论及太极问题。全祖望于《宋元学案·慈湖学案》中说：“说易，盖亦不取无极之说，以道始于太极而已。”此照说杨氏又以道心法，为太极，视道心为世界的本原。可以看出，其所谓“已易”，实际上是以己之心为易，以其所说的本心或道心为易。此心即陆九渊所说的“此理充塞宇宙”，统贯天地人。不同的是杨简不提“此理”，而说心性。他说：“吾未见夫天与地与人之有三也。三者形也，一者性也，亦曰道也，又曰易也，名言之不同，而其实一体也。”（同上）此即杨氏所说的“天人本一”。

杨简依其“天人本一”说，在《已易》中批评了《系辞》中的某些观点。他认为《系辞》中除标有“子曰”的章节外，皆非圣人之言，非孔子所作。他在其《易传》中评论说：“其尝谓大传非圣人作。于是乎益验此一章，乃不知道者推测圣人之意，其如此甚矣。夫道之不明也久矣，未有一人知大传之非者。惟子曰下乃圣人之言，余则非。”（《易传》卷二十）“此一章”，指圣人观象作卦章。他认为此章非圣人之言，就是依据其“天人本一”说。他说：“天象地法，鸟兽之文，地之宜，与凡在身及在物，皆在乎此心光明之中，非如此一章辞气之劳也。”（同上）是说，八卦来于人心即道心，不是模仿外物，故以此章为非。他在《已易》中，进而批评《系辞》文“易与天地准”说：

吾道一以贯之，此孔子之言也。其曰易与天地准，此亦非孔子之言也。何以明之？天地即易也。幽明本无故，故不必曰仰观俯察而后知其故也。死生本无说，不必原始要终而后知其说也。

“天地即易”，按其“已易”的观点，是说，我的心即是易，天地即在我的心中，无所谓“与天地准”。“幽明本无故”，是说，幽明根于人心，不必出于终始之理，亦非出于生死之数，亦非出于阴阳气化，而是基于人心。总之，杨氏认为，“天人本一”，“吾道一以贯之”，不必于己心之外寻找天地法象及其变化的原因。据此，他又批评《系辞》文“天地设位而易行乎其中”说：

夫易，圣人所以崇德而广业也，此孔子之言也。圣人即易也，德业即易也。继曰天地设位而易行乎其中，又非孔子之言也。何者？离易与天地而二之也。

“孔子之言”，指《系辞》中冠有“子曰”者。杨氏认为，圣人之心即是易，说易行于天地之中，是将天地与易割裂为二，即以天地与圣人为二，不懂“天人本一”。此说，不以易与天地并列，可以说是对程颢说的进一步发展。又其批评《系辞》文“乾坤毁无以见易”说：

乾即易，坤即易。其曰乾坤毁无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息。又曰形而上者谓之道，形而下者谓之器。其非圣言，断断如黑白，如一二之易辨也。

是说，乾坤即是易，本在我心中，不是有乾坤对立而后方有易。同样，我的心即是道，如其所说“此心常见于日用饮食之间”，“道也未始须臾离也”（同上），非居于有形之上，故

《系辞》所说，非圣人之言。

从杨简对《系辞》文的批评中，可以看出，他反对于人心之外寻找《周易》的法则，认为“天即道，天即乾，天即易，天即人。”（同上）因此，学习《周易》，不能求之于书本，应求之于心。他说：“善学易者，求诸己，不求诸书。古圣作易，凡以开吾心之明而已。不求诸己而求诸书，其不明古圣之所指也。”（同上）“求诸己”，即其所说“近求诸心”。“求诸心”，可以说是心学解易的基本精神，其理论思维的基础则是程颢以来倡导的天人一本论。

杨简以“己易”来阐发天人一本的思想，也有自己的特色。他通过对《周易》的解释，将心学派的观点引向唯我论。程颢以“易”为生之仁，认为圣人有此诚心即是天地之化育，不区分主观和客观。陆九渊则以“易”为仁义和大中之理，认为此理根于人心，充塞宇宙，心即理，心明此理，既成己，又成物，融客观于主观之中。而杨简则讳言天理，直以道心为易，特别是以己之心为易，认为天地万物，万事万理皆我心性所固有，以宇宙为我之放大，视客观为主观之显现，形成了以个人意识为世界本质的本体论。此种本体论，亦可称之为心本论，其理论思维必然通向唯我论。杨简以易为己，便是此种思想的先驱。明代心学大师王守仁，就是在杨简易学哲学的影响下，终于将其本体论引向了唯我论。

可以看出，宋代心学产生和发展的历史，就其理论思维发展的逻辑进程说，由于推崇《孟子》和《中庸》中的天赋道德论，将仁义之心和诚心，特别是伦理生活中的自觉性和主观能动性，无限吹胀，不区分天和入，内和外，最终导致以自然和社会依赖于人心（又称之为“神”，“神明”或“精神”）即个人意识而存在的结论。这一结论不是直接从《孟子》和《中庸》引伸出来的，而是通过对《周易》经传的解释而实现的。心学派的易学哲学同样对其哲学的发展起了重要的影响。

## 第八节 功利易学

——薛季宣、叶适之易学

南宋时期的学术界，除理学和心学外，又形成了功利之学。照传统的说法，功利之学的倡导者为永嘉和永康学派。关于永嘉学派，黄宗羲说：“永嘉之学教人，就事上理会，步步著实，言之必使可行，足以开物成务。盖亦鉴一种闭眉合眼，矇眊精神自附道学者，于古今事物之变，不知为何等也。”（《宋元学案·艮斋学案》“永嘉之学”，指永嘉人薛季宣倡导的学派。此派学风主务实，重视事功，反对空谈道义。又黄百家评论说：“季宣既得道洁之传，加以考订千载，凡夫礼乐兵农，莫不该通委曲，真可施之实用。又得陈傅良继之，其徒益盛。此亦一时灿然学问之区也。然为考亭之徒所不喜，目之为功利之学。”（同上）道洁即袁溉，乃程门弟子，其学“自六经百氏，下至博奕小数方术兵书，无所不通，于易理尤精邃，未尝轻以示人。”（《宋元学案·刘李诸儒学案》袁溉虽学于二程，但通晓经史百家之言，又精于兵法。薛季宣钻研礼乐制度，田赋、兵制、地形、水利等问题，是受了袁溉的影响。其弟子陈傅良亦主事功，精通《周礼》，讲求实用，故被朱熹及其门人视为“功利之学”。永嘉学派的代表人物还有叶适。全祖望评论说：“水心较止斋又稍晚出，其学始同而终异。永嘉功利之说，至水心始一洗之……乾淳诸老既歿，学术之会总为朱陆二派，而水心断断其间，遂称鼎足。”（《宋元学案·水心学案》全氏以叶适之学始洗功利之说，此论未必准确。但他认为永嘉之学

经过叶适的阐发，成为与朱陆相抗衡的流派，则是实论。关于永康之学，黄百家评论说：“永嘉之学，薛郑俱出自程子。是时陈同甫亮又崛起于永康，无所承接。然其为学，俱以读书经济为事，嗤黜空疏，随人牙后谈性命者，以为灰埃。亦遂为世所忌，以为近于功利，俱目之为浙学。”（《宋元学案·龙川学案》）郑，指郑伯熊，亦永嘉人，周行己的私淑弟子。永康之学的倡导者是陈亮。黄氏认为，亦主事功，反对空谈性命，与永嘉之学为同一倾向。以上所引，是《宋元学案》的作者和编者关于永嘉和永康之学的评论，以其代表人物为薛季宣，陈傅良，叶适和陈亮。此四人皆浙江人，故称其为浙学。朱熹当时评论说：“江西之学只是禅，浙学却专是功利。”（《语类》卷百二十二）江西之学指陆象山学说。朱熹以浙学即永嘉和永康之学皆在提倡功利，此是站在道学家的超功利主义立场对浙学的贬语。但这种指责却道出了永嘉和永康之学的特征。在宋代哲学史上，哲学家们围绕理欲、义利、事功和道义等问题，展开了热烈的辩论。道学家特别是理学和心学流派，都鼓吹理欲之辨、义利之辨，推崇道义，鄙视事功，总之，都宣扬超功利主义。而永嘉和永康之学，则认为道义不能脱离事功。如薛季宣所说：“未明道揆通于法守之务，要终为无用。”（《浪语集·与沈应先书》）叶适所说：“既无功利，则道义乃用之虚语。”（《习学记言序目·汉书三》）陈亮所说：“功到成处便是有德，事到济处便是有理。”（《止斋文集·答陈同甫》）据此，永嘉和永康之学可以称之为功利学派。此学派的倡导者，就其师承关系说，虽然出自程门后学，但其学术思想体系并非洛学传统，而是独树一帜，以经济为己任，置事功于第一位，反对空谈义理，成为程朱理学和陆氏心学的反对派。他们属于宋代兴起的新儒家，但不是道学家。叶适尖锐地批评了“道学”，陈亮则谴责了道学家提倡的道德性命之说。他们将儒家学说引向了经邦济世的务实主义，代表宋明时期儒家思想发展的新倾向，在当时和后来都起了很大的影响。在南宋民族矛盾和阶级矛盾尖锐化的时期，永嘉和永康一派的学者，政治上属于抗金派。他们提倡富国强兵，要求改革王朝的腐败政治，主张发展商品经济，抵抗金人入侵，收复失地。因此，在学术上提倡研究与国计民生息息相关的问题，反对空谈哲理，此即功利学派形成的社会根源。

南宋功利学派的形成，就其思想渊源说，可以追溯到北宋。李觏的学说，可以说是功利派思想的先驱。王安石亦讲功利。甚至言财利。关学的倡导者张载，亦研究天文、兵法、边防、礼制等问题。北宋改革派提倡的研究国计民生等实际问题的学风，为南宋功利学派所继承和发扬。宋陈振孙于《直斋书录解題》中，认为永嘉之学出于程门弟子周行己。《宋元学案》亦采此说。黄百家说：“行己以躬行之学，得郑伯熊为之弟子，其后叶适继兴，经术文章，质有其文，其徒甚盛。”（《宋元学案·周许诸儒学案》）黄氏此说，本于叶适语：“永嘉之学必兢省以御物欲者，周作于前而郑承于后也。”（《水心集·温州新修学记》）认为永嘉学者主躬行实践，始于周行己。永嘉传洛学者，有所谓元丰太学九先生，即周行己、许景衡、刘安节、刘安上、戴述、赵霄、张焯、沈躬行、蒋元中。此九人同时在太学，故称为太学九先生。全祖望评论九先生说：“世知永嘉诸子之传洛学，不知其传关学。考所谓九先生者，其六人及程门，其三则私淑也。而周浮沚，沈彬老又尝从兰田吕氏游，非横渠之再传乎。”（《宋元学案·周许诸儒学案》）沈彬老即沈躬行。周、沈二人，虽为程氏弟子，但又都学于张载门人吕大临。吕大临兄弟务为实践之学；黄百家说：“勉勉以进修成德为事，而又其共讲经世实济之学，严异端之教。”（《宋元学案·吕范诸儒学案》）看来，关学的务实学风，经过周行己等人亦传于永嘉，故受到叶适的称颂。永嘉和永康之学，除受关学影响外，也受到南宋时期兴起的文史之学的影响。当时学术界出现了研究古代历史文献的风气，吕祖谦是其倡导者。此派



后被称为文史学派，其学风注重研究历史事件和历史文献，为解决当今的社会政治问题汲取经验教训。全祖望评论说：“宋乾淳以后，学派分而为三：朱学也，吕学也，陆学也。”（《宋元学案·东莱学案》）吕祖谦常与薛季宣、陈傅良、叶适和陈亮往来论学，其学风对功利学派的形成也起了一定影响。

功利学派的代表人物，作为儒家学者，同样推崇《周易》，以其为阐述事物变化之原理和君子进德修业之书。但他们对《周易》经传的论述，并不同于洛学和关学。其易说在易学史上可以说是独具一格。由于其学风注重对古代典章制度和文献的考订，关于《周易》经传特别是十翼的研究，继北宋欧阳修之后，提出许多新的观点，对传统易学是一大突破，为后人探讨《周易》经传的形成提供了新的线索。其对《周易》卦爻象和卦爻辞的解释，就其总的倾向说，属于宋易中的义理学派，但主取象说，通过物象，阐述其义理，既不赞成理学派的观点，也不赞成象数之学。其易学哲学，竭力排除神秘主义和道家学说对儒家哲学影响，宣传了无神论；着重研究了道器关系问题，提出道不离器说，同程朱派展开了大辩论，打击了魏晋玄学和程朱理学的本体论，为其功利主义原则即道义不离事功提供了哲学基础。从而对宋明时期唯物主义学说的发展作出了自己的贡献。以下以薛季宣和叶适的易说为主，谈谈功利学派的易学观及其哲学问题。

### 一、体用一源的薛季宣易学

薛季宣吸收程颐体用一源说解释道器关系，以道为体，以器为用，体用不能分割，道器也不容分离。他认为，道为形而上，器为形而下，二者虽然有区别，不能称器为道，但道却不远离事物，而常存在于形器之中。作为无形的道，如果离开有形的器物，就会无所适从。只有愚昧的人，才将道与器分割，离器而言道。他批评离事言理，离器求道是“空无之学”，认为虽然不能说它毫无所见，但对处理事务并无用处；这种学说不懂得道器不二，实际上是既不懂得器，也不懂得道。洒扫应对，虽然是形而下之事，礼仪之一，但形而上的道即寓于其中，这就是古人所说的“道无本末”，不能以道为本，以器为末。照薛季宣所说，道器不二，不相分离，但重点是讲道不离器，道即在形器之中，并非独立自存的东西。

薛氏未留下注释《周易》的著作，其关于《周易》经传的论述，有《书古文周易后》、《河图洛书辨》、《答陈同甫书》、《复张人杰学谕书》等，皆见于其著作《浪语集》中。他推崇《周易》说：

它经虽玄妙难拟，要皆自周易出也。夫礼乐王政之纪纲，诗书春秋其已事也。凡名数声音性命事物之理，非易无自见也。六经之道，易为之宗。（《浪语集·书古文周易后》）

此是说，《周易》乃六经之总纲，事物之形象度数及其无形之义理皆见于此书之中。经书中的微妙义理，难以领会者，皆显示于《周易》一书中，此即“六经之道，易为之宗。”薛氏认为，《易》、《礼》、《诗》、《书》乃王者治世之规矩绳墨，圣人之言皆存在经书之中，六经乃载道之器。巧匠无规矩不能为方圆，学者离经书则不能成圣人，理天下。此即他所说：“学者为道而舍经，犹工人而去其规墨也。虽有工锤之指，其能制器乎？”（《浪语集·论语直解序》）按此说法，《周易》作为六经之宗，其所载之道乃圣人经邦济世的最高准则。以《周

《易》统率群经，此说始于《汉书·艺文志》，薛氏则依其明经治世的原则作了阐发。薛氏认为，《周易》作为圣人治世的规墨，其中之一是变通之道。他说：“通其变，使民不倦，此黄帝尧舜之治，某何德以堪之。”（《浪语集·复张人杰学谕书》）此是对《系辞》文“易穷则变，变则通，通则久”的赞扬。认为古代圣王就是依据这一原则，制器物，以便民用。但是，正确理解和运用这一原则，并非易事。他说：

六经之义，于易备焉。以为通足以尽之，则太极之体未尝动也。以为定足以周之，则作易之道变为占。是皆本诸吾身，参诸天地，拟诸变化，可由而不可测者，某安足以知之？不知易而施诸民，犹宵行而瞽者也。（同上）

此是说，《周易》所载事物变通的准则，以其为变动无常，可是太极之体，则未尝动；以其为安定静止，可是其能占断未来；此皆模拟天地万物之化而神妙莫测。意思是，《周易》讲的变通之道乃动静之统一。只看到一方面，如同盲人夜行一样，必迷失方向。可是，后人以易道治世，往往偏于一端。他说：

夫易之通变，后世失之远矣。执中无权，犹执一也。苟知变而不知止，则必若晋人之为通。大传有之，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。变通之道，尽此赞也。（同上）

“晋人之为通”，大概指阮籍的《通易论》，只求变易而不讲安定。薛氏认为，此种变通说，如孟子所批评的子莫执中说一样，执一而废百。他以“寂然不动”解释太极之体，以“感而遂通”解释事物的变通，大概是本于朱震的术极说。叶适评述薛季宣的学说道：“永嘉之学必弥纶以通世变者，薛经其始而陈纬其终也。”（《水心集·温州新修学记》）是说，永嘉之学对古代的典章制度无不研究，在于借古治今，“以通世变”，此种学风始于薛季宣。“以通世变”，即主变通。可以看出，薛氏易学中的变通说，是同其政治上的改革观点相联系的。

薛季宣还研究了八卦的起源，进而对河图洛书提出了新的解释。他同意《系辞》中的圣人观象说，认为八卦来于圣人对天地万物法象的模写。他说：“伏羲氏之作易也，仰以观于天文，俯以察于地理，观鸟兽之文，近取诸身，远取诸物，始画八卦。图书之说，从可知矣。”（《浪语集·河图洛书辨》）是说，卦象取之于天地万物之象，河洛之数即取之于天地之数。他进一步解释说：

夫易之有卦，所以悬法也。画卦之法，原于象数，则象数者，易之根株也。河图之数四十有五，乾元用九之数也。洛书之数五十有五，大衍五十之数也。究其始终之数，则九实尸之。故地有九州，天有九野，传称河洛皆九曲，岂取数于是乎！（同上）

其以河为九，洛为十，是取刘牧和朱震说。认为揲蓍成卦基于河洛之数，而河洛之数又以九数为主，此九数来于天有九野，地有九州。河洛各有九曲。由此认为，纬书所说的河图，载九州山河分界，未可为非。他说：“春秋命历序河图帝王之阶，图载江河山川州界之分野，讖纬之说虽无足深信，其有近正，不可弃也。”（同上）据此，他解释《系辞》“河出图，洛出书”说：

信斯言也，则河图洛书乃山海经之类，在夏为禹贡，周为职方氏所掌。今诸路闰年图经，汉司空与地图地理志之比也。按山海经所言，皆地之物产，鸟兽虫鱼草

木之属，其古史职方之意欤！仲尼所言几不外是。其曰河洛之所自出，川师上之之名也。（同上）

此是说，河图洛书乃周王朝主管河川的官吏所进的有关地图、地理志的图籍，同《山海经》为一类文献，记载了黄河、洛水流域的地名物产。至于洛言书，河称图，那是因为黄河之源出于神州之外，凭传闻知其曲直，故以图示之；而洛水之源在九州之内，其经过之地，人得详之，故以文字记之，此即“图书者，详略之方也。”（同上）由此得出结论说：

周天子之立也，河图与大训并列，时九鼎亦宝于周室，皆务以辨物象而施地政，所谓据九鼎按图籍者也。仲尼作于周末，病礼乐之废坏，职方之职不举，所谓叹凤图者，非有他也。龟龙之说，果何稽乎！（同上）

“河图与大训并列”，指《周书·顾命》中所说大训在西序，河图在东序。意思是，《周书》中说的河图，即周王朝的地图，同九鼎一样，乃“辨物象而施地政”的宝器。孔子所以慨叹“凤鸟不至，河不出图”（《论语·子罕》），是因为周官失其职守，病其礼坏乐崩。解易者以河图洛书为龙马负图，神龟献书，乃无稽之谈。薛氏此论，在易学史上有其重要的意义。他依据《周书》、《论语》中所说的“河图”，一方面认为古来确有河图、洛书，河洛并非出于圣人之神道设教；另一方面又驳斥了龙龟说，反对将河洛神秘化。他说：“就龙龟之说，成无验之文，自汉儒启之，后世宗之，征引释经，如出一口，而圣人之道隐，巫史之说行。后世暗君庸夫，乱臣贼子，据之假符命，惑匪彝，为天下患者，比比而是。圣人忧深虑远，肯为此妖伪贱贼哉！”（同上）他断言河图、洛书非人君受命之符，以符命说出于巫史之虚构，乃后世昏君乱臣篡夺政权之工具，这是发前人之所未发，沉重地打击了汉代以来关于河洛的神秘主义说教。薛季宣也是一位地理学家，著有《九州图志》，对《山海经》也颇有研究。他以河图洛书为古代的地图，在考古史上是一大创见，对后人研究河洛的起源起了很大影响。北宋的欧阳修，依《系辞》非孔子所作，斥责河图洛书为“怪妄”，但没正面回答《周书》和《论语》中的“河图”究为何物。而薛氏的河洛之辨，则超过了欧阳修的水平。这也是功利学派研究古代历史文献的一大收获。

薛季宣的易学哲学主要讨论了道器关系问题。其给陈亮的信说：

夫道之不可迹，未遽以体用论。见之时措，体用宛若可识。卒之何者为体，何者为用，即以徒善徒法为体为用之别，体用固如是邪？上形下形，曰道曰器。道无形，舍器将安适哉？且道非器可名，然不远物，则常存乎形器之内。昧者离器于道，以为非道，遗之，非但不知器，亦不知道矣。（《浪语集·答陈同甫书》）

此是说，体用关系即表现于日常行事之中，但不能以徒善徒法分别体和用。“徒善”、“徒法”，本于《孟子·离娄上》：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”薛氏认为，为善之心和遵循典章制度是统一的，如同画方圆，匠心和规矩，缺一不可。所以不能以徒善为体，或徒法为用，即不能将体用关系割裂，离体求用或离用求体。下文进而以道器关系，论证了道不远于人，即在事物之中。意思是，道为形而上，器为形而下。但作为无形的道，离有形之器物则无所适。道和器虽有区别，不能称器为道，但道却不远离于事物，而寓于形器之中。愚昧之人，方将道器分割，以为器不是道，从而弃器为道，此种人既不懂得器，亦不懂得道。薛氏此论，坚持了道器合一说，但其重点是讲道不离器，断言道在器中，道非离器独立自存之

物。此种观点，同其体用观联系起来看，实际上认为体不离用，故说遗其器，“非但不知器，亦不知道。”他接着批评异端离器求道说：

下学上达，惟天知之。知天而后可以得天之知，决非异端遗形器者之求之见。礼仪威仪，待夫人而后行。且苟不至德，谁能知味？日用自知之谓，其切当矣乎！曾子且日三省其身，吾曹安可辄废检察。且不识不知，顺帝之则者，古人事业。学不至此，恐至道不凝。此事自得，则当深知，殆未可以言言之也。（同上）

“下学上达”，本于《论语》：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎。”（《宪问》）“礼仪威仪”句，本于《中庸》：“礼仪三百，威仪三千，待其人而后行。故曰苟不至德，至道不凝焉。”“不识不知，顺帝之则”，本于《诗·大雅·文王》。此是从道德修养角度讲道器关系。关于“下学而上达”，程颐解释说：“凡下学人事，便是上达天理。”（《外书》二）此以理事关系解释下学和上达。又说：“天下之事，归于一是，是乃理也。循此理乃可进学至形而上者也。”（《外书》一）此是以下学为形而下之事，上达为形而上之道。薛氏准此，认为下学和上达不可偏废，此即孔子说的“知天”。可是佛道二家，遗弃形器，排斥下学，其所谓上达，必然沦于虚无。《中庸》说的“待其人而后行”，即待至德之人推行礼仪三千于日用之中，圣人之道即因此而显达。所以有德之人，应如曾参那样，每日省察自己的言行，方能达到“不识不知，顺帝之则”的境界。薛氏此论，强调尊德性，不能脱离道问学，不能脱离日常行事，而空谈道德性命。此即他所说：“第于事物之上，习于心无适莫，则将天理自见，持之以久，会当知之。”（同上）“心无适莫”，本于《论语·里仁》：“无适也，无莫也，义之与比。”是说，只能就事物上，方能达到心无偏倚，得见天理。据此，批评离事言理，离器求道说：“空无之学，不可谓无所见，迄无所用，不知所谓不二者尔。未明道揆通于法守之务，要终为无用。洒扫应对进退，虽为威仪之一，古人以为道无本末者。”（《浪语集·与沈应先书》）是说，离器言道，则为空无之学，虽有所见，但无所用，不懂得道器不二，不可分割。如果将道揆与法守分离，道则成为无用之物。洒扫应对，虽为形而下之事，礼仪之一，但形而上之道即寓于其中，因为道无本末之别，即不能以道为本，以器为末。以上即薛季宣的道器观。

薛氏的道器合一说，从易学哲学史看，是对二程学说的改造。程颐主体用一源，即事显理，程颢则主道器不二，所谓“道亦器，器亦道。”此种观点曾为永嘉学者所继承和阐发。永嘉九先生之一刘安节，有《行于万物者道》一文，其论道器关系说：

形而上者谓之道，形而下者谓之器。形一也，而名二者即形之上下而言之也。世之昧者不知其一，乃以虚空旷荡而言道，故终日言道而不及物。以形名象数而言物，故终日言物而不及道。道与物离而为二，不能相通，则非特不知道，亦不知物矣。盖有道必有物，无物则非道。有物必有道，无道则非物。是物也者论其形，而道也者所以运乎物者也。明乎此，则庄周之论得矣。（《刘左史集·论》）

“庄周之论”，指《庄子·知北游》所说的道“无所不在”说。刘氏此论，实际上是阐发程颐的道器不二说，一方面反对离道言器；另一方面也反对离器言道，认为道器不容分割，所谓“有物必有道”，“有道必有物”，形上和形下仅是名称之分。道乃“所以运乎物者”，故为形而上，但不脱离形下之物。他进而从体用关系，论述道和器关系说：

天地之所复载，日月星辰之所临照，河岳之所融结，动植之所生成，果且有已乎哉！道行不已，物之形所以生。物生不已，道之用所以著。……三才者，万物之大者也，而道实周流其中焉。举三才以该万物，则道之为道可睹矣。孔子曰：立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。道一也，即其所以行乎天地人而言之，故分而为三焉。（同上）

此是以道为体，以形器为用，认为道作为天地万物之所以然，即万物生化之本，周流于天地万物之中。此又以体用一源的观点论证了道在物中。可以看出，刘安节的道器合一说，是对二程说的发展。其将程颐说的体用一源和程颢的道器不二说阐发为道行于万物之中。薛季宣的道器观，大概受了刘氏的影响。如其所说“非但不知器，亦不知道矣”，同刘氏说的“非特不知道，亦不知物矣”，文句如此类似，并非偶然巧合。不同的是，薛氏将其道物相通说引向体不离用和道不离器说，即以器用为道体存在的依据，所谓“道无形，舍器将安适哉。”此又是对刘氏道器合一说的发展。从易学哲学史看，薛氏的道不离器说，不以道为脱离形器独立自存的实体，又是受了唐朝崔憬的器体道用说的影响。

薛季宣的道器观是一种唯物主义学说。因为他认为事物的原则和规范不能脱离有形的个体和具体的物象，道德修养的最高境界不能脱离实际生活和实践的效果。即是说，抽象的和精神性的东西依存于具体的和物质性的东西，理性的东西依赖于感性的东西，为善的动机依赖于言行的功效，此即道不离器。此种道器观是对程朱派道本器末说的沉重打击，为功利学派的道义不能脱离事功的思想提供了哲学基础。

功利学派的代表人物陈亮和叶适都基于这种哲学驳斥了理学派和心学派关于道德性命的说教。如陈亮和朱熹围绕王霸义利问题而进行的争论，就其哲学问题说，可以归结为道器之争。陈亮批评道学家说：“至于艰难变故之际，书生之智，知议论之当正，而不知事功之为何物；知节义之当守，而不知形势之为何用，宛转于文法之中，而无一人能自拔者。”（《龙川集·戊申再上孝宗皇帝书》）“书生之智”，指道学家不知事功而空道义。由于他重视事功，得出结论说：“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间者也。”（《龙川集·勉强行道大有功》）又说：“夫渊渊正大之理，不于事物而达之，则孔孟之学才迂阔矣。”（同上）此是主张道寓于形器之中。又说：“夫盈宇宙者无非物，日用之间无非事。古之帝王独明于事物之故，发言立政，顺民之心，因时之宜，处其常不惰，遇其变而天下安之。”（《龙川集·经书发题》）是说，应依据事物的客观实际，确立施政的原则。又说：“夫道之在天下，何物非道，千涂万辙，因事作则。”（《龙川集·与应仲实》）此又是主张从实际事物中引出关于事物的原理和原则。据此，他批评朱熹说：“人之所以与天地并立而而为三者，非天地常独运，而人为有息也。人不立，则天地不能独运，舍天地则无以为道矣。夫不为尧存，不为桀亡者，非谓其舍人而为道也。若谓道之存亡，非人所能与，则舍人可以为道，而释氏之言不诬矣。”（《龙川集·与朱元晦秘书》）按朱熹在辩论中说：“若论道之常存，却又非人所能预。只有此个自是亘古今常在不灭之物，虽千五百年被人作坏，终殄灭不得耳。”（《文集·答陈同甫》）朱熹说的道，指尧舜周孔之道，认为此道万古长存，不依历史人物和社会变迁而存亡。此是其道本器末说在历史观中的表现。而陈亮则认为，天地之道依靠天地而存在，人道依靠人而存在，天地和人都是有形之物，脱离形器没有永恒的独立自存的道。舍人物以为道，其所谓道，无非是佛教所说的虚无之道的翻版。关于叶适的道器观，见后。可以看出，薛季宣的道不离器说成为功利学派批判程朱理学的有力武器。

不仅如此，明清时代的功利学派也都继承了这一理论。明朝的李贽说：“熹与亮往复论王伯之辨，叶适曰：同甫既修皇帝王伯之学，上下三千余年，考其合散，发其秘藏，见圣贤之精微，常流行于事物，儒者失其指，故不足以开物成务。其说皆今人所未讲，朱元晦意有不与，而不能夺也。”（《藏书·名臣传》）此是赞扬陈、叶的道不离物说。所以他又说：“道之在人，犹水之在地也。人之求道，犹之掘地而求水也。然则水无不在地，人无不载道，审矣。而谓水有不流，道有不传，可乎！”（《藏书·德业儒臣前论》）此是继陈亮、叶适之后，依据道在物中的观点，批判了程朱学派的道统说。到了清代，功利学派的代表人物李塨，进一步提出“理在事中”的命题。如其所说：“不知圣贤言道，皆属虚字，无在阴阳伦常之外而别的一物曰道曰理者……在天在人通行者名之曰道。”（《论语传注问·学而》）又说：“夫事有条理曰理，即在事中。今曰理在事上，是理别为一物矣。”（《同上·子张》）此是说，道和理作为事物的原理或原则，并非独立自存的实体，只能存在于个体事物之中，进而批判了朱熹以洒扫应对之事为形而下，以洒扫应对之理为形而上的理本论。李塨此论，也可以说是对薛季宣的道不离器说的继承和发展。以上所引，在于说明南宋以来功利学派的哲学，由于主张道义不能脱离事功，在本体论的领域则主张道在物中，理在事中，而这一理论思维的形成和发展，同易学哲学中的问题，即道器关系问题的辩论是分不开的。永嘉学派的道器合一说为这一思维路线奠定了理论基础。当然，明清时期主道不离器说者，并非皆属于功利学派。其它流派围绕道器问题，也展开了热烈争论。其中唯物主义者，如方以智和王夫之，其易学哲学亦主道不离器，并且作了全面地阐述和论证。但就其思想渊源说，同样可以追溯到薛季宣的易说。

## 二、道不离器的叶适易学

南宋哲学家叶适（1150—1223）进一步发挥了薛氏的道不离器说，认为“其道在于器数，其变通在于事物”。先王之道是通过器物流传下来的，其器物丧而不存，或残缺不全，其道也就暗而不明了。因此，要发扬先王之道，必须考察其形器，此即“欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬”（《水心别集·进卷·大学》）。否则必然流行于空谈。他的结论是：“物之所在，道则在焉。”（《习学记言·皇朝文鉴一》）道作为抽象的东西，虽然不固定在某一物体上，但却不能脱离个体事物而存在，“道虽广大”，“而终归之于物”，物在则道在，道不离物，二者不容分割。

南宋功利学派的代表人物，唯有叶适较全面地对《周易》经传进行了解释和评论。其所著《习学记言序目》评论了经史子学，于《周易》部分中，对六十四卦的大义都作了解说，虽然不是逐句解经。其对十翼也作了解释和评论。此书的其它部份，也有一些关于易学问题的论述。此外，其《文集》中还有《易》一文，讨论了《周易》的起源和性质。总之，叶适十分重视对《周易》的研究，其有关著述，较为丰富，其易说可以说是南宋功利学派解易的代表。

叶适的易学，较为突出的是，对《易传》各部份，进行了分析和考证。他继承欧阳修的观点，认为十翼除彖象二传外，皆非孔子所作。他说：

孔子之学，无所作也，而于易独立有成书，盖其忧患之者至矣。不幸而与大传以下并行，学者于孔氏无所得，惟大传以下为信。虽非昔之所谓淫诬怪幻者，然而

依于神以夸其表，耀于文以逞其流，于易之道犹曰出入焉而已。《习学记言·周易四》)

“于易独有成书”，指《彖》《象》二传为孔子所作。“大传以下”，指《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等传。认为《文言》和大传以下，皆非孔子所作，其文义虽非荒诞怪妄，但都夸耀其辞，以逞怪妄，不符合《周易》之道。此即他所说“乾文言详矣，学者玩文言而忘彖象。且文言与上下系、说卦、序卦之说，嚶嚶焉非易之正也。”(《习学记言·周易一》)为什么《彖》《象》二传为孔子所作，而其它则非？他说：

象象辞意劲厉，截然著明，正与论语相出入，然后信其为孔氏作无疑。至所谓上下系、文言、序卦、文义复重，浅深失中，与彖象异，而亦附之孔氏者，妄也。自颜曾而下，论于子思、孟子，所名义理，万端千绪，然皆不若易象之示人简而切，确而易行。学者诚有志于道，以是为经，而他书特纬之焉可也。(《习学记言·周易三》)

此段论述十分重要，不仅表现了其对《周易》经传的总的看法，也反映了他的易学观。叶氏认为，《彖》、《象》二传所以为孔子所作，因为其文意与“论语相出入”。所谓与《论语》相出入，主要指《大象》文，此即下文所说“皆不若易象之示人简而切”。“易象”，指《周易》中的《象》传。所以他认为，研究《周易》应以《象》文为主。至于大传以下，其文意与《彖》、《象》往往不合，所以非孔子所作。叶氏此论，是以《象》特别是《大象》为依据，考察十翼其它部分。此说有一定道理。如讼卦《象》文“君子以作事谋始”，大畜卦《象》文“以多识前言往行，以畜其德”，益卦《象》文“以见善则迁，有过则改”，艮卦《象》文“以思不出位”等，确与《论语》文句相似，有的则出于《论语》。他还说：“论语既为群弟子分别君子与小人无所不尽，而易之象为君子设者五十有四焉。”(同上)此说也有所见。但由此认为《彖》、《象》为孔子所作，仍是一种推测。此类推论，表示叶适对卦爻辞的解释主取象说。他否认大传以下为孔子所作，其理由之一是，孔子不信卜筮。如其评论《系辞》文“问焉而以言，其命也如响”说：“真卜筮之所为，而圣人之所黜尔，反以为有圣人之道，可乎！”(《习学记言·周易四》)此是依孔子所说：“不占而已”(《论语·子路》)，否认《系辞》为孔子作。其次，他认为，《系辞》中有些文句，近于佛老之言，非孔子意。如其评“无思无为”、“寂然不动”句说：“今传之言易如此，则何以责夫异端者乎！”(同上)他还认为，“孔子系易，辞不及数”(《习学记言·唐书二》)，可是，《系辞》既讲大衍之数，又讲五行生成之数，所以非孔子本义。欧阳修于《易童子问》中，怀疑《文言》、《系辞》以下，为孔子所作，其主要证据是，其中的说法，“自相乖戾，尚不可以为一人之说，其可以为圣人之作乎？”而叶适则以《论语》为依据，考察《文言》、《系辞》等传，认为十翼除《彖》、《象》外，皆非孔子之言。其对《易传》的研究，就文献的考证说，比欧阳修前进一步，对近人研究《易传》的形成，同样有重要的影响。这也是功利学派研究经史文献的收获之一。

南宋的易学家和哲学家，无论是理学派、心学派、气学派和数学派都以十翼为孔子所作，都以《系辞》等传为圣人之言，并依据《文言》、《系辞》等传，建立自己的哲学体系。叶适继欧阳修以后，否认《系辞》等传为孔子所作和圣人之言，不仅对上述各流派的易学哲学是一沉重的打击，也是说对薛季宣易说的一种扬弃。从其对十翼内容的评论看，其易说既不赞成程朱派的义理之学，也不赞成图书派的象数之学，对气学派的易学也不苟同。总之，从汉

易的卦气说，晋唐玄学派的易学，到宋代道学各派的易学，都执批判的态度。他推崇《彖》、《象》二传，特别是《大象》，并以此为核心解说《周易》经文，论述《周易》的义理，其易学可以说是汉代古文经学派解易学风的继续，不同的是抛弃了《文言》、《系辞》等传中的观点。他力图将《周易》与先秦时代的初期儒家学说结合起来，以此作为抵制佛老二家哲学体系的理论武器。

叶适有《总述讲学大指》，概述了其讲学的宗旨。此文是针对张载弟子范育为《正蒙》所作的序文而发的，见于《习学记言·皇朝文鉴三》。此文针对程朱派的道统说，为儒家学说的传授，也立了一个系统。照其说法，儒家讲的道，始于尧，其后相传顺序为舜、禹、皋陶、汤、伊尹、文王、周公、孔子、孟子，而以周孔之业最为显赫。他赞扬周公说：“治教并行，礼刑兼举，百官从有司，虽名物卑琐，而道德义理皆具。”其赞扬孔子说：“周道既坏，上世所存皆放失，诸子辨士，人各为家。孔子搜补遗文坠典，诗书礼乐春秋有述无作，惟易著象象，然后唐虞三代之道，赖以有传。”是说，周孔都是通过文物典章，传授三代之道。到了孟子，因受子思思想影响，好为“新说奇论”，又往往言行不一，周孔之道则未能完整地相传下去，所谓“使道不完而有迹”，由是引起了“千载绝学”之论。叶氏此说，实际上不承认思孟之学为儒家正统，是对道学家炮制的道统说的批评。接着，他评论《周易》和历代易学说：

有易以来，筮之辞义不胜多矣。周易者，知道者所为，而周有司所用也。孔子独为之著象象，盖惜其为他异说所乱，故约之中正以明卦爻之指，黜异说之妄以示道德之归。其余文言、上下系、说卦诸篇，所著之人，或在孔子前，或在孔子后，或与孔子同时，习易者会为一书。后世不深考，以为皆孔子作也，故象象掩郁未振，而十翼讲诵独多。魏晋而后，遂与老庄并行，号为孔老。佛学后出，其变为禅，喜其说者以为与孔子不异，亦援十翼以自况，故又号为儒释。

此是说，《周易》的作者经此书明道，即讲道德教化，周朝的有司方用来占筮，后来以卦爻辞为筮辞，形成各种各样的解释。孔子有见于此，作《彖》、《象》二传，在于驳斥各种异说，维护《周易》的本来面貌。因此，十翼除《彖》、《象》外，属于异说之类，皆非孔子所作。“后世不深考”（按叶适的考证，指司马迁、刘向父子、杨雄和班固等人），不加分辨，会为一书，皆以其为孔子所作，由是大肆讲诵《文言》《系辞》等传，《彖》、《象》之义便被掩盖了。到魏晋以后，王弼等人又凭借《系辞》、《文言》等传，宣扬老庄之学，形成易老合流。佛学兴起后，受佛学影响的人又援引十翼比附禅宗，又形成易佛合流，孔子的易学便被吞没了。接着，评论宋代易学说：

本朝承平时，禅说尤炽，儒释共驾，异端会同。其间豪杰之士，有欲修明吾说以胜之者，而周张二程出焉，自谓出入于佛老甚久，已而曰吾道固有之矣。故无极太极、动静男女、太和参两、形气聚散、细缊感通，有直内，无方外，不足以入尧舜之道，皆本于十翼，以为此吾所有之道，非彼之道也。及其启教后学，于子思孟子之新说奇论，皆特发明之，大抵欲抑浮屠之锋锐，而示吾所有之道若此。然不悟十翼非孔子作，则道之本统尚晦；不知夷狄之学本与中国异，而徒以新说奇论辟之，则子思孟子之失遂彰。

此是说，有宋以来，以周张二程为首的道学家，为了抵制佛老思潮，又以《文言》、《系辞》等传为依据，提出无极太极等说，并阐发思孟的新奇之论，以教后学，结果尧舜周孔之



道，日晦而不明。最后，质责范育说：

范育序正蒙，谓此书以六经所未载，圣人所不言者与浮屠老子辩，岂非以病为药，而与寇盗设郭郭助之捍御乎？

叶适认为，张载同二程一样，皆依《系辞》等传，同佛老之学辩论，不仅不能同二氏学说划清界线，反而为盗设防，替二氏张目。意思是，《系辞》等传中有些观点近于异端之言，非周孔之学，阐发此种怪论，是不能同二氏抗衡的。以上所录叶适讲学大旨，可以说是对易学发展的历史作了一次总结，表明其研究《周易》经传的的目的是要发扬他所认为的儒家学说的正统，清洗佛老对儒学的影响。其对《周易》经传文献的考订，卦爻象的解释及其义理的分析，都是从这一立场出发的。

### （一）以卦象定人德之条目

由于叶适仅以《彖》、《象》二传为孔子所作，并以易学为孔子之学，非占筮之术，其对《周易》卦爻象和卦爻辞的解释，则依《彖》、《象》二传义，特别是《大象》义。《彖》主刚柔说，《大象》主取象说，叶适则综合二者，并以取象说为本。他在《习学记言·周易》中《上下经总论》部分，引六十四卦《大象》文，加以解释说：

日与人接，最著而察者八物，因八物之交错而象之者，卦也。此君子之所用，非小人之所知也。故乾以自强不息，坤以厚德载物……既济以思患预防，未济以慎辨物居方，皆因是象，用是德，修身应事，致治消患之正条目也。

八物，即天地、山泽、水火、雷风八种自然物，指《大象》所取八卦之物象。叶适认为，八卦之象取之于八物，六十四卦之象则取之八物交错之象。如屯卦震下坎上，则取云在雷上；蒙卦坎下艮上，则取山下出泉之象。《大象》对卦义的解释本于所取之物象，如乾卦象取之于“天行健”，故其卦义为“以自强不息”；坤卦象取之于“地势坤”，故其卦义为“以厚德载物”。“自强不息”，出于天象之运行；“厚德载物”，出于地体之广厚；人事活动亦以此为其纲目，此即“皆因是象，用是德，修身应事，致治消患之正条目。”此是对《大象》取象说的发挥。关于《彖》的体例，他说：

按易以象释卦，皆因其画之刚柔逆顺往来之情，以明其吉凶得失之故，无所谓无思无为，寂然不动，不疾而速，不行而至者。（《习学记言·周易四》）

意思是，卦画分刚柔，奇画为刚，偶画为柔，卦象由刚柔爻象而组成，《彖》文则以刚柔爻象的变化解释一卦之吉凶。此是对《彖》文刚柔说的发挥，进而否定了《系辞》所说的：“易无思无为”说。叶适认为，刚柔说是就重卦象六画说的，八物说是就八单卦所取的物象说的，此二体例缺一不可。他说：

其为三，阳也，天也，此易之始画（本一而三者，非三则无以为八也）；其有阴，则地也。理未有不对立者也，阳之一雷二水三山，阴之一风二火三泽，此卦也；其为六也，阳则乾、震、坎、艮，阴则坤、兑、离、巽，此义也。以卦则三足矣，以义必六，而交错往来所以行于事物也。学者观其一不观其二，此易道所以难明也。（《同上·周易一》）

阴阳，指奇偶两画的性质，即刚柔二爻。此是说，三画皆阳即刚爻，取法于天；三画皆阴即柔爻，取法于地，其理相互对立。震卦初画为刚，坎卦二画为刚，艮卦三画为刚，取物则为雷、水、山；巽卦初画为柔，离卦二画为柔，兑卦三画为柔，取物则不风、火、泽。此即“阳之一雷二水三山，阴之一风二火三泽，此卦也。”“卦”指八单卦，取之于八物之象，故说“此卦也”。六画指重卦，属于阳者为乾、震、坎、艮，属于阴者为坤、兑、离、巽。有此六画，方有刚柔爻象交错往来，方有一卦之义理，此即“此义也”。就卦所取之物象说，三画之卦就足够用了，但就卦义说，卦必须六画，方能体现事物变化的过程。意思是，八单卦表示物象，重卦显示刚柔变易之理，前者为《大象》的体例，后者为《彖》的体例，二者缺一不可。但刚柔变易之义又基于所取八物之象。他依此种体例，将六画之卦分为上下或内外两体，依两体所取之物象及其刚柔爻义解释了六十四卦各卦的义理。以下举几个明显的例子，以见一般。

其解乾坤两卦说：

乾德始终主乎健，其象曰自强，曰不息。坤德始终主乎顺，其象曰厚德，曰载物。（《同上·周易四》）

能自强不息，厚德载物，而天地之道在我矣。知用九天德不可为首而知始矣，知用六利永贞而知终矣。道之示人，未有切乎此者也，违而他求则远矣。（《同上·周易一》）

“用九”和“用六”句，皆本《大象》文。此是说，乾卦六画皆为刚爻，其德主健，因此《象》说：“天行健，君子以自强不息。”坤卦六画皆为柔爻，其德主顺，因此《象》说：“地势坤，君子以厚德载物。”意思是，乾坤两卦，取天地为其物象，故其卦义，一为刚健，一为柔顺。君子象此，所谓“天地之道在我”，其修德应事，亦应自强不息，厚德载物。由于乾卦六画皆刚爻，如天德纯刚，不可复以刚强为先；君子准此，居人之首，应以宽柔待人，此即“知始”。由于坤卦六画皆柔爻，如地道至顺，守柔德，则永远安固而有利，君子以此修身，即是“知终”。可能看出，其对乾坤两卦的解释，以《大象》文为依据，从取象说引出取义说，进而导出君子修身处事的准则。其它体例，皆所不取，所谓“违而他求则远矣”。

其释咸、恒两卦说：

山上有泽，柔上而刚下，二气感应以相与者，本无而忽为有也。雷风相与，刚上而柔下，刚柔皆应者，本有而不可无也。非本无而忽有，不足以言变；非本有而不可无，不足以言恒。凡变化万物，调和异心，俄倾而应，咸也。至于日月照明，四序迭行，终古而在，恒也。君子之象是也，于人之有，杂然而来，则虚己以受之；于己之有，凝然而止，则自立而不可易也。今夫学者之言易也，虚受于人则失己，自立于人则失人。偏胜而不足以成德者，咸、恒不并观之过也。”（《同上·周易二》）

“山上有泽”，本于咸卦《象》；“柔上而刚下，二气感应以相与”，本于咸卦《彖》。“雷风相与”句，本于恒卦《彖》。其对咸恒两卦的解释，一方面取《彖》刚柔上下说，一方面取《象》八物说，并将二者结合起来。咸卦兑上艮下，故说“山上有泽”；兑为阴卦为柔，艮为阳卦为刚，故谓“柔上而刚下”。山泽之气相渗透，所以说“二气感应以相与”。叶适认为，此种感应，从无到有，可称之为变化，此即“非本无而忽有，不足以言变。”万物的变化，都是和谐异己，顷刻相应，此即咸义。君子像此，对别人之有，应虚心接受，此即《象》文所说

“君子以虚受人”。恒卦震上巽下，故说“风雷相与”；震为刚，巽为柔，故谓“刚上而柔下”；此卦初四、二五、三上爻皆有应，此即“刚柔皆应”。叶适认为，此种关系从来如此，不可归之于无，可谓之永恒，此即“非本有而不可无，不足以言恒。”日月照明，四时运行，万古不变，此即恒义。君子像此，对自己之有，应坚持不改，此即《象》文所说“君子以立不易方”。叶适认为，咸恒乃对立之卦象，相反相成，不可偏废。学者依此二卦义，修德待人，不可偏胜，既能“虚受人”，又要“自立于己”。按传统的说法，以咸恒二卦为讲夫妇之道。叶适不取此义，不以咸卦为男下女，恒卦为男上女下，而以其为山泽、风雷，此是取《大象》八物说。按《程氏易传》，对此二卦《象》文刚柔上下的解释，取乾坤卦变说，而叶适皆取二体说，将刚柔之德归之于山泽、风雷之象。他以变释咸卦义，以不变释恒卦义，又是出于对物象的观察。其对君子修身应事的解释，亦本于《大象》义。

又其释蹇解二卦说：

山下出泉，其卦蒙。山上有水，其卦蹇。蒙者德之稚，蹇者德之壮也。云在雷上，其卦屯；雷在水上，其卦解。屯者难之生，解者难之平也。故蒙为险而止，蹇为见险而能止，屯为动乎险中，解为动而免乎险，故屯蒙其始，蹇解其终也……夫其蹇也，修德攻阙以反于己，及其解也，赦过宥罪以恕乎人，君子之道可知矣。（《同上·周易二》）

此是通过屯蒙二卦义解释蹇、解二卦的性质。蒙卦坎下艮上，同蹇卦艮下坎上为对立之卦；屯卦震下坎上，同解卦坎下震上为对立之卦。而屯与蒙、蹇与解又互为对立之卦。“山下出泉”，本于蒙卦《象》文；“险而止”，本于蒙卦《象》文。前者主取象，后者主取义。“云在雷上”，本于屯卦《象》文；“动乎险中”，本于屯卦《象》文。“山上有水”，本于蹇卦《象》；“见险而能止”，本于蹇卦《象》。“雷在雨上”，本于解卦《象》；“动而免乎险”，本于解卦《象》。叶适认为，蒙卦取山下出泉象，表示泉水初涌，其德性尚未发育，所以说“蒙者德之稚”；因为泉水初涌，未知所向，所以说“险而止”。蹇卦取山上有水象，表示山阻水流，遇艰难应发扬其德性，所以说“蹇者德之壮”；因为有山阻挡，不能冒险而进，所以说“见险而能止”。屯卦取云在雷上象，表示云尚未成雨，刚柔始交而难生，所以说“屯者难之生”；由于难于成雷，雷鸣于云层，所以说“动乎险中”。解卦取雷在雨上象，表示雷振而雨降，刚柔交感而畅通，艰难已解，所以说“解者难之平”；由于雨水下降，雷振于外，所以说“动而免乎险”。就此四卦的卦义说，屯蒙为始，蹇解为终。就蹇为终说，君子逢大难之时，应如《象》文所说：“以反身修德”；就解为终说，君子处草木生长之时，应如《象》文所说：“以赦过宥罪”。可以看出，叶适对屯、蒙、蹇、解四卦的解释，既取《大象》主象说，又取《彖》的取义说，而且以取象说即八物说解释《彖》之取义说，最后引出君子之道，如其所说“皆因是象，用是德”，阐发《大象》文义。

又其释革、鼎二卦说：

杂卦又言革去故，鼎取新。夫谓革为去故，则宜若其理然者，而鼎无取新之义。当革之时，物情事故，无不变易，而有不可变者，如鼎之烹饪有实，人所资以生养，盖犹故也。故以正位凝命系于革之后，以为知其有不可革者，而正位凝命以待之，则始终终始相无穷，而易之道常流通矣。（《同上·周易三》）

《杂卦》主取义说，故释鼎为新。王弼《周易注》本此，其释鼎卦《象》文说：“革去故

而鼎成新，故为亨。”叶适释此卦，则取《大象》义，认为鼎卦取“木上有火”象，表示烹饪之事，人赖以生养，乃不可变者，所以《象》文说：“君子以正位凝命”，即君子象此，于改革之后，应端正其位，安定其命，使不可改者得以延续下去，这样，事物的变化方有始有终。总之，不赞成盲目改革或只求改革而不求安定。所以认为“鼎无取新之义”。欧阳修于《易童子问》中，以“鼎取新”，“非圣人之言”，认为革卦义即以新革故，无需再以鼎卦义为之立新。叶适对鼎卦的解释，是对欧阳修说的阐发。他依《大象》取象说，否定了《杂卦》的取义说。

又其释无妄卦义说：

乾居外而其内为坤，为离，为艮，为兑，为巽，无有吉者，独为震也，以刚居内而消阴。妄者，阴也；无妄者，刚居内而消去之也。圣人欲天下之不为妄，则必自其刚之居内者始。近世之学，谓动以天为无妄，动以人则有妄。夫卦之画，孰非天者？偶震与乾合，而遂谓动以天为无妄，则他卦之妄者多矣，岂足以教人哉！且人之动，则固人而已矣，又孰从而天？不见其天而强名焉，是将自掩而为妄不可止也。孔子曰吾未见刚者。或对曰：申枵。子曰：枵也欲，焉得刚！然则以刚居内而消阴，卦之正义，孔氏之本学也。（《同上·周易二》）

此是说，乾居上体之卦，唯独其下体为震者，即无妄卦为吉利。因为震为雷，其德刚，又居于内，为消阴之象，阴消则为无妄。君子象此，不为妄，必自内心刚强开始，所以孔子推重刚德。“近世之学”，指程颐易学，如程氏所说“动以天为无妄，动以人欲则妄矣。”《伊川易传》二）叶适认为，程氏此说乃以天理人欲区分妄与无妄，非孔子之本学。因为无妄卦画乾上震下，其配合出于自然，如以此卦为无妄义，其它卦则大都成了有妄之卦，何以教人为善？况人之动，属于人事，与天无关，谓其动以天，是强加天于人，自为妄事以欺人。叶适此论，就其哲学观点说，不赞成道学家以天理人欲区分君子和小人，如其所说：“然后知近世之论学，谓动以天为无妄，而以天理人欲为圣狂之分者，其择义未精也。”（《同上·周易二》）就易学说，不赞成程氏的取义说。程颐以乾为天道，以震为动，认为乾上震下乃顺天理而动，故为无妄。而叶适则取《大象》文“天下雷行，物与无妄”，即雷行于天下，刚阳之气上升，万物萌生，阴气已消，故为无妄。此是依取象说，驳斥了程氏易学宣扬存天理灭人欲的说教。

从以上所举的例子中，可以看出，叶适对《周易》卦象和卦义的解释，虽然取《彖》、《象》的体例，但以《大象》为主，甚至以《象》文义解释《彖》之刚柔说和取义说。就其易学哲学说，实际上是主张主出于象，即以一卦之义理来于该卦的卦画及其所取的物象。他说：

夫象者所以推明其义理之所从生而全其为是卦之意者也。象者所以言其得为是卦者也。而圣人君子先王后帝杂取而用之，以之修身，以之应物，而无所不合。因八物而两之，而后有义，义立而后有用。（《水心别集·进卷·易》）

是说，《彖》是阐明卦的义理，说明一卦之意义，而《象》是讲一卦之构成及其由来，圣人杂取二者作为修身处事之依据。但就象和义的关系说，总是先有上下两体所取之物象，而后方有一卦之义理，即“因八物而两之，而后有义”，有其义理而后方有人事之用。显然，这是主张义出于象，即有象而后有理。所以他又说：“六十四卦皆因其象以成理，非洗心也。”（《习学记言·周易四》）“洗心”，本于《系辞》“以此洗心”句。“因其象以成理”，“象”指卦画及所取之物象，“理”指一卦之义理。由于主张卦义出于卦象，所以又说：

夫人之一身，自仁义礼智信之外无余理；形于世故，自六十四卦之外无余义。学者溯源而后循流，则庶几得之，若沿流以求源，则不胜其失。故余谆谆焉以卦象定入德之目而略于爻，又以卦名通世故之义训而略于卦者，惧沿流不足以求源也。（《同上·周易三》）

是说，世故之理皆存于六十四卦卦义之中，如同修身之理皆存于五德之中一样。但卦义来于其卦象，卦象乃卦之源。其它皆出于对卦象和卦名的解释，属于支流。因此，研究《周易》，应“溯源而后循流”，否则便不得要领，迷失方向。所谓“溯源”，首要是“以卦象定入德之目”，即依据《象》文取物说，确定一卦之义理，作为修德应事的根据；其次是“以卦各通世故之义训”，即依据卦名通晓世故之义理。至于卦辞和爻辞及对它的解释，属于支流，可以从略，此即也所说的“略于爻”、“略于卦”。叶适认为，卦名是从卦象而来，所谓“诸卦之名，以象取之。”（《同上·周易四》）他虽重视卦名，但对其解释仍属于取象说的系统。

叶适的义出于象说，在易学哲学史上有其重要的意义。关于象和义的关系，王弼易学主取义说，提出“象之所生，生于义”（《周易注·乾》），进而提出“得义在忘象”（《周易略例·明象》），由于鄙视卦象，在哲学上倒向玄学贵无论。程颐易学亦主取义说，但不排斥卦象和物象，提出“假象以显义”，“因象以明理”，以象为显示义理的形式，进而以义理为本，以象为末，在哲学上又导出了道学理本论。而叶适易说，则主取象说，认为义出于象将程氏易学的“因象以明理”改造为“因其象以成理”，或者说将程氏的“有理而后有象”改造为有象而后有理。此种观点，将物或物象置于第一位，将其义理置于第二位，在哲学上必然导出事物之理不能脱离物象而存在的结论。此是叶适的易学哲学的一大贡献。如其论道和物的关系说：

按古诗作者，无不以一物立义，物之所在，道则在焉。物有止，道无止也，非知道者不能该物，非知物者不能至道。道虽广大，理备事足，而终归之于物，不使散流，此圣贤经世之业，非习为文词者所能知也。（《习学记言·皇朝文鉴一》）

此是论四言诗之难得。“物有止”，是说，个体事物有其规定性。道则不局限于某一个体，此即“道无止”。叶适认为，道虽然是抽象的东西，不固定在某一个体上，但却不能脱离个体事物，此即“物之所在，道则在焉”，“道虽广大”，“而终归之于物”。人们掌握了道，可以统率个体事物，但只有了解个体事物，方能得到道。总之，道和物是统一的，不容分割，统一的基础是物。此种道不离物说，同其对《周易》的解释：“因八物而两之而后有义”是相通的。据此，他驳斥《老子》的天道观说：

夫有天地与人而道行焉，未知其孰先后也。老子私其道以自喜，故曰先天地生，又曰天法道，又曰天得一以清。且道果混成而在天地之先乎？道法天乎，天法道乎？一得天乎，天得一乎？山林之学，不稽于古圣贤，以道言天，而其慢侮如此。（《习学记言·老子》）

此是说，道同天地人等个体事物是统一的。有天地，天地之道即寓于其中；有人，人道则行于其中。道同个体事物无所谓谁先谁后的问题。老子之学讲道先天地而生，以天地之道先于天地而存在，实际上是以道慢天。他说：“按自古圣人，中天地而立，因天地而教，道可言，未有于天地之先而言道者。”（《同上·皇朝文鉴一》）“因天地而教”，是说，不脱离天地

而讲天道，这同其易学因卦象讲说其义理也是相通的。

又如，其论道器关系说：

形而上者谓之道。按一阴一阳之谓道，兼阴虽差，犹可也。若夫言形上则无下，而道愈隐矣。（《习学记言·周子四》）

是说，以道兼有阴的一方，于理虽差，犹有可是者。至于以道为形而上者，谓其不在形而下之中，即“言形上则无下”，道更加隐而不见了。此是对程朱派离器言道的批评，也是对薛季宣的道不离器说的发挥。就易学说，卦画和所取之物象，属于形下之器，其义理为形上之道。按叶适的义出于象说，有其象方有其理，必然导出形而上的道只能寓于形器之中的结论。他说：

书有刚柔比偶，乐有声器，礼有威仪，物有规矩，事有度数，而性命道德未有超然遗物而独立者也。（《水心别集·进卷·大学》）

此是说，书道，礼乐之道，事物之理以及道德性命，都不能脱离其形器而独立存在。后一句话，是对程朱理学的严厉批评。他还认为，先王之道作为治理天下的最高原则，同样不能脱离古代的典章和器物，如其所说“其道在于器数，其变通在于事物。”（《同上·大学》）周室衰落后，由于圣王不作，器物丧而不存，或残缺不全，度数不明，百姓无所见闻，心无所从，于是相趋于乱。孔子的事业就在于整理古代的文物典章，察其器数，传播先王之道。由此得出结论说：“无验于事者，其言不合；无考于器者，其道不化，论高而实违，是又不可也。”（同上）此是说，先王之道是通过其器物而流传于后世的，其器不存，其道也就暗而不明了。发扬先王之道，必须考察其形器，否则便是空谈。他说：“欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬。”（《水心文集·题西溪集》）这同样是对道学家空谈道德性命的批评。

叶适关于道和物，道和器的论述，就其理论思维说，其所探讨的同样是一般和个别的关系问题。其所谓道，包括天道和人造两方面。天道指自然物的规律，人造指道德原则和政治原则。所谓物和器，指有形的可以感受的具体事物，如自然界中的八物，社会生活中的典章制度，礼器，乐器等。规律和原则属于抽象的一般的东西，器物乃个别的实体。叶适的道器观，不承认道作为一般的原则可以脱离个别实体而独立存在，即不以规律和原则为自存之物。如其所说：“虽书自尧舜时亦已言道，及孔子言道尤著明，然终不言道是何物。岂古人所谓道者，上下皆通知之，但患所行不至耶？老聃本周史官，而其书尽遗万事而特言道……而易传及子思孟子亦争言道，皆定为某物，故后世之于道始有异说，而又益以庄列西方之学，愈乖离矣。”（《习学记言·周礼》）是说，道乃人物通行的法则，即存于事物之中。从老子到思孟言道，方“定为某物”，以其为自存的实体，道的涵义也就被歪曲了。叶适不以一般的东西为自存的实体，认为一般不能脱离个别实体而存在，这是一种唯物主义学说，继薛季宣、陈亮之后，又一次打击了程朱派的理本论。由于他在本体论领域，坚持道在物中，道不离器说，在认识领域，则主张依靠耳目见闻，考详有形之器物，去认识和掌握事物之义理，从而尖锐地批判了从孟子到宋代道学家的尊心贱耳目的唯理论（见《习学记言·孟子》），成为两宋时期宣传唯物论的经验论的代表。这种唯物主义学说，显然，是同其易学哲学紧密联系在一起，也可以说是其易学中的取象说，“因其象以成理”说在本体论和认识论中的表现，从而为功利学派的道义不脱离事功的学说提供了哲学的基础。

## （二）察天地阴阳而设卦

叶适的易说着重探讨了八卦和《周易》的起源。他既不赞成伏羲画卦说，又不赞成人更三圣说，不以《周易》为卜筮之书，突出地批判了象数之学和图书学派的《周易》观。关于《周易》，他说：“易不知何人所作，则曰伏羲画卦，文王重之。按周太卜掌三易，经卦皆八，别则六十四，则画非伏羲，重非文王也。”（《习学记言·皇朝文鉴三》）他依《周礼·春官》所记，认为《易》有三种，即连山，归藏，周易，此三易远自夏商就有了，不知作者为谁。孔子所传者为周易，其它二易，皆已失传。所谓周易，非周文王之易，乃“周流而变易”之义（见《习学记言·隋书二》），其名称与“连山”、“归藏”为一类，皆非卜筮之书。后来的卜筮家将三易作为卜筮之用，不合乎文王、周公之意，更非孔子系易之宗旨。他说：

后世有伏羲始画八卦，文王重为六十四，又谓纣囚文王于羑里，始演周易，又谓河出图有自然之文，学者因之有伏羲先天、文王后天之论，不知何所本始。……然则周易果文王所改作，而后世臣子不以严宗庙，参典谟，顾乃藏之于太祝，等之于卜筮，何媒嫪其先君若是哉！凡卦之辞，爻之繇，筮史所测，推数极象，比物连类，不差毫发，独孔子以为不然。故孔氏之系易，以为必如是而测之，由其中正而不以祸福利害乱其心者，此君子之所为易也。学者既不能知，反援孔子之易同归于卜筮，以为人更三圣，世历三古而后成书。嗟夫！学者之自鞿鞮，无足怪者，而吾悲其转相鞿鞮于人而未有已也！（《习学记言·周礼》）

叶适此说，不赞成《系辞》关于《周易》形成的说法，进而否定了《汉书·艺文志》的“人更三圣”说，实际上是反对朱熹关于《周易》经传形成的论述，即不以《易》为卜筮之书，不应将《周易》分为伏羲之易，文王、周公之易和孔子之易，更不应讲伏羲先天之易和文王后天之易。总之，不赞成以象数之学解说《周易》。如其所说：“古卜筮家皆用其所自为繇，国各有占，人自立说，而象数之学胜，道益以茫昧难明，孔子将以义理黜之，故别为彖象，专本中正，不用象数，所以合文王周公之本心。盖一家之学而天下从之，固非删定诗书之比也。”（《习学记言·毛诗》）此是说，以《周易》为占筮之书，便如“筮史所测，推数极象”，甚至自为筮辞，各立占法，必然导出象数之学。孔子别为《彖》、《象》，旨在明义理，而黜象数，立一家之学。

叶适关于《周易》的论述，在易学史上也是很少见的。他依《周礼·春官》，怀疑伏羲画卦说，否认文王重卦和作卦爻辞说，可谓发前人之所未发，对传统易学是一种突破，对近人研究《周易》的形成，起了很大影响。他不以《周易》为卜筮之书，以《彖》、《象》所说为《周易》之本义，认为孔子作《彖》、《象》旨在明义理，此种说法，仍未摆脱儒家易学的传统，但其目的在于否定汉易以来的象数之学，特别是宋易中刘牧和邵雍一派的象数之学，继欧阳修之后，进一步打击了易学中的图书之学。他评论说：

书之未备也，易存乎道，见道者足以为易。书之既备也，易存乎书，天下即其书而求之，书备而易始穷矣。测之以象数，别之以筮占，离析其卦爻，而杂之以事物之故，辩智几殫而不得其毫芒，于是阴阳律历，曲学小数，时日下俚之说，与夫素隐行怪、窥测异端、恢诡不伦之士，埋伏于山林草野之间者，又皆自托于易。故后世以易为幽远难通之书，其上下出入，鬼神恍惚，不可穷诘而无以为用于天下。（《水

## 心别集·进卷·易》)

此是说,《周易》一书形成后,由于易道存于其书中,人们即书而求其道,于是以其为占筮,以象数分析其中的卦爻象和卦爻辞,穷尽智力而不得其道于毫芒,结果则引出阴阳卦气说和占候术,山林隐士也以其怪妄之说比附《周易》,《周易》则被视为无法理解的神秘的东西。叶适此论揭露了象数学派在其发展过程中同神秘主义思潮的联系,表现了其易学的无神论的倾向。可以看出,其对六十四卦的解释,虽主取象说,但对《周易》的理解,竭力排斥象数之学,仍属于义理学派的传统。其推崇义理之学,亦非如程朱派那样,追求玄奥的哲理,而是注重实用,即以《周易》为君子修身治世之书。他说:

易非道也,所以用是道也。圣人有以用天下之道,而名之为易,易者易也。夫物之推移,世之迁革,流行变化,不常其所,此天地之至数也,圣人已见之矣。是故道以易天下,而不持其自易。迎其端萌,察其逆顺,而与之终始。(同上)

“易”,指《周易》一书。是说,《易》自身不是道,是用来推行道的,圣人用它推行天下之道,促进事物之变易,故名其为易。“易者易也”,后一“易”字,为变易。叶适认为,事物和人类社会都是处于不断变化的过程,此是天经地义,圣人就是依据事物变化的法则变易天下事物,与事物的变化共终始。所以《周易》名为“周易”,即“周流而变易”。他提出“道以易天上”,或“有用于天下”,正是功利学派提倡的道义不离事功的观点,在其易学中的表现。

叶适于《周易》的研究中,着重探讨了八卦和六十四卦的起源问题,进一步驳斥了象数之学。他取《周礼·春官》所说的“其经卦皆八,其别皆六十有四”说,加以解释说:

连山、归藏虽不可得而见矣,以其义推之,非变则无以为易,非经非别则无以尽变,古人之所同者,不知其安所从始也。而后之言易者,乃曰伏羲始画八卦,又曰以代结绳之政,神于野而诞于朴,非学者所宜述也。(《习学记言·周易四》)

叶适认为,三易皆讲变易,所谓变易,即从八经卦变为六十四卦,卦象的变易始于何时,何人所为,已不可考。但后人以八经卦为伏羲所画,六十四卦为文王所重,与《周礼》说不合,不足信。按叶适的解释,有了八经卦,其相互重叠,自然导出六十四卦,此即所以为变易。他说:“按易之始,有三而已,自然而成八;有六而已,自然而成六十四。”(同上)是说,奇偶两画,按三重之,则为八卦;按六重之,则为六十四卦。卦象最初形成时,即已如此,从八卦变为六十四卦不是历史地发展过程。叶适此说在于否认《周易》成书于周文王之手。关于八卦的形成,他取三重说,是同邵雍的加一倍法对立的。但卦画又是怎样来的呢?他继承了圣人观象设卦说,认为六卦来于古代圣人对天地阴阳的观察。他说:

是故莫若反其本而论之。曰卦,曰象,曰彖,曰爻,此其所以为易而天下后世之所共知者也。然至于求之而莫得其当。夫天地水火雷风山泽,此八物者一气之所役,阴阳之所分。其始为造,其卒为化,而圣人不知其所由来者也。因其相摩相荡,鼓舞阖辟,设而两之,而义理生焉,故曰卦。是故有亨有否,可行可止,而人则取配之,后有圣人焉,推而明之。……然则圣人所以察天地阴阳拟诸其身者,至矣。(水心别集·进卷·易》)

此是说,自然界中的八物,乃一气分为阴阳而造成的,阴阳二气造化万物,不知其所从



来。圣人象此，因二气相摩相荡，有阖有辟，设立奇偶两画，其相互推移，则形成八卦。“义理生焉”，谓八卦形成的义理，出于奇偶两画相推移，如同阴阳二气相荡，形成八物一样。配以人事之亨否、行止，又经过圣人之阐发，便形成了卦爻辞和《彖》、《象》两传。叶适此说，就八卦的形成说，可以称之为因天地阴阳而设卦，即八卦来于对阴阳二气和八物模仿。卦画如何模仿阴阳二气和八物则形成八卦？他进一步解释说：

按易之始，其义有阳而未有阴，其物有天而未有地。及其阳而阴之，初虚取诸风，中虚取诸火，终虚取诸泽。阴而阳之，初实取诸雷（雷有形），中实取诸水，终实取诸山。（画起于一，物莫先于天，故象天，天尊，阳也。二之则象地，地卑，阴也。及自阳为阴，自阴为阳，始有虚实之辨。）取物以配义，义立而物隐。（《习学记言·太玄》）

“义”，指奇偶两画的性质，即阴阳或刚柔。叶适认为，卦画起于一，即阳奇，此即“易之始，其义有阳而未阴”；有奇画一，而后便有偶画一一，与之对立。奇画为三，取物于天；偶画为三，取象于地；就物象说，先有天而后有地，所以卦画先有三而后有三。阳奇之卦三，其初画变为阴，取物于风，则为三；中画为阴，取物于火，则为三；上画为阴，取物于泽，则为三。阴为虚，故说“初虚取诸风”。阴偶之卦三三三，其初画变为阳，取物于雷，则为三；中画为阳，取物于水，则为三；上画为阳，取物于山，则为三。阳为实，故说“初实取诸雷”。按叶适的说法，阴阳二气相摩相荡，方有八种自然物。阳荡于阴，为风，为火，为泽；阴荡于阳，为雷，为水，为山。前者，阴气渗入，为无形之物，称其为虚；后者，阳气渗入，为有形之物，称其为实。此即“自阳为阴，自阴为阳，始有虚实之辨”。按此说法，八单卦的卦画所以如此安排，是取法于八种自然物中阴阳二气相配合的法则，如天为纯阳之气，卦取其义，则为乾三；地为纯阴之气，卦取其义，则为坤三三三；火为外阳中阴，卦取其义，则为离三；水为阳陷于阴中，卦取其义，则为坎三。此即其所说“取物以配义，义立而物隐。”是说，八卦中的阴阳之义，即奇偶画的排列，取之于八种自然物象。因为其为八物之象征，所以说“义立而物隐”。叶适此论，以卦画的形成来于阴阳二气和八物之象，本于《周易正义》孔疏说，属于宋易中气学派的系统。这同其对卦义的解释主取象说是分不开的。据此，他批评了关于八卦起源的其它说法。其批评乾坤父母卦说道：

且易之始画也，独乾而非坤，故彖之赞乾也，有乾而无坤，及其赞坤也，顺承天而已……然而以乾坤为父母，六卦为男女，皆卜筮牵合之虚文，非孔氏之书所道也。（《习学记言·周易四》）

是说，就画卦说，先为阳奇，后为阴偶，先有乾卦，后有坤卦，所以乾卦《彖》赞乾之德而不及坤，赞坤卦之德，只言其顺承天。意思是乾坤不并生，故乾坤两卦非其它六卦之父母。他批评《说卦》说：“说卦乃以为天地父母，至有一索再索，男女长少之殊，学者不详，因弊精神于无用，自是以往，又将有不可胜穷者，皆易之蠹也。”（《同上·周易二》）是说，卦爻之义在于刚柔，刚柔可以取男女夫妇之象，但由此认为乾坤两卦即天父地母，其相交则生出六子女，则是妄言。他说：“易之于物，无所不取，其以位之刚柔、气之通塞而取于男女，可也。而以乾坤为父母，坎离震艮巽兑为男女，真若生育然，则吾不知其说也。”（同上）按邵雍和朱熹易学皆以乾坤父母卦说为文王八卦次序。叶适此论，就是针对此种象数之学而发的。又其批评《系辞》文“兼三材而两之故六”说：

六画成卦，画之所自有；六位成章，亦画之所自成；谓阴阳刚柔天地所由立于此，亦非也。易之作也，自画而始，不三之则无以为八也，不六之则无以为六十四也。故一以为天也，六之以为乾；二以为地也，六之以为坤。有一者无二也，有二者无一也，安得预计其为三哉！且易之既成，则固备乎天地与人矣，而其始之所以作，则不必备也。原其始者莫著乎画，传者徒杂而言之，宜其晦而不明歟！（《同上·周易四》）

此是说，一卦三画，不如此，则无八卦；一卦六画，不如此，则无六十四卦。此皆卦画自身所固有，并非基于“三材之道”，亦不能说天道之阴阳，地道之刚柔，人道之仁义，由此六画而立。就乾坤两卦说，阳奇象天，六画则为乾☰；阴偶象地，六画则为坤☷；或为阳奇，或为阴偶，所谓“有一者无二也，有二者无一也”，不能以“三”推测之。《周易》一书已成，可以说其备天地人三才之道，但其开始画卦，不能说便具备三才之道。叶适此说，不赞成以天地人解释一卦六画的构成，是对传统易学观点的一种否定，其目的在于探讨卦画形成的原始涵义。

值得注意的是，关于卦画起源问题，叶适还批评了揲蓍成卦说。其论《系辞》大衍章说：

按易之始，有三而已，自然而成八；有六而已，自然而成六十四。一成一反，象类晓然而名义出焉，非四十九所能用，非挂非归非再扚所能通也。然则自乾而至未济，皆已具矣，已具则必有起数，故筮人为是以起之。云得某爻，爻成当某卦，某爻当变，变当之某卦而已，此易之浅事也。易成在先，卦起在后。今传之言若是，是不知易之所以成，而即以筮人之所起者为易，无或乎易道之不章也。（同上）

是说，六十四卦卦象，从乾到未济，由八单卦自然演变而成，其中两卦为一对，卦画皆相反，所谓“一成一反”，类别清楚，卦名由此而出。此种程序绝非四十九之数所能用，亦非挂一、归奇、再扚之所能通。可是筮人以其占断吉凶，只有求之数，依数得爻，因爻成卦。此种卦象，起之于一，非易之本然。以其为六十四卦形成的根源，易道则晦而不明了。“易成在先，卦起在后”，本于孔疏所说“非是圣人幽赞，元在观变之前”（《周易正义·说卦》），即观象成卦在先，以数求象在后。叶适对此作了新的发挥。以揲蓍求卦为筮人之所为，非圣人之道，其目的在于反对象数学派的数生象说。其批评天文历法中的卦气说说：

历有所起，自然之数，而书不言，以为历官之事，非典训所当知也。孔子系易，辞不及数，惟大传称大衍之数五十，其用四十九，而大衍无所起，不知何以为五十，何以缺一而用四十九？……夫论易而必及数，非孔氏之本指明矣，而谓历由易起，然则天地国家之初，有易而后有历邪，有历而后有易邪？易与历果为一耶，为二耶？学者不究其始之所以，而放乎末流之纠纷，握道以从数，执数以害道，此最当先论也。（《习学记言·唐书二》）

“书”指《书经》。叶适认为，古代历法是讲数的，此乃历官之事，与《周易》无关。孔子所作《彖》、《象》二传皆不言数。《系辞》所谓大衍之数，何以五十，不得而知，大概模仿历数以起卦，但出于筮者之手。以其为易之本义，谓历数起于易，实为不懂历史。后世学者，以此论易，流于数术，掩易道而从数，则走上邪路。据此，他又评扬雄《太玄》说：

易之始，有义而已，义立而后数从之。今之所谓数者，非易之初也，雄见其已

成，而谓为易者必先数而后义，故研精殚智于历而后玄始成，不知数既立，则义岂复有哉！（《同上·太玄》）

“义”，指卦画之阴阳或刚柔。叶适认为，有阴阳之义，方有奇偶之数。扬雄受象数之学的影响，其论易则“先数而后义”，援历数而为《太玄》，实际是“执数以害道”。叶适对汉易卦气说的批评，也是对宋代的图书学派和数学派的斥责。邵雍提出“数生象”，叶适则说“义立而后数从之”。叶适所谓“义”，又出于物象，因此，就象和数的关系说，他实际上主象生数。这同气学派的观点是一致的。由于叶适不赞成以数解易，又批评了河洛之学。其论《系辞》中天地之数说：

天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十，此言阴阳奇偶也。以为五行生成，非也。按洪范以凡举五行，鲧之所以汨陈者，谓其以土捍水耳。五行无所不在，其曰天生而地成之，是又传之所无有，而学者以异说佐之也。（《同上·周易四》）

是说，天地之数只是用来表达阳奇阴偶之义，非五行生成之数。《洪范》所谓五行，是讲大禹治水之事，亦无天生地成之说。五行生成说出于卦气说。他说：“五行之物，遍满天下，触之即应，求之即得，而谓其生成之数必有次第，盖历家立其所起以象天地之行，不得不然也。”（《同上·唐书二》）他认为，以五行说易，出于西汉刘氏父子。其评刘向说：“刘向为王氏考灾异，著五行传，归于切劘当世，而汉儒之言阴阳者，其学亦各有所主。然洪范之说由此堕裂，世乱不能救，其祸尚小，道坏不能复，其害尤大也。”（《同上·汉书二》）是说，以五行言灾异，违背《洪范》本义。又评刘歆说：“刘歆乃谓五常之道相须而备，而易为之原，又谓古者三年通一艺，其浮妄不经如此，学者欲援是以至道，难矣哉！”（同上）是说，以五行说出于《周易》更是妄言。进而批评刘歆论河图、洛书说：

使河出图而为易果在伏羲之世，则洛出书而为洪范乃在禹之时，前后悬远，可昔经而今始纬乎？易不知书，书不知易，八卦取物之大者以义象，九畴兼政之细者以类行，当禹治六府、三事，不取诸八物，安在其相表里也？且此特刘歆之言尔，后世学者尊奉之无异于古文，因而推于天人之际，以伪缘伪，是乌能致其极也！（同上）

按刘歆的说法，河图为八卦，洛书为九畴，二者相为表里。叶适指出，二者形成的时代，前后悬远，内容不同，不相经纬，其说有背于历史。后人以此讲天人之际，更是以伪论伪。叶适此论旨在反对利用阴阳五行说鼓吹天人感应的迷信。他批评刘氏父子说：“刘向父子乃言帝出于震，包羲为木德而得火德，是何等见识！妄传经义，希世媚上，昔之巫覡犹羞之。”（同上）又说：“天文、地理、人道，本皆人之所自命，其是非得失，吉凶祸福，要当反之于身。若夫星文之多，气候之杂，天不以命于人，而人皆以自命者求天，曰天有是命，则人有是事，此亦古圣贤所不道，而学为君子者所当阙也。”（同上）又说：“圣人敬天而不责。畏天而不求。天自有天道，人自有人道，历象璇玑，顺天行以授人，使不异而已。若不尽人道而求备于天以齐之，必如景之象形，响之应声，求天基详，责天愈急，而人道尽废矣。”（同上）这些评论也是对汉易卦气说中的天人感应迷信而发的，同样坚持了无神论的观点。他不赞成以五行生成之数，解释《系辞》文“天地之数”以及大衍之数，亦在于反对图书学派以五行生成之

数和九官之数解释八卦之起源，就其易学哲学说，亦是反对数生象说。他认为《洪范》九畴，即《尚书·大禹谟》所说的六府（水火金木土谷）和三事（正德、利用、厚生），如其所说“总而合之，六府三事为九功，则与洪范九畴名异而实同也”（同上），乃箕子功武王修禹旧法之纲目，非讲灾异阴阳之书，与《周易》更无关系。此种考证，可以说是继薛季宣之后，对图书学派，特别是蔡氏父子的河洛之学又一严重打击，在易学史上也有其重要意义。

关于卦象之起源，叶适还批评了邵雍提出的先天和后天易学。他说：

师传先后天，乃义理之见于形容者，非有其实。然山人隐士辄以意附益，别为先天之学。且天不以言命人，所谓卦爻画象，皆古圣智所自为，寓之于物以济世用，未知其于天道孰先孰后，而先后二字亦何系损益？山人隐士以此玩世自足可矣，而儒者信之，遂有参用先后天之伦。（《同上·皇朝文鉴一》）

邵雍于其《观三皇吟》中说：“许大乾坤自我宣，乾坤之外复何言。初分大道非常道，才有先天未后天。”（《伊川击壤集》卷十五）叶适所论，是对邵雍此诗的批评。意思是，先后天之辞，出于《文言》传经师之言，乃义理之形容辞，非实有其事。后来道家 and 道教徒即“山林隐士”，方附会其意，立先天之学。就《周易》说，其卦爻象，出于古圣贤之手，取之于八物，用来修身济世，非上天之所命，卦爻象同天道本无先后关系，无所谓先天之易和后天之易。邵雍作为儒者，信山森隐士之言，实乃大误。接着又批评说：

夫天地之道常与人接，顾恐人之所以法象者，不能相为流通，至其差居忒乖戾，则无以辅其不及，而天人交失矣。奈何舍实事而希影象，弃有用而为无益？此与孟子所谓毁瓦画墁何异，盖学者之大患也。（同上）

是说，天地之道同人类相接触，人以法象表现它，如果法象与地之道不相符合，则不能辅天道而治万物，此即“天人交失矣”。可是，邵雍的先天之学，以其卦爻画象，先于天地而有，实际上是“舍实事而希影象”，其先天八卦次序图，实乃无用之物。叶适此论，依模写说，斥责先天易学为脱离事实的幻想。

总之，叶适关于《周易》和六十四卦起源的论述，未必都符合历史实际，其圣人现象说亦是一种推测。但其同数学派的争论，就易学哲学说，却意味着反映论和先验论的斗争。叶适以卦爻象为“古圣智所自为”，承认其为人类智慧的创造，属于思维领域，但他断言这一智慧的产物出于对自然物及其变化规律的反映，所谓“察天地阴阳而拟诸其身”。此种观点表明，他依据思维和存在，主观和客观的关系，唯物主义地回答了卦象的起源问题，从而批判了象数学派的唯心论和神秘主义。此是功利学派易学哲学的又一贡献。

但叶适处理这一问题时，由于未能摆脱理学派的影响，又提出“天地固准易”说。他批评《系辞》文“易与天地准”说：

传之为是言也，将以大夫易也，其意若曰，天地至大也，而易能准之，又弥纶之尔。按乾称统天，泰称财成天地之道，豫称顺以动，故天地如之，大壮称正大，天地之情可见矣。诗书之称道，未尝不先天。惟易不然，盖其因变以明理，而后知天地之不能违也。然则天地固准易，而易非准天地也，且既已准而从之矣，又安能弥纶之乎？（《习学记言·周易四》）

是说，《周易》讲的变易之道，统率天和地，如乾卦《彖》所说“大哉乾元乃统天”，大

壮《象》所说“正大，天地之情可见矣。”所以依《周易》卦爻象之变化，可以认识天地变化之理。据此，可知天地不能与《周易》相违。此即“天地固准易，而易非准天地。”叶适此说，由于强调《周易》能弥纶天地之道，又将其义理绝对化，滑向了唯心主义。

叶适还讨论了六十四卦的卦序问题。唐朝的李鼎祚、宋代的胡瑗和程颐于其解易的著作中，都推崇《序卦》传，并引述《序卦》文，列于所释各卦的前面，作为解说该卦卦义的依据。叶适竭力反对此种学风，尖锐地抨击了《序卦》的卦序说。他说：“按上下系、说卦浮称泛指，去道虽远，犹时有所明，惟序卦最浅鄙，于易有害。”（《习学记言·周易四》）叶适认为，《序卦》文所以浅鄙，因其以卦名的字义解说一卦之由来，不懂得诸卦之名，取之于卦象，结果按卦名的字义解释六十四卦排列的顺序，牵强可笑。他评论说：

今序卦不然，以是为天地万物之所存也，鳞次栉比而言之，以是为铅槩篆籀之常文也。嗟乎！使其要若是，则束而联之，一读尽矣，奚以易为！学者尺寸不辨，而谓有见于无穷，吾不知也。（同上）

是说，以卦名字义解释卦象，依其字义将六十四卦排比联为一系列，以其为天地万物变化的程序，甚至以其为上古之文字，果真如此，连读其字便穷尽其理，无待圣人和后学反复训释，《周易》也就无可钻研了。“学者尺寸不辨”，指程颐而言。因此，叶适释六十四卦卦义时开头或结尾亦引《序卦》文，但不是颂扬，而是进行批驳。如其论需讼两卦说：“序卦物稚不可以不养也，物之稚者养，而壮者不养乎？饮食必有讼，饮食则曷为必讼？”（《同上·周易一》）《序卦》以蒙卦字义为“物之稚”，需卦字义为“养”，讼卦字义为争讼，故卦序为蒙而后需，需而后为讼。叶适指出，物幼者需养于饮食，其壮者则不必养于饮食吗？物需饮食以养，何以必争讼？意谓此三卦的顺序，无必然联系。又其论师比两卦说：“序卦讼必有众起，故受之以师，讼而有众起乎？众起而后讼乎？师……必有所比，师者不比之谓也，比则安能师？”（同上）《序卦》以师卦字义为众，比卦字义为亲，认为“讼必有众”，“众必有所比”，故卦序为讼而后师，师后比。《伊川易传》解释说：“师之兴，由于有争也，所以次讼也。”又说：“人类必相亲辅然后能安，故既有众则必有所比，比所以次师也。”叶适指出，既然争讼而后兴师动众，则不应说众起而必相亲。意谓兴师动众和相亲相辅，自相矛盾，亦无必然联系。又其论小畜、履二卦说：“比必有所畜，故受之以小畜。按师卦为容民畜众之义，不以为比也。物畜然后之礼。按雷在天上大壮，其物散而不畜，则非畜而后有礼也。”（同上）《序卦》以小畜为聚会，履为礼，所以说“物畜然后有礼”。《伊川易传》解释说：“物相比附则为聚，聚畜也。”又说：“夫物之聚则有大小之别，高下之等，美恶之分，是物畜然后有礼……礼人之所履也。”所以《序卦》以比后这小畜，小畜后为履。叶适则依师卦《象》文义，以畜为“畜众”，认为小畜卦同比卦无必然联系，即“不以为比也”。又依大壮卦《象》文“雷在天上大壮，君子以非礼弗履”义，认为物散而后有礼。故小畜同履卦亦无然联系。又其论泰否两卦说：“履而泰，然后安。成履行之道在于虎尾而啞人，不得言泰。泰若通也，物不可以终通。物之不能终通，势也，若易之持泰，则固欲其终通。”（同上）《序卦》以泰为通，以不可终通为否。认为行礼而后安泰，安泰则通顺，但不可终通，故泰后为否。叶适认为，依履卦卦辞和六三爻辞义，此卦是讲履虎尾咬人之事，既履虎尾，处于险地，不能说履而后安泰。至于物不可以终通，此乃势之必然，承认事有其泰，又是追求终通，于理亦乖悖。意思是，履、泰、否三卦之间亦无逻辑的联系。值得注意的是，叶适尖锐地批评了《序卦》对咸恒两卦的解释。

他说：“

易之有上下经，其简帙繁重，分之然也，序既错举以附合之，又为之说曰：有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子。学者因是又以为上经首乾坤，下经首咸恒者，父母夫妇之象也。夫关雎鹊巢，阳指义类，自家形国，以是为后妃夫人者，盖以其事言也。若天地阴阳，则象之而已，其父母夫妇男女安在也？（《同上·周易二》）

《序卦》认为，《周易》经上，始于乾坤，是讲有天地而后有万物；经下始于咸恒，是讲有男女然后有夫妇，而后有父子。叶适指出，后来解易者依此，以经分上下为讲天地父母和夫妇之道，此是以人事比附天道。进一步驳斥了以父母男女解释天地阴阳的说法。他认为，《周易》经分上下，是由于简帙繁重，并无什么深奥义理。叶适此说，可谓定论，对后来易学家论《周易》分上下经起了重要的影响。

总之，叶适对《序卦》的批评，其义有二：一是对六十四卦卦象的解释，不赞成因名而取义说；一是认为六十四卦前后排列的顺序，无必然联系，即后卦非因前卦而有。就后一点说，叶适继承了孔疏的“非复即变”说，认为六十四卦的卦象，二二相偶，非一因果的系列。他说：“按易之初一画，卦分为十二，二卦对立而为六十四，画之始终具焉。圣人非罔民以自神者，而学者多异说，不知过也。”（《同上·周易三》）“卦分而为十二”，当作“卦分而为三十二”。是说，就阴阳卦爻画说，六十四卦可分为三十二组卦象，每一组卦象，就是两两相对，如乾☰与坤☷对，屯☳与蒙☶对，此即“二卦对立而为六十四”。所以六十四卦的卦序，并无神秘意义，可是后来解易的人，则为异说，“罔民以自神”，《卦序》说即其一。可以看出，叶适否认六十四卦为一因果系列，不赞成借卦序讲相因相反或物极则反之理，但他并不否认六十四卦存在着对立面，并且认为二二相偶之卦，其卦义相反而相成。他说：“易举一以见二，指二以明一，诸卦无不然也，而莫著乎坎离。坎实而离虚，非独其理也，其物也。”（《同上·周易二》）是说，举其一方，则知双方；指双方，又明其一理。如坎离两卦，坎为实，离为虚，相互对立。然而由坎可以知离，就取物说，举水必陷而后行，则知火必丽而后明，其理则一。此是说，相反之卦，有其相通处。不仅相通，而且不可偏废。如其所说：“偏胜而不足以成德者，咸恒不并观之过也。”（同上）因此其在《习学记言》中对六十四卦的解释，皆采取二卦对立为一组的形式。这表明其对卦序的解释，同样闪烁着辩证思维的光芒，是对孔疏“二二相偶”说的阐发，对后来的易学家如知德、方以智等人的易学哲学起了深刻的影响。

### （三）乾坤不并言

叶适依其八卦起源说，又提出乾坤不并立说，进而批评了《系辞》“一阴一阳之谓道和‘易有太极’说，在哲学上否定了各流派的太极观。其论乾坤两卦的关系说：

且易之始画也，独乾而非坤，故象之赞乾也，有乾而无坤，及其赞坤也，顺承乎天而已。然则乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以简能，是非坤不足以配乾，非乾坤不足以成易，而独乾非坤，有乾无坤之义隐矣。乾道变化，各正性命，充满覆载，无非乾也。乾道成男，坤道成女，则阴为无预乎阳，阳必有待于阴，而乾之功用偏矣。（《习学记言·周易四》）

这是对《系辞》文“天尊地卑，乾坤定矣”句、“乾道成男，坤道成女”句、“乾坤毁无以见易”句的批评。“独乾而无坤”，就画卦的过程说，指先画阳奇，后画阴偶，谓《周易》之

卦象始于阳奇。叶适认为，乾坤两卦《彖》文，即阐发此种义理。如其赞乾卦说“大哉乾元，万物资始”，论天有生物之德，而不及坤。其论万物之性命，则说“乾道变化，各正性命”，亦未及坤。至于其赞坤卦，则说“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”，又以顺天为其美德。意思是，天德乾道自有生物之功，无需依靠坤的势力，此即“独乾而非坤”。据此，他认为《系辞》关于乾坤并称的观点，与《彖》文不合；所谓非乾坤并立无以成易，阳必待阴方有生物之功等说法，都是缩小了乾的作用。又其评乾卦上九爻《文言》句说：

乾为易之主，非他卦交错相成之比，故其为初也潜而隐，而非不可用也。其为四也跃而进，而非必求用也。至于上，则道成且革矣，故爻以为亢而有悔，而象以为盈不可久，明其将变而之阴尔，非若传之所谓也。且始终皆道，奚位之择？独乾御世，奚民之求？功则由己，奚辅之待？后世不知乾所以成易，而指成易以论乾，是以其言若此也。（同上）

《文言》以“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔”解释爻辞“亢龙有悔”。叶适认为，就卦画说，乾卦纯刚，无阴阳交错之象，故其初爻为潜而隐，至上九爻其道已成，成则变革，所以《彖》说：“盈不可久”，即将变而为阴。从初到上，皆为刚阳之道，其见于人事，既不择位，亦不求民，功劳由己，无待贤人之辅。意思是乾道自成，无需阴的势力成就其功业。所谓“乾为易之至”，“乾所以成易”，就画卦说，谓卦始于阳奇；就义理说，谓刚阳之道，统率一切。由此得出结论说：

易于乾坤不并言，盖因乾而后有坤也；天地则并言之矣，盖有天则必有地也。象称坤厚德载物，德合无疆，先迷失道，后顺得常……先后得丧之间，作易者戒之，则坤之广，宜若配地者。至乾以元统天，以六御天，正性命，合太和，皆有待于乾而后能，则乾之为大，非配天者也。考德者不明乎此，则阴阳错行，刚柔杂施，何以出首万物而用九乎！（同上）

此论，是针对《系辞》文“夫乾，其静也专，其动也直……广大配天地”说的。“乾坤不并言”，是说，乾坤不同时而有，其功能亦不等同。“天地则并言之”，是说，天地并立，同时存在。其论点是，依乾坤《彖》文义，坤道之广，尚可配地，可是，乾以元统天，又乘六龙以御天，乾道则大于天。不能与天相配。因为乾不配天，则不能说其静专而动直，即不能以阴阳错行解释乾道，如朱熹所论。可以看出，叶适的“有乾无坤”说，不是否认坤或阴的势力的存在，而是指“乾坤不并言”，即乾坤不能相提并论，如其所说乾以其刚阳之德，出首万物，不靠阴柔之力。值得注意的是，他为了论证这一观点，认为“乾坤不并言”、“天地则并言”，又把乾坤同天地对立起来，这便同前面所引的“有天而未有地”的说法相矛盾了。这种逻辑上的失误，是由于其对乾道的解释，偏离了取象说，没有摆脱理学派取义说的影响。故此说后来遭到了王夫之的尖锐批评。

叶适依其乾坤不并立说，进而评论了“一阴一阳之谓道”这一命题。他说：

一阴一阳，氤氲渺微，至难明也。善为之继，而综统之机难执；性所以成，而归全之本易离，仁智皆道之偏也。虽然，圣人之于道，盖难乎言，其言之者有矣，曰天道下济而光明，天道亏盈而益谦……夫天与人不相连，而其好恶消长，如影响符契之相答然，此其所以贵人圣人之言道也。道者，阳而不阴之谓也，一阴一阳，非

所以谓道也。仁者不忧，智者不惑，于见道莫察焉。（同上）

这是对《系辞》“一阴一阳之谓道”一节的批评。叶适认为，此节后人皆以其为精微至极之言。这是因为阴阳缠绵，微细难明；继之为善，但难于执其总；成之为性，又不易全其本。所以仁智各为道之一偏。道虽难言，但圣人并非无所说，如《彖》所说“天道下济而光明”等。《彖》所说的道和天道，皆指刚阳之道。此道未与人相接，自然消长，比圣人说的更为可贵。因此，只能说阳而不阴之谓道，不能说一阴一阳谓之道。仁者和智者对此道皆有所见，只是未觉察而已。他以阳而不阴为道，同样是说，阴阳不能并论，即刚阳者不靠阴柔成其功，阴柔亦不能改变刚阳的命运。如其论剥卦说：

五阴之卦，为复，为师，为谦，为豫，为比，为剥。世言阳不可无阴，德阴必配阳者，卜史之论也，阴何功于物？杀其已生，坏其已成者，性情使之耳。然其得一阳而宗之，交臂并首，爱戴顺承，虽未至于二五之正位，而保惠收恤之力苟有见焉，皆足以扶群阴而就其功也。惟夫阳自弃而旅于外，群阴并升，无所统一，其争为剥落以害成功者，非能变阳，乃所以自变也。（《同上·周易二》）

是说，剥为五阴一阳之卦，一阳居五阴之上。此卦象非如世之解易者所说，为阳不可无阴，阴德必配阳。因为阴主杀生或破坏，无功于物。一阳居上，虽未居二五之位，但能统领群阴，有扶助群阴之功。由于其居上体，自弃而处于外，无力统一群阴，结果群阴并争，剥落而害其功。总之，剥卦卦义不是出于阴变阳，即阴侵阳，而是由于阳居外，“无所统一”，“乃所以自变也”。此即“道者，阳而不阴之谓也”。又其论复卦说：

剥者渐剥，复者顿复也。卦之反此为彼无不然者，而莫盛于复。……本诸人心，其为不善以消其善如剥之消阳者，曰渐可也；及其一念捷疾，克己复礼，亦犹阳之顿复也。然则渐而迷者，人之过也；顿而复者，人之心也。故剥者，天地之过也；复者，天地之心也。呜呼？独阳无阴，岂独圣人以义礼尊之哉？乃天地之正性也。（同上）

复卦象为一阳居于五阴之下，乃剥卦倒转之象，剥复相为对待。叶适认为，剥卦一阳居上为阳消之象，其消是逐渐形成的，所以说“剥者渐剥”。复卦为阳复之象，由于同剥相对立，故其复为“顿复”，不应为萌芽而渐长。就人事说，其为不善，是逐渐形成的，此即“渐剥”，及其一念觉悟，克己复礼，此即“顿复”。前者为人之过，后者为人之心。天地亦如此，所以《彖》说：“复者，其见天地之心乎！”但无论是渐剥还是顿复，都是刚阳之自变，无待于阴，即“独阳无阴”。

叶适的独阳无阴说，在易学哲学史上是很少见的。此说的意义是，以刚阳为积极的东西，阴柔为消极的东西，尊刚健而贱柔顺，以刚健为事物发展变化基本原则，此即他所说的“道者，阳而不阴之谓也。”其目的在于提倡积极的进取的和坚韧不拔的刚毅精神，是对南宋统治阶级苟且偷安，萎靡不振的社会风气的批判，同其抗金的政治立场是分不开的。就其易学哲学说，他推崇刚阳之德，是对传统的阳主阴从说的阐发。但他由此否认“一阴一阳之谓道这一命题，认为阴作为阳的对立面，对阳的变化不起什么作用，这又否认了阴阳互相渗透和相辅相成的辩证法。叶适有《进卷·中庸》一文，其论中庸说：

道原于一而成于两，古者之言道必以两。凡物之形，阴阳刚柔，逆顺向背，奇



偶离合，经纬纪纲，皆两也。夫岂惟此，凡天下之可言者，皆两也，非一也。一物无不然，而况万物？万物皆然，而况其相禅之无穷者乎！交错纷纭，若见若闻，是谓人文。虽然，天下不知其为两也久矣，而各执其一以自遂，奇滴秘怪，蹇陋而不弘者，皆生于两之不明……然则中庸者，所以济物之两而明道之一者也；为两之所能依而非两之所能在者也。（《水心别集》）

此是以易学中的理论思维解释中庸之道。按此说法，中庸即对立面双方相互依存，废一不可，此即“道原于一而成于两”，“济物之两而明道之一者”。此“一”指统一。下文说的“各执其一以自遂”，“一”指对立面的一方。“为两之所能依而非两之所能在”，是说，中庸之道不是讲对立面的存在，而是讲对立面不可偏废。叶适此论，其主要倾向是讲两点论，反对“各执其一”的一点论，用《周易》系统的语言说，即“一阴一阳之谓道”，虽仍带有调和论的彩色。可是，其在《习学记言》中，由于主张卦画始于一，推崇刚阳之德，又提出“独阳无阴”说，此说虽未废阴，但终究是割裂了阴阳相互联系的一面，倒向了“执一以自遂”的形而上学，甚至否认二者可以转化。如否卦九五爻辞说：“其亡其亡，系于苞桑。”《系辞》解释说：“危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也”，提出三不忘说。叶适指责说：“呜呼！吾未见处危乱之世而自谓治安者也。”（《习学记言·周易四》）认为处于危难之世，只要坚持刚阳之德，自可抵制阴的势力，从而不肯承认安和危、治和乱、存和亡可以互相转化，此种观点，未免过于天真。事物的变化是复杂的和曲折的。就人类生活说，刚健不息是一种美德，但一味逞强，或刚愎自用，则走向反面。阴作为消极势力和否定的因素，如果善于处理，可以转化为积极的因素或起积极的作用。就这一点说，老子的“柔弱胜刚强”说，有其合理的内核。叶适作为儒家学者，竭力排斥老庄之学，进而否认《系辞》中的两点论，不肯吸取对立学派中的合理因素，这种维护儒家传统观念的宗派主义立场，是其理论上失误的原因之一。

叶适的易学还评论了太极观念。关于太极，他曾说：

故君子之用易莫切于象爻者，所以备一卦之事者也。有卦则有易，有易则有太极，太极立而始终具矣。因而两之而变生焉。故夫两者所以明变，而六者所以为两也。（《水心别集·进卷·易》）

“因而两之”，即“因八物而两之”指两单卦重叠而为六画之卦。有六画之卦，则有刚柔爻象之变易，此即“两者所以明变，而六者所以为两也。”“易”，指《周易》一书。“太极”，按其文意，指最高准则。叶适认为，《周易》的内容是由卦、爻、《彖》、《象》四部分构成的。卦指八单卦，爻指刚柔爻象。有八卦，方有《周易》，此即“有卦则有易”。有《周易》一书，也就有了处理事物的最高原则，此即“有易则有太极”。有了最高原则，事情之终始也就具备了，此即“太极立而终始具”。他不以太极为卦画之根源，也不以太极为世界的本原，而以其为人事的最高准则，是受了《洪范》中“皇极”概念的启发。他著有《皇极》一文，其中说：“夫极非有物，而所以建是极者则有物也。”（《同上·进卷·皇极》）是说，皇极是依据事物的情况而建立起来的处理事物的最高准则。他以此义理解释易学中的太极，也是对传统的易学观念的一种扬弃。

《进卷·易》一文，曾引《系辞》文，并称其为孔子语，尚未否认《系辞》为孔子所作，故未斥责“太极”一辞。可是，其于《习学记言》中，由于否认《系辞》为孔子所作，进而

批判了太极说。其论“易有太极”章说：

易有太极，近世学者以为宗旨秘义。按卦所象惟八物，惟八物之义为乾、坤、艮、巽、坎、离、震、兑，孔子以为未足也，又因象以明之，其征兆往往卦义所未及。故谓乾各正性命，谓复见天地之心，言神于观，言情于大壮，言感于咸，言久于恒，言大义于归妹，无所不备矣，独无所谓太极者，不知传何以称之也？（《习学记言·周易四》）

此是说，卦象取之于八种自然物，乾、坤等卦名出于八物之德性。孔子作《彖》，又阐明六十四卦之义理。如称乾为“乾道变化，各正性命”；称复卦为“复，其见天地之心乎”；称观卦为“观天之神道而四时不忒”；称大壮卦为“正大，天地之情可见矣”；称咸卦为“观其所感而天地万物之情可见矣”；称恒卦为“天地之道，恒久而不已也”；称归妹为“天地之大义也，天地不交而万物不兴。”《彖》论天地之精微，无所不备，独无太极一辞，故《系辞》所说的“易有太极”，非孔学之本义。叶适所谓《彖》阐明的义理，就其举的例子看，皆指天地阴阳之德性，特别是天道刚阳之德。他认为，《彖》、《象》说的天地之道，即自然界和人类社会的最高法则，无需提出太极观念为其根源。接着他批评各种太极观说：

自老聃为虚无之祖，然犹不敢放言，曰无名天地之始，有名万物之母而已。至庄列始妄为名字，不胜其多，故有太始、太素、未始有夫未始有无，茫昧广远之说。传易者将以本原圣人，扶立世教，而亦为太极以骇异后学，后学鼓而从之，失其会归，而道日以离矣。又言太极生两仪，两仪生四象，则文浅而义陋矣。（同上）

是说，老子以道为虚无，宣扬道先天地生，但仍认为其无以名之，不敢狂言，到庄列，则提出许多名称，如太始、太素，未始有无等。至《系辞》又提出太极，以骇后世。至于所谓太极生两仪等，文义更为浅薄。此处说的太始、太素，叶适引自《列子》，实际上出自《易纬·乾凿度》。叶适的这一批评，在易学哲学史上很有意义。他第一次指出，关于天地本原的学说始于《老子》，其后《庄子》继之，《系辞》说的太极，作为天地之根源，即来于老庄学说。此论近于史实，发前人之所未发，是对宋易中儒家各派太极观念的严重挑战。他进一步批评理学派和气学派的太极观说：

后世学者，幸六经之已明，五行八卦，品列纯备；道之会宗，无所变流，可日用而无疑矣，奈何反为太极无极，动静男女，清虚一大，转相夸授，自貶蔽蒙？悲夫！盖孔已尽究古人之异学，发于象象，其述天地精微，皆卦义所未言。不幸大传，文言诸杂说附益混乱，是以令学者纷纷至此。（《同上·子华子》）

“五行八卦”，五行指《洪范》中的五行，八卦指《周易》八卦所取之八物。叶适认为，此皆见于儒家经典，足以说明万物的品类及其变化的依据，足以指导人类的日常生活。孔子于《彖》《象》中又加阐发，足发尽天地之精微。可是作为儒家学者，却效法异端之论，宣扬无极而太极，清虚一大等，可谓自欺欺人。“太极无极”，指周敦颐和朱熹的太极说；“清虚一大”，指张载的太极说。叶适此论，意义有二：其一是，认为八物和五行乃构成世界的基本要素，道作为变易的原则，即存于八物和五行之中，在其先或其上，别无实体为其宗主，此是其道在物中说的进一步发挥。其二是，尖锐地指出，无极太极和清虚一大说都受了道家 and 道教学说的影响。如其在《总述讲学大指》中所说：“周张二程出焉，自谓出入佛老甚久，已而

曰吾道固有之矣，故无极太极，动静男女，太和参两……以为此吾所有之道，非彼之道也”，实际上是陷入佛老而不能自拔。他说：“程朱攻斥老佛至深，然尽用其学而不能自知者，以易大传误之，而又自于易误解也。”（《同上·皇朝文鉴四》）

叶适如此否定《系辞》中的太极说，乃秦汉以来的易学家和哲学家所不敢道者。他如此排斥太极观念，除敢于否认《系辞》为孔子所作外，就其理论思维说，同其尊重耳目见闻，反对瞑思空想、任意虚构的求实学风分不开的。在叶适看来，天地阴阳的老根，或其所以然这之理，非人的智力所能知。如其所说“圣人不知其所由来者也”（《进卷·易》），“一阴一阳，氤氲渺微，至难明也。”（《同上·周易四》）而佛老之徒，凭其所说的神秘的“知觉”，方妄言天地之外的世界，儒者效此，实乃大错。他说：

其言天地之表，六合之外，无际无极，皆其身所亲历，足所亲履，目习见而耳习闻也。以为世外瑰特广博之论，置之可矣。今儒者乃援大传于天地絪縕，通昼夜之道而知，不疾而速，不行而至……而曰吾所有之道，盖若是也。誉之者以自，同毁之者以自异，嘻，未矣。（《习学记言·皇朝文鉴三》）

是说，佛道二教门徒自认为天地之外的世界乃其亲身所经历，此是故为奇特之论，可置之不理，而儒者引《系辞》中“天地絪縕”等，与之相争，宣称儒家言道亦如是，则不能不引起人们的争议了。意思是，儒家不应违背求实的传统，故为玄虚之论。他批评此种学风说：

今也，神明之则以不可见为见，褻鄙之则以必可见为见，学易者未有不出乎二者，相高于不测，相深于无穷，而其实则与卜筮同归于浅末而已。（《同上·周易二》）

是说，或以神明之不可见者为见，或褻渎之，以必可见者为见，相为高深莫测之论，以此解易，同卜筮一样肤浅。意思是，二者都脱离人的实际经验，空谈《周易》义理。

叶适是一位经验论者，曾尖锐地批评了心贱耳目说，其对《周易》义理的研究是从经验论立场出发的。他以八物解释六十四卦义，以八物和五行解释世界，以阴阳二气为八物之根源，认为天地阴阳以外的世界，实难测验，总之，相信感性的和直观的物理世界，反对了易学中的形上学（metaphysics）。此种经验论的易学哲学也是功利学派注重实用，反对空谈义理的学风在易学研究中的表现。经验论者观察世界，往往停留于现象领域，比较忽视理性思维的抽象作用，不深入探讨事物的本质，同样不能正确地解释世界。叶适的易学哲学，亦是这样。他反对了易学哲学中的神秘主义和玄学派、理学派、心学派、数学派的唯心主义，有积极意义。但由此反对探讨形而上的问题，视本体论一概为玄虚之学，对张载的气一元论也简单地加以否定，未免带有狭隘的经验主义和功利主义的偏见。明清时期的唯物主义易学哲学家，在克服这种偏见的基础上，进一步研究了本体和现象的关系，从而对本体论的研究作出了新的贡献。

## 第五章 转化趋密的元明易学

自元代至清代,《周易》学说的发展大体上是在汉、宋两大流派的基础上衍申开拓的。

元代《易》学家,大都笃守程颐、朱熹的遗说,如吴澄《易纂诂》、胡震《周易衍义》等皆是代表作。

明初叶仍是如此。如胡广《周易大全》、蔡清《易经蒙引》等书影响较著。明中叶以后,出现了以“狂禅”解经的学者,如方时化《学易述谈》四卷,总以禅机作为抒论的要点;徐世淳《易就》六卷,解《易》言辞往往流露出禅家的语调;苏濬《周易冥冥篇》,观其书名,便可知显示着援禅入《易》的特点;至释智旭《周易禅解》,更明言以禅解《易》,是此类《易》著的重要作品。这又是当时《易》学流派的一个旁支。

元明二朝的《易》家,兹举二人为例,略作简介。

吴澄(1243—1313),元抚州崇仁(今属江西)人,字幼清。曾任国子司业、翰林学士、经筵讲官。因他所居的寓室题为“草庐”,学者又称为“草庐先生”。其学说本于南宋朱熹,兼采陆九渊的说法,主张折衷朱、陆。《易》学著述《易纂言》,是其《五经纂言》之一。

智旭(1599—1655年),明末高僧,苏州吴县(今属江苏)人。俗姓钟,名际明,字蕙益(一作藕益),号“八不道人”,又从所居称“灵峰老人”。少年时研习儒家经典,誓灭释、老,著有《辟佛论》数十篇。后读莲池《自知录序》及《竹窗随笔》,才开始笃信佛教,将旧论尽数焚毁。二十四岁就憨山弟子雪岭剃度出家,改名智旭。此后广涉各宗,主张禅、教、律三学融合,佛、道、儒三教一致。与憨山、紫柏、莲池并称明代“四大高僧”。崇祯间住持江浙各地,佛学著述甚丰。其中介绍佛教典籍的目录学著作《阅藏知津》四十四卷,为研习佛典的入门书。又本着“诱儒以知禅”的宗旨,作《周易阐解》十卷,援引佛理说《易》,所论并非尽涉虚无,颇有可取之处。

清乾隆间,编修《四库全书》,《四库》馆臣综观《易》学历史的源流变迁,把先秦以来的《易》学发展归纳为“两派六宗”。其说指出:

《左传》所记诸占,盖犹太卜之遗法。汉儒言象数,去古未远也;一变而为京、焦,入于机祥;再变而为陈、邵,务穷造化,《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数,说以老、庄;一变而为胡瑗、程子,始阐明儒理;再变而为李光、杨万里,又参证史事,《易》遂日启论端。此两派六宗,已互相攻驳。(《四库全书提要·经部·易类小序》)

这一说法综括了《易》学史上最影响的流派。总其大端,即为“象数”、“义理”两派。“象数派”的正宗学说,见于汉魏学者以《易》象(八卦的众多卦象)、《易》数(阴阳奇偶之数)为解《易》途径,既切合占筮的用途,又发挥《易》旨的深蕴;“义理派”主于阐明《周易》的哲理大义,王弼以老、庄思想解《易》已开其风气,至胡瑗、程颐则蔚为大观。平心而论,汉儒以“象数”解《易》,有时执泥卦象,并杂入种种术数之说,每使《易》义支离破

碎；王弼一扫旧习，独树一帜，其援玄理为说固属一弊，但也并非尽弃象数，他的基本宗旨实在于探寻完整的《易》象，把握《易》理内蕴，使六十四卦经义条贯不紊。所以，“象数”、“义理”两派立说互有可取之处。

但“两派六宗”只是针对《易》学史上的主要流派而言，尚不足以尽赅《周易》研究的广阔领域。故《四库全书提要·经部·易类小序》继续说道：

又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。

可见，从先秦到清代的《易》学研究史中，所涉及的学术领域是十分宽广的。

## 第一节 理在气中

### ——薛瑄、罗钦顺之理学向气学的转化

明代是宋易深入发展的时期，明初的义理学派首先担负起这一任务。明代义理学派，就其哲学倾向说，分为理学，气学和心学三大势力。本节所论义理学派，指理学和气学派的学说，关于心学派的易学，见下一节。明代理学和气学派的易学是通过对宋代道学家周、程、张、朱的易学，特别是朱熹《本义》的注疏和评论而发展起来的。其共同点是，沿袭程朱解易的体例，不以互体、五行、纳甲等解释《周易》经文，特别是卦爻辞和卦爻象之间的联系，而是以阐发经传文句的义理为主。但同元代义理学派相比，明代的义理之学，也有自己的特点。元代的义理学派，特别是理学一派解释《周易》经传，大都因循程朱教义，不敢有所异同。可是明代的理学家并非都是如此，其对官方颁布的《周易大全》，敢于有所非议。至于气学派的代表人物，对程朱的教条，特别是朱熹的易学哲学，则公开进行了抨击。总之，明代理学，从明初开始，其内部便存在着分歧，后来逐渐尖锐化，到明代中期，形成了理学和气学论争的高潮，从而推动了明代易学哲学的发展。

明初理学大师有薛瑄、曹端和胡居仁，三人皆通易学。《明史·儒林传》论曹端说：“洎明兴三十余载，而端起崤澠间，倡明绝学，论者推明初理学之冠。”《明儒学案·师说》称曹氏为“今之濂溪”，以阐发周氏太极图说为宗旨，著有《周易乾坤二卦解义》和《太极图说述解》。但其论太极，则取朱熹义，如其所说：“微周子启于千载不传之秘，则熟知太极之为理而非气也哉！”（《明儒学案·曹端学案》）赞扬朱熹《太极图说解》申“理不离乎阴阳，不杂乎阴阳文旨”为“至当归一之说”。他以太极之理为实体，主理宰气说。胡居仁乃吴与弼的门人，《明儒学案》列其说于《崇仁学案》中。其所著《居业录》，亦辩论易学哲学问题。《四库》收有胡居仁《易象钞》四卷，前有胡氏自序。《提要》评论说：“居仁之学，虽出于吴与弼，而笃实则远过其师。故在明代，与曹端、薛瑄俱号醇儒。其说易亦简明确切，不涉支离元渺之谈。”但此书所辑诸家易说，有黄正宪、章本清语，皆出于胡氏之后。显然，此书乃后人所伪托，非胡氏之作。就《居业录》说，胡氏的易学哲学，亦阐述朱熹义。如其论理、气、象、数的关系说：“有理而后有气，有气则有象有数。”以理居第一位。又说：“有此理则有此气，气乃理之所为。是反说了有此气则有此理，理乃气之所为。”此主理为气本说。又其评论张载气论说：“张子以太和为道体，太和是气，万物所由生，故曰保合太和乃利贞。所以为是

太和者，道也。就以太和为道体，误矣。”这也是发挥程朱的说法，并批评了气本论。总之，曹端和胡居仁皆恪守程朱教义，乃明代易学中理本论的代表。理学大师薛瑄，《明儒学案》列为《河东学案》的创始人。《明史》评论说：“瑄学一本程朱，其修己教人，以复性为主。”（《儒林传》）其所著《读书录》，多辩论易学哲学问题。黄宗羲说：“乎录性理大全，通宵不寐，遇有所得，即便札记。”（《明儒学案·河东学案》）但他对官方所定的哲学教材，特别是程朱的教义，并非如《明史》所说：“一本程朱。”他主理象合一和理气合一，反对理先气后和理生气说，企图修正朱熹的理本论。他以乾坤二元为气，颇受张载气论的影响。薛瑄的易说，虽属于理学派，但他并不恪守朱熹旧说，而是有所突破，成为明代义理学派的先驱。

在薛氏易说的影响下，明代理学阵营内部出现了一批易学家和哲学家，重新解释《周易》经传和注疏朱熹《本义》。他们或对朱熹易学原理加以修正，或者公开批评朱熹理本论的体系，走向气本论。明代经学大师蔡清，继《周易大全》后，依朱熹《本义》义，重新注释《周易》经传。其所著《周易蒙引》及明代义理学派解易的代表著作。在明代易学史上，他第一次提出对朱熹易说应有所异同。其所谓异同，不仅指文字训诂问题，更重要的是对义理的理解。他将朱熹说的理，理解为阴阳变易的规律，以阴阳合一解释太极，主理气合一说，并引张载说，解释阴阳之道。其《周易蒙引》一书，影响很大，多为后来的易学家所引用。在蔡清的影响下，出现了明代著名哲学家罗钦顺。他的哲学也是通过对《周易》原理的理解而形成的。其易学亦属于义理学派。所著《困知记》主要讨论了易学哲学问题。他阐发了薛瑄特别是蔡清的理气合一说，以气的运动和变化的规律性解释理，提出理气为一说，明确地否定了朱熹以理为实体的观念，将理学的理本论推向气本论。其后，崔铣著《读易余言》，因受蔡清的影响，以气之条理为理，对朱熹《本义》颇有异同。他不仅批评了程朱派以理为阴阳之所以然的观念，扬弃了薛瑄的气有聚散而理无聚散说，而且舍象数而阐义理，否定了图书之学的历史地位。其后，黄佐因受罗钦顺的影响，进一步批评了朱熹的理先气后说，并且以太极为气，提出了理气无先后的气本论。《明史》评论说：“佐学以程朱为宗，惟理气之说，独特一论。”（《文苑传》）所谓“独特一论”，实际上是对程朱理学的背叛。总之，从蔡清到黄佐，被旧史认为属于程朱派的学者，通过对朱熹易学及其哲学的注释和评论，逐渐从理学体系中分化出来，成为气本论的倡导者。正因为如此，史学家黄宗羲将蔡清、罗钦顺等人的学说列入《诸儒学案》中，不以他们为理学正统，甚致否认其为程朱派下人物（见《南雷文定前集·移史馆论不宜立理学传书》）。这说明明代程朱派的理学，并非铁板一块，而是处于分化的过程。由于他们受了张载气论易学的影响。通过理气之辩，终于扬弃了程朱的理本气末说，为明代气论哲学的发展开辟了新的途径。以张载为代表的气论哲学，由于缺乏明确的本体论的意识，未能摆脱汉易元气说的影响。而以薛瑄为首的义理学派，由于坚持“体用一原，显微无间”这一原则，并同张载的气论结合起来，从而为气学本体论的形成和发展奠定了理论基础，对宋明哲学的发展作出了新的贡献。当心学兴起后，这一派的易学哲学又成了反对心学本体论的先驱，并对后来心学的发展起了深刻的影响。

明朝中期，在理学、气学和心学三派展开的大辩论中，出现了气学派的代表人物王廷相。他著有《慎言》和《雅述》，其中亦讨论了易学哲学问题。他极力反对图书学派的象数之学，对易理的理解继承了张载的气论传统，并同程朱派的理本论展开了斗争。他主太极元气说，以理为气的性能，阐发了气不灭论。并提出元气种子说，论证了万物的起源及其差异。他是一位气一元论者。当时向塘著有《阴阳管见》，依易学中的取象说，主阴阳二元论，王氏对此进

行了反驳。何王之辨所提出的问题，对以后气论哲学的发展也起了一定影响。

以上是理学和气学派的易学哲学发展的大致轮廓。照《四库》所收明代义理学派的解易著作，包括存目部分，阐发程朱义兼张载说者，不下十余种。但其中对传统有所突破，特别是在哲学上有所建树并影响于后世者，为数甚少。本节所论，以上述哲学问题的辩论为主要线索，以本体论问题为中心，以薛瑄、蔡清、罗钦顺和王廷相四家的学说为主，谈谈明代理学和气学派的易学哲学的特点及其在哲学史上的地位。其它则从略。

## 一、濂洛为鹄的薛瑄易学

薛瑄是明初理学大师。黄宗羲论其学说说：“先生以复性为宗，濂洛为鹄。所著读书录，大概为《太极图说》、《西铭》、《正蒙》之义疏，然多重复杂出，未经删削。盖唯体验身心，非欲成书也。”（《明儒学案·河东学案》）黄氏认为其为学宗旨，主体验身心，注重道德修养，其所著《读书录》只是为宋代理学著述作注疏，理论上并无创见或贡献。黄氏此论，未必全面。其《读书录》，虽为读书笥记，效法张载《正蒙》之体例，但其中对周、邵、程、朱之学的阐发，在宋明哲学史上有其历史地位，对明代程朱理学的发展起了一定的影响。其《读书录》主要谈易学哲学问题。其易学哲学，可以说是明代义理学派的先驱。薛瑄虽无专门解易的著作，但其理学体系，同样是在程朱派易学的基础上形成的。他通过对程朱易学的解释，进而对理学派易学哲学问题，如理气之辨，体用一原说，太极观等，特别是朱熹的《太极图说解》都作了较为深刻的解说。其解说不尽同于当时官方颁布的《性理大全》等哲学教科书，对程朱派的理学观点，有所扬弃，有所发展，成为明代哲学中理本论向气本论转化的媒介之一。以下就《读书录》一书提供的材料，谈谈其易学哲学的基本内容。

### （一）易为性命之源

薛瑄非常推重易学，其易学思想来于朱熹。他评论宋易说：“邵子有功于易之象数，伊川有功于易之义理，朱子明易之象数兼程子之义理。三夫子有功于易，自孔子以来，未之有也。”（《读书续录》卷三）他以朱熹易学兼有义理和象数两方面，加以称颂。但就薛氏对卦爻象和卦爻辞的解释看，他继承了义理学派的传统，主程伊川的“假象以显义”说。他说：“程子曰：理无形也，故假象以显义。非特易为然，太极图亦是已。”（《读书录》卷八）认为周敦颐的太极图，同样主假象以显义。因此，其对卦爻辞的解释，大都通过卦象，阐发其义理。《读书录》卷五中，有“易大象”一部分，据《大象》文解释了许多卦的卦义，共六十余条。如其释坤卦说：“重坤相因，其势极厚；君子法之，以厚德载物。”此是以坤卦上下二体皆为地象，表示地势极厚，所以君子以厚德载物为其德行。又释晋卦义说：“地暗火明，明出暗为晋。君子观其象，以去暗即明，故曰以自昭明德。”又其释大畜卦义说：“天气也，山形也，以形畜气，所畜至大。君子法之，多识前言往行，以畜其德。”大畜卦艮上乾下，《象》文说“天在山中，大畜”。薛氏认为，此为山中畜藏天气之义，所以为大畜，故《象》又说“君子以多识前言往行，以畜其德”。又其释中孚卦义说：“中孚全体则中虚，二体则中实。中虚如心之无物，中实如心之有理。”中孚卦巽上兑下，三四为阴，初二五上皆为阳，阳为实，阴为虚。程颐于《易传》中说：“内外皆实而中虚，为中孚之象。……在二体则中实，在全体则中虚。中虚信之本，中实信之质。”“二体则中实”，指二五为阳爻并居二体之中位。“全体则中虚”，指

整个卦象，二四爻为阴，居全体之中位。薛氏依此，以中虚为“心之无物”，中实为“心之有理”，认为此卦义为心中无物而有理，故中孚为信。以上皆以卦象或所取之物象为显示其义理的形式，以此解说《大象》文义。故其解释乾卦说：“乾卦六阳爻而已。就乾上有天之理、四德之义，六爻有六龙潜见惕跃飞亢之义。凡彖爻文言之辞皆发明卦爻之理而已。余卦皆然。”（《读书续录》卷四）此是说，六十四卦卦爻象都是用来表现其义理的，卦爻辞都是用来解说其义理的，所以又说：“易大象皆以义理言”（《读书录》卷八）。显然，此是对程氏易学“因象以明理”的发挥。薛氏论取象，仅限于上下二体所取之物象，同程朱易学一样，本于《说卦》文，不讲互体，五行、纳甲等，不同于象数学派的取象说。据此，其易学属于义理学派。

程颐曾说：“有理而后有象，有象而后有数。”（《文集·答张闾中书》）又说：“有理则有气，有气则有数。”（《易说·系辞》）薛氏由此受到启发，研究了理气象数的关系，认为此四条乃《周易》的基本原则。他说：“理气象数之外，无余物。”（《读书录》卷四）又说：“理气象数初不相离。如乾之健，理也。其象，大象也。其所以为象者，气也。气之有次第节限者，数也。”（同上，卷十）是说，就乾卦说，其理为健，其象为天，其气为阳，阳气变化的节度为数。此四者本不相离。如其所说：“象数理气，浑然无间，理虽不杂，亦不离也。”（同上，卷十一）是说，理气象数成为一整体，但又有区别。他又解释说：“奇阳之数，健阳之性。有数即有理，元不相离。偶阴亦然。”（《读书续录》卷四）还说：“天阳也，其气浑然无间，故其数奇，一以象之；地阴也，其形中虚而开，故其数偶，一以象之。”（《读书录》卷三）此是说，有天地之形象，则有阳奇阴偶之数 and 刚柔二爻之画，健顺之性即刚柔之理，即存于其中。其论河洛图式说：“象数自河图始，满天地间，无非象数也，而理在其中。”（《读书续录》卷一）是说，象数始于河图，而理即寓于象数之中，如刚健之理即寓于乾卦象及其阳奇之数中。薛氏认为，理气象数四者，虽不相离，浑然无间，但理终为主。其释《系辞》文“易与天地准”说：

卦爻未画时，至虚至静中，而卦爻之理已具。既卦爻既画，而天地万物之理皆具于卦爻之中。故曰易与天地准，故能弥纶天地之道。（同上）

“卦爻”画，包括卦爻象和奇偶之数。此是说，未有卦画，已有卦爻之理；卦爻既画，其理又寓于其象数之中，所以说“易与天地准。”按此说法，《周易》中的象数，基于天地之理，有此理，方有象和数。此理即阳健阴顺之理，薛氏取朱熹义，称其为“画前之易。”他说：“象数未形，而其理已具，即画前之易也”（《读书续录》卷一）。总之，薛氏认为，六十四卦，每一卦都由理气象数四者构成，成为一整体，而不相分离。但就四者的关系说，则理为主，即有理则有气，而后方有象，而后方有数。象和数乃理和气表现自己的方式。此种观点，基本上来于程朱派易学，但强调理气象数及一整体，不容分割，又是对程朱易学的发挥。他以气为象之所以然，又是对程朱说的修正。

薛氏易说还讨论了《周易》中易理的来源问题。认为“易”有易书之易和画前之易，易书之易出于对画前之易的模写。他说：“读有画之易，当知无画之易。有画之易，今之易书，犹可以言求。无画之易，则可以心会，而不可以言求。邵子所谓须信画前元有易是也。”（《读书录》卷四）但他按朱熹的观点，解释了邵雍的画前之易说，即以天地阴阳之理气为画前之易。他说：

天地间阴阳是自然之易。卦画奇偶不过模写阴阳之象而已，故亦谓之易。卦之奇偶法阴



阳之奇偶，而画天地之易。易书之易，同一阴阳而已（《读书续录》卷四）

所谓“自然之易”或“天地之易”，指阴阳二气之变易，此为画前之易。易书中的阴阳爻象和奇偶之数出于天地自然之易，故说“同一阴阳也”。他还说：“圆图定位流行之易，模写天地定位流行之易。”（同上）此是以天地定位、阴阳流行为画前之易，以邵雍的先天圆图为对天地之易的模写。薛氏提出“模写”说，解释二者的一致性。所以他又说：“圣人作易，因阴阳之实体，为卦爻之法象，是则卦爻之法象，无非模写天地阴阳之实体而已。”（同上，卷一）前两句引自朱熹《周易本义·系辞》。按朱说，“实体”，指天地为阴阳形气之实体。薛瑄则以模写说，解释朱熹义。但朱说的天地阴阳，不仅指阴阳二气，亦指天地阴阳之理。按其理为气本说，《周易》中的画卦，说到底，又是出于阴阳之理，此即他所说：“有是理则有是象，有是象，则有其数便自然在这里。”（《语类》卷六十七）薛瑄据此，又认为易书之易也是对天地阴阳之理的模写。他说：“实理皆在乎万物万事之间，圣贤之书，不过模写其理耳。”（《读书录》卷十）“实理”谓阴阳之理。“圣贤之书”包括《周易》在内。总之，薛氏提出“模写”说，解释《周易》中理气象数，特别是象数的来源，此是对程朱易学的发展。此说对明代易学家论卦爻象的来源，起了很大的影响。

由于薛瑄以《周易》为对画前之易的模写，从而将《周易》经传看成是讲世界之本原及其运动变化规律的典籍。其赞扬《周易》中的易理说：“易者阴阳也，充满天地，流行古今，无一物不体，无瞬息之有间。”（《读书续录》卷二）又说：“易由一奇一偶，至于无穷。以此见造化，只一阴一阳，而无所不包。”（同上，卷三）以阴阳变易解释易理，进而解释气化的过程及其规律，亦本于朱熹义。按朱熹说，阴阳变易包括理气两方面。薛氏依此，进而赞扬易理说：“阴阳交错而实理流行，故曰大哉！易也，其性命之源乎！”（同上）其解释说：

易者阴阳之气，交错往来是也。而性命之理实具于气之中，故曰易为性命之源。（同上）“大哉！易也，其性命之源乎”，引自周敦颐《通书·诚上》。此是说，《周易》所讲的阴阳二气之变易乃天地万物和人类形成和变化的根源，天地万物和人类之理即存于阴阳二气交错往来之中，所以“易为性命之源”。此处说的“易”，乃双关语，既指画前之易，又指易书之易。因此，又说：“天地阴阳，昼夜四时，人物男女，万物终始，皆真易充满六合，贯彻乎古今也。”（同上，卷一）“真易”，指画前之易，即阴阳二气造化万物之理。由此得出结论说：

论天地阴阳造化，莫备于易。外易而论造化，即程子所谓邪诞妖妄之说。（同上，卷十一）

此处说的“易”，指易之书，认为谈造化，讲世界的本原及其变易，都不能抛开《周易》。此种周易观，不以易学仅是书本上的学问，进而要求人们研究《周易》以外的易理，即天地自然之易，可以说是对《周易》经传注疏之学的一种突破。按此观点，研究《周易》，还应面向客观世界。这样，其易学观便更富有哲学的意义，也是对宋易学风进一步的阐发。正是基于此种易学观，薛氏对周敦颐的《太极图说》，邵雍的《皇极经世》以及河图洛书之学，作了充分地肯定，认为这些著作，虽非逐句注释《周易》经传文，但对天地自然之易皆有发明，不能因为其讲象数而被轻视。如其颂扬周的《太极图》说：“以至五经四书与凡圣贤之言，又岂有出此图之外者哉！呜呼！其旨深矣。”（《读书录》卷八）又其赞扬邵雍易学说：“图象隐于异学者数千年，至邵子而反之于易，其有功于是学大矣。”（同上，卷三）又说：“易之本原，至邵子而复明。”（同上）“易之本原”，指天地自然之易。又其论河洛图象说：“河图乃万数万

理万象万化之源。”(同上)这些言论表明,薛氏感兴趣的问题,不是关于《周易》经传文字的注疏,而是依其易理对世界所作的解释。他对义理学派的易学,特别是程朱理学派的易学,也是基于这种观点而展开研究的。所以其在《读书录》中,突出地讨论了理气,太极,体用一原,以及理一分殊等问题。他认为这此问题,不仅是《周易》一书中的重要问题,也是天地自然之易的主要内容。由于他的兴趣集中在易学哲学问题上,从而成了明代哲学本体论的倡导者。

## (二) 理气不可分先后

薛氏的易学哲学突出地讨论了理气关系问题。前面提及,他认为《周易》中的每一卦都含有理气象数四种要素,气是象之所以然,即象形成的物质根据,数是气和象的节度,而理则是一卦的本质,决定一卦的性质,故四者以理为主。据此,其解释先天图式说:“自复之息,至乾而盈;自巽之消,至坤而虚;复又息而至于乾而盈,巽又消而至坤而虚。消息盈虚,皆气之流行而理为之主也。”(《读书续录》卷四)是说,从复卦一阳生,到乾卦六爻皆阳;从巽卦一阴生,到坤卦六爻皆阴,往复变易,阴阳爻象和奇偶之数互为盈虚消长,皆出于阴阳二气之流行,而理则为之主。理指阴阳消长极则反的原则。按此观点,理和气乃六十四卦形成及其变易所依据的基本原则。其解释程颐的“易,变易也,随时变易以从道”说:“易是气,道是理,随时变易以道,气在是,而理亦在是也。”(同上)认为《周易》所讲的变易,都体现了理气不相分离的原则。有其气,其理即在其中。按其模写说,此种变易的原则,出于天地之道,即天地自然之易,所谓“开眼六十四卦,皆见于天进之间”(《读书录》卷四)。因此,他把理和气视为天地万物形成和变易的基本原理。其论理气说:“天地间只有理气而已。其可见者气也,其不可见者理也。故曰君子之道费而隐。”(同上,卷一)后一句,引自《中庸》。薛氏以费为气,以隐为理。因为理无形迹,故称其为隐。又说:“天地万物,浑是一团理气;”(同上,卷三)“举目皆实理实气,此外无一物”(《读书续录》卷一)。不仅如此,他认为从周敦颐的太极图到程朱的易学哲学,都是讲理气问题。其论太极图说:“太极图一言以蔽之,曰理气而已。”(《读书录》卷三)此是依朱熹说,以无极而太极言理,阴阳五行言气。总之,薛瑄通过其易说,将理气问题视为本体论中的核心问题,从而对理气关系作出了新的阐发。

薛瑄依程朱说,认为天地万物等凡有形象的个体都是气化的产物,气是个体形成的物质材料,宇宙间充满气,其运动变化,永不止息,所以万物生生不息。他说:“天地之初,人物无种,纯是气化。自人物有种之后,则形化虽盛,而气化亦未尝息。”(《读书录》卷四)“形化”,指人类、禽兽、五谷之类,依其种子而生下一代。“气化”,指无种而生者,如腐草为萤,湿气生虫,人气生虱等。薛氏认为,万物的形成,从气化到形化,而气化过程则应永不止息。所谓气化,即气的聚散过程。他说:“细看天地万物皆气聚而成形。有聚必有散,虽散有大小迟速之不同,其散一也。”(同上)此是据张载义,说明个体事物之成毁出于气之聚散。个体事物虽有成毁,构成个体事物的气虽有聚散或生灭,但宇宙中的气,即阴阳二气,不仅不消失,而且日新不已,永无穷尽。他说:“阴阳滚滚不已,造化人事皆由此出,造化日新,人事日新。”(《读书续录》卷四)“日新”,指事物的变化没有穷尽。所以没有穷尽,是由于气的变化没有穷尽。他说:“万物一年生一番,是得一年之气。万物虽销落泯灭无余,而气之滚滚日新者,自无穷已,而所以无穷已者,岂非太极为之体与!”(同上,卷三)太极指理。此是

以植物的生长衰落为例，说明造化万物的气永无穷尽之时，因为气与太极同体。薛氏对气的解释，吸收了张载和程朱两家的观点，新意虽不多，但强调个体事物形成和变易的过程基于气的运动和变化，气是个体存在的支柱和根源。据此，他解释《彖》传中的乾坤二元说：“乾元坤元，万化之源也。”（同上，卷一）其所以为万化之根源，因为万物皆资其气而始成形。他说：“万物资乾元为气之始，即资坤元为形之始。是则坤元之气即乾元之气，坤无所作为，惟顺承天施而已。”（同上）此是对“大哉乾元，万物资始”，“至哉坤元，万物资生”的解释。此种解释不尽同于程朱说。程颐以天道始万物，地道成万物，解释乾坤二元。朱熹则以天地之德性为乾坤二元，都不以乾坤二元为气。而薛氏明言乾坤二元为气，认为万物资乾元之气而始有，资坤元之气而成形。所以又说：“乾元为气之统体，无所不包，故曰统天。”（同上，卷一）“统体”，即整体或全体。薛氏以乾坤二元为元初之气，这是对程氏易学哲学的一种修正，是受了气学派学说的影响。又其解夬卦义说：“剥穷于上而阳生于下，夬决于上而阴生于下。以此见阳固未尝有息，而阴以未尝可绝。阴阳消息相因之理，微矣。”（《读书续卷》卷一）他以阴未尝绝，解释夬卦上九爻辞，也是对程氏说的一种修改。其论气，还引人孟子的浩然之气。他说：“易有阴阳，即浩然之气也。”（同上，卷三）又说：“孟子言浩然之气，至大至刚。至大则大而六合，细而一塵，无非此气之充周。至刚则贯崖石而草木生……人之气即天地之正气也。能直养而无害，则塞天地，贯金石，至大至刚者可见也。”（《读书录》卷一）孟子的浩然之气，原意指人的精神境界。薛氏认为，此气即生物之气，即阴阳二气，因其广大无边，故称“浩然之气。”人所养的浩然之气，即天地之正气，此气无偏邪之蔽，故又称为正气。此说，将物质的气同表达精神面貌的气节之气，混同起来，也是受了程朱的影响。

关于同气对称的“理”，薛瑄解释说：“可见者是气，气之所以然便是理。理虽不离气而独立，亦不杂气而无别”（同上，卷四）“气之所以然”，指气的本性或本质，称其为“理”。理不脱离气，也不混杂于气。又说：“消息者气，而所以消息者理。”（同上，卷五）此是以气所以运动变化的根据为理，即程朱所说有屈伸之理，方有气之屈伸。关于事物的理，他说：

天地之间，物各有理。理者其中脉胳条理，合当是如此者，是也。大而天之所以健而不息，地之所以顺而有常，皆理之合当如此也。若天息而地不宁，即非天地合当之理矣。以万物观之，如花木之生，春夏秋冬之各有其时，青黄赤白之各有其色，万古长然不易，此花木合当之理也……此理之所以无物不有，无时不然，语大天下莫能载，语小天下莫能破也。（同上，卷一）

此以个体事物该当如是者为理，即以当然之则为理。并且认为一物之理，万古如是。因为万物皆有其理，理也可以说无处不在。他进而论述说：

此理真实无妄，如天地日月，风去雨露，草木昆虫，阴阳五行，万物万事，皆有常形定则，亘古今而不易。若非实理为之主，则岁改而月不同矣。（同上，卷六）

此处又以“常形定则”解释万物之类型皆出于理的规定。他又说：

理无穷而气亦无穷。但理无变而气有消息。如温热凉寒气也，所以温热凉寒理也。温尽热生，热尽凉生，凉尽寒生，寒尽温复生，循环不已。气有消息，而理则常主消息而不与之消息也。（同上）

是说，理气都永恒存在着，但理自身不变易，而气却有消有息。如四时之气，往来推移而不

已。但其温热凉寒之性即温寒之理却永不改易。以上是薛氏关于理的解释。其解释亦出于程朱，但强调理乃物体的特性或定则，所谓“自然之脉络条理。”就理气关系说，阳气的特性为刚健，刚健即阳气之理。同样，柔顺即阴气之理。阴阳合之一气，含有健顺二性，其理则称为太极。他说：“易者阴阳之变，而其所以为是阴阳之变，太极也。”（同上，卷四）太极即阴阳之理的整体。同样认为，阴阳有变易，其理则无变易。

薛氏依朱熹的理气说，认为任何物体都有理和气两方面，理和气相互依存，不能单独存在，从而阐发了理气合一说。他说：“大而六合，小如一尘，气无不贯，而理无不寓。”（《读书录》卷一）又说：“徧满天下，皆气之充塞，而理寓其中。”（同上）此是说，宇宙中，无无理之气，亦无无气之理。他举例说：“即树根观之，须思未有根之先，而冲漠无朕之中而树根之理已具。逮夫气机一动，资死资生，而理亦随之，树之根，由是生焉。”（同上）他认为作为宇宙根本的理即太极，同样居于阴阳二气之中。他说：“阴阳中有理，理不外乎阴阳。精粗本末无二致，观太极图可见矣。”（《读书续录》卷四）“精粗本末无二致”，引自朱熹的《太极图解说》。“无二致”，指理气不能分离。即其所说：“太极即在阴阳之中，阴阳不在太极之外，理气浑然而无间。若截理气为二，则非矣。”（同上，卷一）就周敦颐的太极图说：“太极图上画大圈子，即阴阳中小圈子。在阴阳中，见其不离；在上见其不离；其实一而已矣。非小圈外，别有一圈为太极也。”（《读书录》卷一）认为图中最上一圈作为太极之理即阴阳相抱图中的小白圈，表示理气不相分离。薛氏认为，此种不相离或合一的关系，如同道器关系一样，不容分割。其论道器关系说：

大而天地万物，小如一发一尘，凡可见者皆形而下之器；其不可见者，皆形而上之道。然器即囿乎道之中，道不离乎器之外。故曰道亦器也，器亦道也。（同上）

后一句，引程颢语，以此说明道不在形器之外。薛氏认为，理气关系亦是形上和形下的关系，所谓“气有形，理无迹”（同上，卷三），所以二者亦不能分割。此即他所说：“理气无缝隙，故曰器亦道，道亦器也。”（同上，卷六）他还认为，因为理气乃合一关系，故从周敦颐，到张载、二程和朱熹，其讲理时，并不离开气；讲气时，也不离理。如张载以鬼神为二气之良能，薛瑄解释说：“鬼神是二气实然之理。鬼神合理气为一而言。”（《读书续录》卷二）又说：“但易兼理气而言，张子以气言，然器亦道也，道亦器也，是则言虽殊，而其致则一也。”（《读书录》卷七）此是以理气合一理解张载的气论哲学。这样，薛氏便将周、张、程、朱的理气说皆纳入理气合一的体系。此是其本体论以出发点。

薛氏从理气合一说出发，进而辩论了理气先后问题。他坚持理气无先后说。他说：“理气间不容发，如何分孰为先，孰为后？”（同上，卷四）又说：“理气本不可分先后。但语其微显，则若理在气先。其实有则俱有，不可以先后论也。”（同上，卷二）。此是说，理气只有显微之分，无先后之别。其所谓不可分先后，是就时间过程说的，即“有则俱有”。他论证说：“理气一时俱有，不可分先后。若无气，理定无止泊处。”（《读书续录》）是说，如果理为先，气在后，理便无有着落处成为悬空之物。又说：“理气不可分先后，只如太极图可见。”（《读书录》卷四）他解释说：“此图中小圈，即无极而太极……方其动也，则太极附动而行；方其静也，则太极依静而立。阴阳相根，理气混合，元无间断先后。”（同上）其以无极而太极为理，即图中的小白圈，认为此小白圈始终同阴阳二气混合在一起，其动而生阳，静而生阴，皆附在阴阳二气上，无先后之别。他还解释说：“理只在气中，决不可分先后。如太极动而生阳，

动前便是静，静便是气。岂可说理先而气后也？”（同上）是说，动前之静仍是气。按此观点“太极动而生阳”，不是说，太极之理在先，其动方生出阳气来，而是说，理有动静，故气有动静，气是永恒的。据此，他驳斥理生气说：

今天地之始即前天地之终。其终也，虽天地混合为一，而气则未尝有息。……若以太极在气先，则是气有断绝，而太极别为一悬空之物，而能生夫气矣。是岂动静无端，阴阳无始之谓乎！以是知前天地之终，今天地之始，气虽有动静之殊，实未尝有一息之断绝，而太极乃所以主宰流行乎其中也。（同上，卷二）

天地终始说，本于邵雍和朱熹，薛氏以阴阳无始说作了论证。认为在宇宙长河中，今日之天地和以前的天地，其间没有真空的地带。某一世界的毁灭，只意味着气处于静极的状态，但就在此静极的状态中，阳动之端既已萌生，此即“太极动而生阳”，由是又形成另一个世界。而太极之理，即在阴静中，又在阳动中，始终不离乎气之动静。在两个世界交替的过程中，气无一息之断绝，太极作为气的主宰，即存于气之流行中。所以太极之理不在气先，以理在气先，等于说气有断灭，有背于“动静无端，阴阳无始”说。薛氏此论，断言太极之理在时间上不能先于阴阳二气而存在，太极决非“一悬空之物”，从而驳斥了理生气说。他又阐述说：

或言未有天地之先，毕竟先有此理，有此理便有此气。窃谓理气不可分先后。盖未有天地之先，天地之形虽未成，而所以为天地之气，则浑浑乎未尝间断止息，而理涵乎气之中也。……分天与地而理无不在，一动一静而理无不存，从至化生万物，万物生生而变化无究。理气二者，盖无须臾之相离也，又安可分孰先孰后哉！孔子曰易有太极，其此之谓与！（同上）

“或言”一段，引朱熹语，见《语类》卷一。薛氏认为，此段语录，应从理气不可分先后的角度理解。所谓“有此理便有此气”，是说，天地未成形前，天地之气并未间断，而太极之理即在此气之中。不仅如此，天地万物形成后，万物生化无穷尽，其理气亦不相离，即是说，不存在先后问题，此即《系辞》说的“易有太极”。此处说的“易”，薛氏理解为阴阳二气的变易，认为阴阳二气在变化的过程中，无时不有太极之理，此即“易有太极”。可以看出，其理气无先后说的主要论点是反对理在气先说和理生气说。此种观点，也表现在其人性论中。他说：

大哉易也，性命之原乎！易即阴阳动静也，性命即阴阳中太极之理也。阴阳动静，而太极虽不杂乎阴阳，亦不离乎阴阳，故曰大哉易也，其性命之源乎！（《读书续录》卷三）

是说，太极之理作为性命之所以然，即存在人所禀有的气质之性中。天命之性和气质之性，一而二，二而一，不可分离。由此得出结论说：“人之性与气，有则一时俱有，非有先后也。”（《读书录》卷二）

薛氏关于理气先后问题的辩论，来源于朱熹。朱熹一方面认为理气在时间上无先后；一方面又认为理气在逻辑上应分先后。朱熹的学生往往将朱熹的逻辑在先说，理解为时间在先说。如蔡渊论理气关系说：

主太极而言，则太极在阴阳之先；主阴阳而言，则太极在阴阳之内。盖自阴阳未生之时而言，则所谓太极者，其理已具。自阴阳既生之时而言，则所谓太极者即

在乎阴阳之中也。谓阴阳之上别有太极，常为阴阳之主者，固为蹈于列子不生不化之谬。而独执夫太极则在阴阳之中之说者，则又失其根柢枢纽之所为，而大本有所不识，其害有不可胜言者。（蔡清《周易蒙引·系辞上》引）

列子说，见《列子·天瑞》：“生物者不生，化物者不化。”“根柢枢纽”，本于朱熹《太极图说解》：“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。”蔡渊此说，以太极为理，但认为阴阳未生之时，此理亦存在；阴阳既生之后，此理又在阴阳之中。他承认阴阳二气有开端，气未生之时，其理已存在，显然是宣扬时间上理在气先说，并将此说视为“大本”。而薛瑄则阐发了朱熹的理气在时间上无先后的观点，扬弃了朱熹的逻辑在先说。他只承认理气有精粗本末之分，不赞成以先后说解释理微气显这一命题。就这一点说，其理气观可以说是对于朱熹说的一种修正，从而打击了蔡渊一派的理本论。薛氏此说，也是对吴澄的理气观的引伸，对明代理学派和气学派哲学的发展都起了一定的影响。

但在理气问题上，薛氏并没有扬弃程朱派的理为气本说。他说：“理气虽不可分先后，然气之所以如此者，则理之所为也。”（同上，卷四）因此，他又辩论了理气本末问题。认为就本末关系说，理不随气的变化而变化，理是亘古不变的。他说：“理为主，气为客，客有往来，皆主之所为，则主则不与俱往。”（同上，卷五）他论证说：

理如光，气如飞鸟。理乘气机而动，如日光载鸟背而飞。鸟飞而日光虽不离其背，实未尝与之俱往而有间断之处，亦犹气动而理虽未尝与之暂离，实未尝与之俱尽而有灭息之时。气有聚散，理无聚散，于此可见。（同上）

此是说，理作为气运动的常则，不因气的变化而变化，如同日光和飞鸟一样，飞鸟怎样飞翔，其背上的日光却不消失。此即“气有聚散，理无聚散。”他又说：

理如月，气如水，或一海水，或一江水，或一溪水，或一沼水……水尽时，各水之月光，虽不可见，而月之本体常存，初不与水俱尽也。以是观之，则气有聚散，而理无聚散也，又可见矣。（同上，卷四）

此是引月印万川说，论证水有穷尽，而月体长存，所以气有聚散而理无聚散。此处说的气，指个体事物所禀受的气，如海水或溪水等。此种气同个体事物一样，有穷尽之时，但其理，却是永存的。如其所说：“理如日月之光，小大之物，各得其光之一分。物在则光在物，物尽则光在光。”（同上，卷四）是说，个体事物有生灭，其理则无生灭。薛氏此论，不是说，阴阳二气有生灭，而是说个体事物及其所禀受的气有穷尽和毁灭，所以用“气有聚散而理无聚散”这一命题来表述。此命题的含义是，气有聚散变化，而理则无变易。因为，理乃气运动变化之所以然，气无论如何变易，其所以然是不变的，如同四时之气有寒暑之易，而寒暑之理是不变的。可以看出，薛氏虽然否定了理先气后说，但仍坚持程朱的理无变易说。这表明其哲学体系仍属于理本论。就其所举的例子看，将理比作日光或月光，仍视理为一物，即视理一实体，所以理不因气的变易而变易。据此，其所宣扬的理气合一说，并没有摆脱朱熹的“二物混论”说的影响，如其所说的“气有形，理无迹。气载理，理乘气，二者浑浑乎，无毫发之间也”（同上，卷三）。这同其有理则有象的易学命题是分不开的。薛氏的理无变易说，后来遭到了气学派的哲学家的尖锐批评。唯物主义者罗钦顺就是在批评薛氏的理气观基础上将理气合一说引向了唯物主义。

### （三）万物各具一太极

薛氏论太极，亦取朱熹义。一是以其为卦爻画的根源，一是以其为天地万物的本原。并以太极为理。就易学说，其论太极和卦爻象的关系说：“太极自能生两仪四象八卦，加倍生生而不容已，所谓生生之谓易也。”（《读书续录》卷一）此是以邵雍的加一倍法，解释太极之理同卦爻象的关系。但他则取朱熹义，认为所谓“生”，乃散开或展开之意，并非母生子的关系。他说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，谓之生则齐生，就非有片时之间断也。”（同上，卷二）“齐生”，指逻辑地展开，无时间的先后过程。因为从太极到六十四卦乃太极之理自身展开的逻辑过程。所以每一卦每一爻皆备太极之理。他说：“六十四卦三百八十四爻，皆阴阳之变，所谓易也。而一卦一爻之理即太极也。”（同上）又说：“由八卦到六十四卦，三百八十四爻，每卦每爻无非奇偶阴阳，卦卦有太极，爻爻有太极。气之所在，理随在焉，夫岂有亏欠间隔哉！”（同上）此是说，每一卦，每一爻皆备阴阳奇偶之理，所以说，卦卦爻爻各具一太极。此是以太极为阴阳之理统一体。但乾坤两卦，或为纯阳，或为纯阴，乾坤两卦之爻象，如何具有太极之理？薛氏解释说：“阴阳无顿绝之理，至阴之中阳已生，纯坤初爻有阳是也。至阳之中阴已生，纯乾初爻有阴也。”（同上，卷四）此是以周敦颐的互为其根说，解释乾坤两卦之爻象亦各具一太极。薛氏此说，是对朱熹太极说的阐发。

据此，薛氏论述了太极作为哲学范畴，其同天地万物的关系。就哲学说，他认为太极乃万理之总称。他说：“太极者，万理之总名。”（《读书录》卷四）又说：“太极中阴阳五行男女万物之理，无所不有，所谓冲漠无朕之中，万象森然已具也。”（同上，卷二）后两句，引程颐语。其所说的万物之理，实际上是指阴阳五行之理，因为天地万物皆出于阴阳五行之理，故皆具有阴阳五行之理，如其所说“天地间无别事，只一理，阴阳五行化生万物而已”（《读书续录》卷四）。所谓“一理”，即阴阳五行之理的整体。此种太极观同其易学中的太极观也是一致的。据此，他论太极同天地万物的关系说：

太极即理也。合天地万物之理言之，万物统体一太极也。就天地万物之理言之，一物各具一太极也。统体者所以涵夫各具者，似合矣，而未尝不分也。各具者所以分夫统体者，似分矣，而未尝不合也。（《读书录》卷二）

此亦发挥朱熹义。“统体”即整体。天地万物皆为太极之理的显现，此即“万物统体一太极”；天地万物又各有一太极，此即“一物各具一太极”。他解释说：“即天地万物观之，浑然一理，远迹大小之间，万物统体一太极也。即天地万物分而言之，天有太极，地有太极，万物各有一太极，一物各具一太极也。”（《读书续录》卷一）他进而解释说，太极包涵天地万物，如同大海之水包涵水中百物，此即“万物统体一太极”，海水中之百物又各得海水之一，此即“万物各具一太极”（同上）。此是说，天地万物皆禀有阴阳五行之理，此即“统体一太极”；天地万物各有自己的阴阳五行之理，此即“各具一太极”。他认为，“惟其万物统体一太极，故万物各具一太极”（同上）。按此说法，作为统体的太极同万物各自禀有的太极，乃整体和部分的的关系，有整体的太极，方有个体的太极。这是因为个体之太极乃整体太极自身的展开。此种展开，同样不是时间的过程，即先合而后分，分后又归于合，而是合中有分，分中有合，此即上文所说“似合矣，而未尝不分也”，“似分矣，而未尝不合也”。按此说法，太极作为世界的本原，不是创造万理，而是自身涵有万理，其展开则为天地万物之理。他认为此即程颐说

的“冲漠无朕，万象森然已具”。他解释天地万物的形成说：

无极而太极。太极动而生阳，静而生阴，以至阳变阴合而生水火木金土，真精妙合，气化生男女，形化生万物。窃意其初，理为之主，而一齐造化生就。（《读书续录》卷二）

是说，太极之理展开为天地万物之理，从而形成个体事物，要通过气化的过程，即由阴阳二气分为五行之气，由是成为万物和人类，而太极之理即存于其中，并为气化之主。此种生化过程，同样不是时间的先后过程，而是“一齐造化成就”。显然，此是据朱熹的本体论，解释周敦颐《太极图说》中的义理。此种解释，同其易学中的“易有太极”说也是一致的。他认为此种生化关系乃源流关系，他说：“太极图，如水一源，流而为千古万派，却都只是源中水也。”（《读书录》卷八）此种关系，也是体用关系，他说：“万物并育，道并行，大德敦化，太极之体也。不害不悖，小德川流”，太极之用也。”（《读书续录》卷一）“大德敦化”，指水一源；“小德川流”，即千支万派。前者为体，后者为用”。用乃体的显现或展开，而体又存于用中。就太极之体的展开说，此即“统体一太极”；就体在用中说，此即“万物各具一太极”。可以看出，薛氏的太极观具有鲜明的本体论的意义。在他看来，太极作为世界的本体，同世界的关系，亦非母生子的关系，而是体用关系。即是说天地万物乃太极之理的显现，本体和万象不存在时间先后的顺序。此是对朱熹本体论的发挥。

既然“万物各具一太极”，又如何解释天地万物之间的差别？薛氏又以理一分殊说作了回答。其论理一分殊说：“理犹一大城子，无不包罗其中。千门万户，大衢小巷，即所谓分殊也。理一所以统夫分殊，分殊所以分夫理一，其实一而已矣。”（《读书录》卷一）此是以整体和部分的关系解释理一分殊。又说：“理一乃所包乎分殊，分殊即所以行乎理一。分殊固在乎理一之中，而理一又岂离分殊之外哉！”（《读书录》卷一）是说，理一和分殊，又相互涵蕴，理一不在分殊之外。就易学说，薛氏认为，太极和卦爻象，即理一分殊的关系。他说：

一分而为二，一即在二中，而一之本体未尝分也。二分而为四，一即在四之中，而二之一则未尝少也。四得为八，一即在八中，而四之一又未尝减也。……盖一生二，二生四，四生八，八生十六，十六生三十二，三十二生六十四，而一随生随在者，分之殊也。六十四根于三十二，三十二根于十六，十六根于八，八根于四，四根于二，二根于一者，理之一也。理之一各贯于分殊之中，分之殊毕统于理一之内。（同上，卷四）

这是以理一分殊解释邵雍的加一倍法。理一，指太极；分殊，指从两仪到六十四卦。他认为，从一分为二，到三十二分为六十四卦，理一始终都在分殊中，如“一在二中”，“一在八中”。理一作为太极之体，不因分殊而减少，所谓“随生随在”，此即“分之殊”。倒过来说，从六十四卦到三十二，再到太极，又都统归于太极之内，此即“理之一”。他接着说：

分之殊，若分矣，而理之一则浑然无所不包，实未尝不合也。理之一若合矣，而分之殊则粲然各有条理，未尝不分也。分而合，合而分，斯所谓一以贯之者欤！（同上）

是说，太极作为理一，其展开为卦爻象，则为分殊，但此分殊，并非分割理一，理一仍包容一切分殊，此即“未尝不合也”。卦爻象作为分殊，又都根源于理一，但此理一，并非抹煞分



殊，分殊仍各有其条理，此即“未尝不分也”。意思是说，从理一到分殊，从分殊上溯到理一，不是一分一合即分开和合并，而是合中有分，分中有合，此即“分而合，合而分”，“一以贯之”。也就是说，理一与分殊，太极和卦爻象有合有分，不是时间先后的关系，而是同一性和差异性的关系。差别中存在着同一，此即“未尝不合也”；同一中存在着差别，此即“未尝不分也”。此种理一分殊说，是将六十四卦看为一个整体，太极作为理一，分别显现于两仪，四象和八卦之中，所以八卦和六十四卦存在同一性，此即理一“无所不包”，卦爻象虽然皆是太极一理的表现，但卦爻象又存在差别，此即分殊“各有条理”。按此观点，虽然卦爻象各具一太极，并不妨碍卦爻象又各有自己的特点。

依据这种理一分殊说，薛氏进而论述了太极作世界的本体同个体事物的关系。他说：“万物统体一太极者，道之体也；万物各具一太极者，道之用也，一本之所以万殊也。”（《读书续录》卷九）此是以太极作为理一，为体；天地万物作为分殊为用。体用不可分为二，太极和天地万物，亦不可分为二。他论证说：

统天地万物言之，一理也。天地万物各有一理，分殊也。就天言之，天一理也，而天之风云雷雨之属，各有一理，其分殊也。就地言之，地一理也，而地之山川草木之类各有一理，其分殊也。就人一家言之，一理，而人之父子夫妇长幼之类，各有一理，分殊也。……就一草一木言之，一理也，而枝干花叶之不同，分殊也。理一行乎分殊之中，分殊不在理一之外，一本万殊，万殊一本也。（《读书录》卷十）

此是说，从天地到一草一木，皆体现理一分殊的关系。太体为理一，天地万物之理为分殊；天之理为理一，风云雷雨之理为分殊；家之理为理一，父子夫妇长幼之理为分殊；草木之理为理一，花叶之理为分殊。按此说法，从自然界到人类社会其理一分殊，存在着许多层次。最高的层次为太极和天地万物的关系，最低的层次可以归之为为一草一木同其枝叶的关系。从太极到枝叶，其理一和分殊又相互涵蕴。上一层次中的分殊，又是下一层次中的理一，此即“一本万殊，万殊一本”。而且任何层次中的理一皆在分殊中，分殊又不在理一之外。此种理一分殊说，就其理论思维说，是按类属关系观察和解释世界的结构。其所谓理一，指一类事物的共同本性，分殊指其中某种事物的特性。天地万物作为最大的类，其共同的本质即是太极，此为“统体之太极”；天地万物都禀有此类的属性，此即“万物各具一太极”。但天地万物作为分殊，又分属于各自的类别，各有其条理，千差万别，作为统体之太极即存于千差万别的特性或个性之中。总之，其以逻辑中类属关系说明整个世界，如同六十四卦一样，即有同一性，又有差异性。薛氏此说同朱熹说相比，强调理一为事物的共性，但认为共性，不仅包括理，而且包括气，又从理气合一的角度解释了理一分殊的命题。他说：“万物惟其同一气，故皆同一理。”（《读书续录》卷一）又说：“一气一理，浑然无间，万物各得一气一理，分之则殊，合之则一。”（同上）还说：“理气在天地为公共之物，丽于形则万殊矣。”“一气流布，一本也。著物则各形各色而分殊矣。”（《读书录》卷三）这些观点，都意味着不脱离气讲理一分殊，认为个体事物的差别，不仅基于禀气之不同，也基于所禀受的理不尽同。此又是对朱熹说的发展。薛氏虽然以理气合一的观点看待理一分殊，但关于太极这一范畴的解释，他却坚持理为太极说，不赞成气为太极说。他说：“以气中有太极则可，以气即太极则不可。”（《读书续录》卷十一）认为气为太极说，乃汉代象数之学和道家的观点，非周敦颐太极说的本义。这又是发挥朱熹说。因此，就理事关系说，他认为太极作为宇宙最高的原理，是不依

赖于个体事物的。他说：“万物尽，天地老，超然独存，再造天地万物者，其太极乎！”（《读书录》卷四）此种太极，已不再是世界的共性，而成了居于世界之上的本体，一种绝对的观念。此种太极观又是对程朱派理本论的阐发。此种太极观，就其易学思想说，来于其画前有易说；就其哲学思想说，始终以理为一物，即视事物之所以然为实体，以气和个体事物有变易而理则无变易。从而其本体论终究未能从客观唯心主义体系中摆脱出来。

#### （四）论体用一原

薛氏的易学哲学着重讨论了程颐提出的“体用一原，显微无间”这一命题。前面讲的理象关系，理气关系，太极和理一分殊问题，薛氏皆依“体用一原，显微无间”的原则作了深入的解释。其本体论哲学体系的核心，可以归之为体用一原说。他解释此命题说：“体即微，显即用。体用一原，先言体而用在其中。显微无间，先言用而体不能外。”（《读书续录》卷二）又说：“体用一源者即源而流在其中。显微无间者，即流而源不外是。”（同上）此是按朱熹说，解释此命题。认为体用关系即显微关系，即源流关系；从体方面说，称为“一原”；从用方面说，称为“无间”。“一原”，是说，体包涵用，源包涵流；“无间”，是说，体又在用中，源又在流中。他本程朱义，认为体和微，指无形之理或形而上的道；用和显，指气象或形而下之器。他说：“盖体与微皆以理言，用与显皆以象言，理中有象，象中有理，初无毫发之间也。”（《读书续录》卷三）又说：“显者器也，微者道也。器不离道，道不离器，故曰无间。”（同上，卷三）总之，按薛氏的解释，体用或显微关系，乃无形和有形，抽象和具体，普通和特殊的关系，二者不即不离，特别是不容分离，此即“体用一原，显微无间”。

据此，他解释了卦爻之理同卦爻象的关系。他说：“太极两仪四象以至六十四卦，体用一源也。自六十四卦以至两仪太极，显微无间也。”（《读书录》卷八）是说，从太极到卦爻象，是从体这一方面讲的，故为一原；从卦爻象到太极，是从用这一方面讲的，故为无间。他解释说：

即太极而言，已具两仪四象八卦以至六十四卦三百八十四爻之象，故曰体用一源也。即两仪四象八卦六十四卦三百八十四爻而言，太极之理，无往不在，故曰显微无间。（《读书录》卷二）

是说，太极之理含有六十四卦爻象，此即“言体而用在其中”，故为“体用一源”。另一方面此太极之理即在六十四卦爻象之中，即卦卦爻爻各具一太极，此即“言用而体不能外”，故为“显微无间”。此是说，阴阳之理和卦爻象乃不即不离的关系。阴阳之理含有卦爻象，或者说，卦爻象基于阴阳之理，而阴阳之理又存于卦爻象之中。他认为邵雍的先天图和周敦颐的太极图讲的太极和卦象的关系，都体现这一原则。

在易学家看来，六十四卦乃宇宙的缩影。易学中的法则即宇宙的法则。因而薛氏又以“体用一源，显微无间”的原则，解释了世界和人类社会。其论事物之理和物象的关系说：“自天地万物有形之象观之，而无声臭之理皆寓其中，故曰显微无间也。自无声无臭之理观之，天地万物之象，悉具于中，故曰体用一原也。”（《读书续录》卷三）“无声无臭之理”，指太极。又说：“即太极无声无臭而阴阳五行男女万物之象已具于其中，所谓体用一源也。即阴阳五行男女万物之象，而太极之理无所不在，所谓显微无间也。”（《读书续录》卷二）此是说，物理和物象不容分割，如其所说：“冲漠无朕，而万象昭然已具。盖才有理即有象，初非悬空

之理与象分而为二也。”(同上)又如其所说:“理不离象,故曰一源。象不外理,故曰无间。”“体用一源,理包乎象。显微无间,象不外乎理。”(同上)总之,理显为象,理又在象中。因为二者的关系为体用一原,所以时间上无先后之分,如其所说:“冲漠无朕之理,与昭然之万象,一时俱有,非先有理而后有象也。”(同上)又其论理气关系说:“费是隐之流行处,隐是费之存主处。体用一源,显微无间。如阴阳五行流行,发生万物,费也。而其所以化生之机,不可见者,隐也。”(《读书录》卷一)费隐范畴,本于《中庸》。费即显,隐即微。此是以阴阳五行之气为费为显,以气化万物之理为隐为微,二者亦体用关系,不容分割。又其以体用一原说解释其理气合一说:

大德敦化如泉源,小德川流如泉源散而为千支万派,其实皆理气之一源,达而为理气之万殊。分而言之,各有体用之别。合而言之,则体用一源也。(《读书录》卷二)

此又以理气合一为体,万象万事为用。认为前者为大德敦化,后者为小德川流,体用各有区别,但大德敦化之理气即存于小德川流之用中。此是说,理气同万象亦不能分割。在薛氏看来,理事关系,亦是体用一原。他说:

必明理而求诸事,求诸事而明其理。俾理在于事,皆有的实;事合乎理,而不违戾。斯理明事当,而知行两得矣。(同上)

此从认识论的角度讲理事合一。认为做事不能离开理,明理也不能离开事。因为理包涵事,理又存于事中。理明事当,知行方不犯错误。关于道德修养问题,他说:

体用一源,以至微之理言之,如人心未发之时,虽冲漠无朕,而万事万物之用已具,故曰体用一源。显微无间,以至著之象言之,如人之一身以至君臣父子万物万事而至理无不在,故曰显微无间。(同上,卷三)

是说,心中具有的,君臣父子之理,虽未同外界接触,成为行为,但君臣父子之事已具于其中,此即体用一原。履行君臣父子之事,而君臣父子之理又在其中,此即显微无间。他还说:

未发之中,大德之敦化;已发之和,小德之川流。中者大本也,和者达道也。大本为体,大道为用。体用一源,显微无间,于此可见。(同上,卷二)

此又是以体用一原,解释《中庸》中已发和未发文句。是说,喜怒哀乐未发时,君臣父子之理具于心中,此为大德敦化,为“中”,为大本,为体;及其已发,和而中节,符合君臣父子之理,此为小德川流,为达道,为用。未发之中已涵有发而中节之事,此即“体用一原”;已发之和又具有未发之中即君臣父子之理,此即“显微无间”。这又是以体用一原为道德修养的最高境界。

可以看出,其体用一原作为本体论的原则,贯穿于其易学和哲学诸问题之中。由此,他得出结论说:“体用一原,显微无间;动静无端,阴阳无始;其大无外,其小无内;非知道者,孰能知之?”(《读书录》卷九)“其大无外,其小无内”,指理说的。此段话,可以说是薛氏对其本体论观点的概括,也是对程朱理学的阐发。其论体用一原,在于阐明其理象合一,理气合一观点,认为理象和理气不应分先后。但由于他坚持理为主,终于承认体可以脱离用,微可以脱离显,又导出理在事上说。如其所说:

如未有此宫室，已有此宫室之理；及有此宫室而理在宫室之中。如未有天地万物，已有天地万物之理；及有天地万物而理在天地万物之中。所谓体用一源，显微无间也。（《读书录》卷十）

可以看出，其所谓体用一原，其着眼点在体上，即朱熹所说的“必体立而后用有以行”（《太极图说解》），认为有体方有用，此乃体用不离的前提。因此，其论理事合一，是以理为本，不是以事为本；论理象合一，同样以理为本，不是以象为本；论理气关系也是如此。这同理学派的“假象以显义”的易学原则是分不开的。所以其体用一原说，同程朱一样，最终又将体用割裂，导出未有宫室，先有宫室之理的结论，陷入客观唯心主义或观念论。

总之，薛瑄的易学哲学，特别是其本体论，虽然没有摆脱程朱理学的影响，但并未停留在程朱的水平上，而是有所前进，对明代的义理学派和象数学派的观点都起了一定的影响。

## 二、潜玩精思的罗钦顺易学

罗钦顺是明代中期从程朱学派分化出来的哲学家。他处于明代心学兴起的时期。当时心学的倡导者湛若水和王守仁，继宋代陆象山之后，各自建立起心学的体系，影响很大。罗氏可以说是心学的反对派，同湛若水和王守仁直接展开了论争。他同湛、王等人的辩论，可以说是朱陆之争的继续。王守仁编有《朱子晚年定论》。认为朱熹晚年的哲学亦归于心学。罗氏通过文献的考证，力辨王说之非。其学虽来源于程朱，但又不同程朱理学。他说：“愚尝遍取程朱之书，潜玩精思，反覆不置。惟于伯子说，子无所疑。叔子与朱子论著答问，不为不多，往往穷深极微，两端皆竭。所可疑者，独未见其定于一尔。岂其所谓犹隔一膜者乎！末因其言而求其所末一，非笃于尊信者不能。此愚所以尽心焉而不敢忽也。”（《困知记》卷上）“犹隔一膜”，引朱熹语。他对大程学说，无所疑，但对程颐和朱熹说，不能无疑。因为程朱论学，有自相矛盾之处，所谓“未见其定于一”。他认为，研究程朱之学，应纠正其学说中不一致之处，正是尊信程朱之学。罗氏此言，表明他企图修正程朱学说。从理学史看，其所修正的正是理本论的要害问题，即以理气为二物的论点。因此，还不能将罗氏哲学归结为程朱之学。哲学史家黄宗羲说：“整庵之论理气，专攻朱子理气，乃学之主脑，则非其派下明矣。”（《南雷文定前集·移史馆论不宜立理学传书》）黄氏所论，颇有见地。因而他在《明儒学案》中，将罗氏哲学列于《诸儒学案》，不以其为理学家。罗氏敢于怀疑官方表彰的朱熹理学，此种学风，当是受了蔡清的影响。他推崇蔡氏乃“儒林中之杰出者”（《困知记》卷下）。就明代的哲学史说，罗氏哲学同薛瑄学说也存在着批判地继承关系。他论薛氏说：“其言虽间有可疑，察其所至，少见有能及之者，可谓君子儒矣。”（同上）又就：“薛文清读书录，甚有体认工夫，见得到处尽到。区区所见，盖有不期而合者矣。然亦有未能尽合处，信乎归一之难也。”（同上），他所肯定的是薛瑄的“理气不可分先后”说，但不赞成其“二物混沦”说。就此而言，其理气观又是对薛氏说的进一步发展。此种发展，标志着程朱派的理本论，通过罗氏的批评，转化为气本论。罗氏哲学可以说是明代气本论的倡导者。他同心学派的辩论，也是从这一立场出发的，从而对宋明哲学史上本体论学说，作出了自己的贡献。

罗氏并未注疏《周易》经传，严格讲，他不是一位易学家。但对《周易》经传亦有研究。他所阐发的哲学问题，如理气关系，心性关系，格物穷理等，都是依据《周易》经传提供的思想资料及其易学观点而展开的。其所著《困知记》一书，其立论的根据，主要是《周易》经

传，特别是《系辞》。就此而言，罗氏也是一位易学哲学家。他在同心学派的辩论中，尖锐地批判了杨简的《已易》。其易学哲学也是明代反对心学派易学的代表。罗氏从批判道学中的心学，进而又批判了佛教禅宗的心学。他也是继张载之后，从理论上批判佛教哲学的代表人物。黄宗羲说：“先生于禅学尤极探讨，发其所以不同之故。自唐以来，排斥佛氏，未有若是之明且悉者。呜乎！先生之功伟矣。”（《明儒学案·罗钦顺学案》）罗氏批判禅宗心学的理论武器。同样基于《周易》经传。罗氏正是依其易学哲学同道学中的理学和心学以及禅宗心学开展了大辩论，从而发展了气学派的唯物主义学说，其对明清两代的唯物主义的发展起了深刻的影响。以下以其所著《困知记》为主，谈谈罗氏易学哲学的内容。

### （一）易为穷理尽性之书

罗氏的易学观点同样属于义理学派。其论《周易》说：“易之为书，有辞，有变，有象，有占。变与象皆出于自然，其理即所谓性命之理也。圣人系之辞也，特因而顺之而深致其意；于吉凶悔吝之占，凡以为立人道计尔。”（《困知记》卷下）是说，《周易》中爻变和卦象含有性命之理，卦爻辞是发扬其中的性命之理的，至于吉凶之占，也是为了确立人道。关于吉凶之占，他解释说：

占也者，圣人于其变动之初，逆推其理势，必至于此，故明以为教。欲人豫知所谨，以免手悔吝与凶。若待其象之既成，则无可免之理矣。使诚有得于观玩，固能适裁制之宜。其或于卜筮得之，亦可以不迷乎趋避之路，此人极之所以立也。是则君子之玩占，及其日用功夫，初无待于卜筮。（同上）

“观玩，”指《系辞》文“观其象而玩其辞”。罗氏认为此乃学易的基本功夫，即通过观象玩辞，推论理势之所必至，教人相应地采取适宜的措施，从而免于悔吝和凶险，树立做人的准则，即“人极之所以立也”。总之，《周易》所谓占，教人防患于未然，不是向神灵占问吉凶。因此，他不同意以《周易》为卜筮之书。他说：“谓易只为卜筮而作，鄙见终不能无疑。后儒之论恐难尽废也。”（《困知记·附录·答林正郎贞孚》）而以《周易》为明理之书。他说：

夫易之为书，所以教人穷理尽性以至于命也。苟能穷理尽性以至于命，则学易之能事毕矣，而又何学焉。性命之理，他经固无不具，然未有专言之，如易之明且尽者。易苟未明，他经虽有所得，其于尽性至命，窃恐未易言也。（《困知记续》卷上）

是说，《周易》专言穷理尽性以至于命，故居群经之首；易理不明，难以领会其它经书中的义理。关于《周易》中的义理，他说：“易逐卦逐爻各是一象，象各其一理。其为象也不一，而理亦然。然究而论之，象之不一，诚不一也。理之不一，盖无非而非一也。故曰同归而殊途，一致而百虑，非知道者，孰能知之？”（《困知记》卷下）是说，六十四卦的卦爻各有其象，象又各具一理，而各卦各爻之理，又统归于一理。罗氏认为，此根本的理，即阴阳变易之理。他说：

夫阴阳昼夜死生古今，易之体也。深微者，易之理也。神化者，易之用也。圣人全体皆易，故能范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。佛氏昧焉，一切冥行妄作，至于灭绝彝伦而不知悔。（《困知记续》卷上）

此是以阴阳变易及其规律为《周易》的基本原则，认为圣人掌握了此法则，则能范围天地之化而不过，而佛教昧于阴阳变易之理，故以世界为虚幻。此说本于程氏和张载。他论张载哲学说：“正蒙有云：阴阳之色，循环迭至，聚散相荡，升降相求……莫或使之，不曰性命之理，谓之何哉！此段议论是精。”（《困知记》卷上）其所谓易之理或性命之理，是就阴阳二气的变易说的。在罗氏看来，卦爻象及其变化，皆基于阴阳二气变易之理，所谓“穷理尽性以至于命”，即穷尽阴阳二气变易之理。据此，关于气象理三者的关系，他主张理乃气、象之理，存于气、象之中。罗氏还讨论了气象数三者的关系。他说：

夫有气斯有神，有象斯有数。变化纷纭，胡可胜纪？然太极之妙，无乎不在。其流为讖纬、术数之学者，良由昧于至理而溺于偏见耳。（《困知记续三》）

“神”，就易学说，指卦爻象变化的性能；就哲学说，指阴阳二气变化的作用。此论将气和象置于第一位，认为无气和象，便无“神”和数。离开气、象而讲数，必陷于易纬和术数之学。他说：“如洪范五行传之类，牵合附会，诚无足取。”（同上）关于数和理的关系，他说：“邵子因学数推见至理，其见处甚超，殆与二程无异。而二程不甚许之者，盖以其发本要归，不离于数而已。其作用既别，未免与理为二也。”（《困知记》卷下）罗氏推崇邵雍的先天图，认为超过周敦颐的太极图，但并不赞成邵氏的数学，因为其推数见理，终以理数为二，即离理言数。他同程氏一样，主张有理而后有数。总之，关于理气象数的关系，罗氏继承了象学的传统，将气和象看成是理和数的基础。正是在这种易学观的影响下，他对穷理尽性之学作出了新的阐发。

## （二）理气为一说

罗氏的易学哲学，其解释太极和两仪的关系时，突出地批评了程朱派的理气合一说。前节讲到，薛瑄主理气合一说，断言理气不可分先后，对罗氏颇有影响。罗氏在薛瑄说的基础上，进一步辩论了理气关系问题，提出理气为一说，批评了“二物混论”说，断言理在气中，但理并非实体。其释《系辞》“易有太极”文说：

易大传曰：易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。夫太极形而上者也，两仪四象八卦形而下者也。圣人只是一直说下来，更不分别。可见理气之不容分矣。……明道程先生只此是道一语，仆已尝表出。还有可为证者一条：形而上为道，形而下为器，须着如此说。器亦道，道亦器是也。合此数说观之，切恐理气终难作二物看。（《困知记·附录·与林次崖金宪》）

此是发挥大程的器亦道，道亦器说，解释太极和两仪以下的关系。认为太极作为无形之理同有形象的两仪、四象、八卦不能分割，即其所说“更不分别”，从而断定理气不容以二物看。此说的目的，在于表达太极之理，并非独立的实体。他进而解释程颢语说：

窃详其意，盖以上天之载，无声无臭，不说个形而上下，则此理无自而明，非溺于空虚，即胶于形器，故曰须着如此说。名虽有道器之别，然非实二物，故曰器亦道，道亦器也。至于原来只此是道一语，则理气浑然，更无罅缝，虽欲二之，自不容于二之。正欲学者，就形而下者之中，悟形而下者之妙；二之则不是也。（《同上·答林次崖金宪》）

他认为，程颢说的“截得上下最分明”语，并非将道器分裂为二，而是指形上和形下有其区别，“截”谓断定，非“分截”即分割之义（见《困知录》续四）。所以又说：“器亦道，道亦器也。”罗氏的理解，符合大程本义。因为道器不容分割，故太极之理同卦爻象不容分割，理气不容为二物。可以看出，罗氏的道器观，本于程颢说。但并非赞成大程哲学中的心学观点，而是吸取其合理的因素。并且认为形而上的道即存于形而下的器中，即其所谓“就形而下者之中，悟形而上者之妙。”这又是对程颢说的发展。据此，他赞扬邵雍的先天图说：

先天图最宜潜玩，性命之理，直是分明。分阴分阳，太极之体立；一阴一阳，太极之用行。若玩得熟时，使见得一本之散为万殊，万殊之原于一本，无非自然之妙，有人知手之舞之足之蹈之者矣。（《困知记续》卷上）

此是引用朱熹《太极图说解》语，赞扬伏羲八卦次序横图，认为其讲的画卦的程序，含蕴性命之理，从太极到八卦为“一本散为万殊”，从八卦到太极为“万殊原本一本。”阴阳即奇偶卦画，列于太极之两边，此为“太极之体立”；其上各加一阴一阳，此为“太极之用行。”总之，此横图体现了阴阳对立和流行的法则。他进而解释此图式说：

先天横图，最宜潜玩，奇偶二画之中，当一线空白处，着太极两字，其旨深矣。阳奇而阴偶，二气流行，不容有纤毫间断。但画而为图，若非留一线空白，则奇偶无自而分，此即邵康节所谓一动一静之间，天地人之至妙至妙者也。偶画亦有空者。盖气之分，实一气之运，直行去为阳，转过来便是阴，须空一线，方见其转折处。阴之本体，只是后半截耳。只此一奇一偶，每加一倍，其数至不可胜穷。然倍至六画，则三才之道包括已尽。图虽无文，而其理甚显，要在默而识之。（《困知记》四续）

罗氏此处以“二气流行”解释阴阳奇偶卦画变化的过程。认为太极列于图中空白处，表示阴阳二气由此分出，此即邵氏说的“一动一静之间。”但阴阳二气之流行，实为一气之运行，其直行则为阳气，转过来便为阴气。此本于蔡清的阳全阴半说。所以奇画为一，表示直行；偶画为一，表示转折，其中空白线，即转折处。罗氏此说，不以太极为心，也不以太极为阴阳二气之所以然，而以太极为气运动变化的分水岭和转折点。认为气的分化和转折，有其必然的规律，此即“图虽无文，而其理甚显。”按此说法，太极作为形而上的道，不是以某种实体居于气的运动变化中，而是气自身运动变化的规律性。在罗氏看来，规律性是没有形迹的，故图中以空白处表示之。其对先天横图的解释，可以说是发前人之所未发。正是依据这种易学观点，他继薛瑄之后，进一步辩论了理气关系问题。

其论理气关系说：

自夫子赞易，始以穷理为言。理果何物也哉？盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一住一来，一阖一闢，一升一降，循环无已。积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶轕而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物，依于气而立，附于气以行也。或者因易有太极一言，乃疑阴阳之变易，类有一物主宰乎其间者，是不然。夫易乃两仪四象八卦之总名，太极则众理之总名也。云易有太极，明万殊之原于一本也。因而推其生生之序，明一本之散为万殊也。斯固自然之机，不宰之宰，夫岂可以形迹求哉！（《困知记》卷上）

此是说，宇宙中充满了气，气无处不有，无时不有，在空间和时间上都是无限的。气的运动形式为动静、往来、阖辟、升降，循环不已；其变化过程，由微而显，或由显而微。四时的运行，植物生长收藏，人类的生活规范，人事的成败得失，都是气化的产物。但气化的过程是有规律的，所以万事万物的变化，虽然千条万绪，复杂多端，纠缠在一起，并不混乱，而是有其秩序和条理，此即是理。意思是，气化有其规律，万事万物的变化也有其规律，其规律便是理。理并非某种实体，附着在气上，随气而流行。太极乃众理之总称，易是卦爻象的总名。“易有太极”，是说卦爻象的变化皆有其理，此即“万殊之原于一本”；其变化过程，从太极到八卦又有其次序，此即“一本之散为万殊”。总之卦爻象和万事万物的变化，都遵循其规律，其规律皆出于自然，没有主宰者使其然。罗氏此论，是发挥张载义：“阴阳之气，则循环迭至……运行不息，莫或使之，不曰性命之理，谓之何哉！”（《正蒙·参两》）即以理为气运动变化的规律，从而批评了朱熹的“理宰气”和“理载于气”说。他以太极为众理之总名，又是本于朱熹说，但不以太极为阴阳之所以然，又是对朱说的扬弃。气的运行为什么具有规律性？他进一步解释说：

理只是气之理，当于气的转折处观之，往而来，来而往，便是转折处也。夫往而不能不来，来而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其间而使之然者，此理之所以名也。易有太极，此之谓也。若于转折处看得分明，自然头头皆合。程子尝言，天地间只有一个感应而已，更有甚事。……夫感应者，气也。如是而感则如是而应，有不容以毫发差者，理也。（《困知记续》卷上）

“理只是气之理”，是说，理依赖于气，因为理乃气流行的转折点。此转折处，即前面所说的“一气之运，直行去为阳，转过来便是阴”。罗氏认为，此种往来推移，有其必然性，即“往而不能不来，来而不能不往”。此种必然性，出于自然，即“莫知其所以然而然，”并非有主宰者使之然，此即气之理，也就是《系辞》说“易有太极”，即事物的变易皆有其理。下文则引程氏语，并以气之感应，即阴阳二气相互召感，有其必然性，解释理的涵义。关于这一点，他还解释说：“不有两则无一，然天地间无适而非感应，是故无适而非理。”（《困知记》卷上）此亦是以理为阴阳召感的必然，又是取张载义。罗氏此论，进一步说明，理非某种实体，主宰气的运动变化，而是阴阳变易自身所固有的规律性。按程朱言理，其义有二：一指事物之所以然，一指事物之当然或必然。罗氏释理，取后种涵义，扬弃前种涵义。因为前种涵义，容易导至离气言理，视理气为二物。据此，他评论程朱的理气观说：

斯义也，惟程伯子言之最精，叔子与朱子似乎小有未合。……所谓叔子小有未合者，刘元承记其语有云：所以阴阳者道，又云：所以阖辟者道。窃详所以二字，固指言形而上者，然未免微有二物这嫌。以伯子元来只此是道之语观之，自见浑然之妙，似不须更着所以字也。所谓朱子小有未合者，盖其言有云：理与气决是二物；又云：气强理弱；又云：若无此气，则此理如何顿放。似此类颇多。惟答柯国材一书有云：一阴一阳，往来不息，即是道之全体。此语最为直截，深有合于程伯子之言，然不多见，不知竟以何者为定论也。（《困知记》卷上）

罗氏此论表明，他赞成大程的“道亦器，器亦道”说，不赞成小程以道为阴阳之所以然说；赞成朱熹的以阴阳往来为道说，不赞成其理气决是二物说。他又批评朱熹说：



盖朱子尝有言曰：气之性，即太极全体堕在气质之中。又曰：理只是泊在气上。仆之所疑，莫甚于此。理果何形状而可以堕以泊言之乎？不离不杂，无非此意，但辞有精粗之不同耳。只缘平日将理气作二物看，所以不觉说出此等话来。（《困知记·附录·答林次崖第二书》）

此是依朱熹的人性论，评朱熹视理为实体，从而“将理气作二物看”。值得注意的是，罗氏指出，朱熹的“太极不离乎阴阳”，又“不杂于阴阳”说，也是主张理气为二物，不过其说法较为精致而已。此论可谓道出了朱熹理本论的要害。由此，他进而批评了周敦颐的《太极图说》。他说：

至于无极之真，二五之精，妙合而凝三语，愚则不能无疑。凡物必有两而后可以言合。太极与阴阳果二物乎？其为物也果二，方其未合之先，各安在耶？朱子终身认理气为二物，其源盖出于此。（《困知记》卷下）

其以无极为理无形迹，取朱熹义。但不同意“妙合而凝”说，因为太极和阴阳无先分后合的关系，理气本非二物。此条实际上批评的是朱熹的《太极图解说》。由此他进而批评了薛瑄的理气观。他说：

录中有云：理气无缝隙，故曰器亦道，道亦器，其言当矣。至于反复证明气有聚散，理无聚散之说，愚则不能无疑。夫一有一无，其为缝隙也，大矣，安得谓之器亦道，道亦器耶？盖文清之于理气，亦始终认为二物，故其言未免时有窒碍也。……尝窃以为气之聚，便是聚之理；气之散，便是散之理。惟其有聚有散，是乃所谓理也。推之造化之消长，事物之终始，莫不皆然。（《困知记》卷下）

他肯定了薛瑄的道器观及其理气不可分先后说，但不同意薛氏以理为日光，气为飞鸟的比喻。认为此种比喻，仍视理气为二物，所以导出气有聚散，理无聚散的结论。他指出，气之聚散，皆有其理，其一聚一散的规律性，即是理。万事万物的消长变化，也都有其规律性，即皆有其理。按程朱派的说法，聚散之理乃气聚散之所以然，一物之所以然是永恒不变的。罗氏指出，此说不懂得理乃事物变易的条理，仍以理气为二物，有背于其“理气无缝隙”说。在罗氏看来，薛瑄所以陷于这种错误，是由于不善于深入分析义理，如其所说：“夫理精深微妙，至为难言，苟毫发失真，虽欲免于窒碍而不可得。”（同上）这一批评，是十分中肯的，道破了薛瑄陷入理本论的思想根源。因此，他又批评了理气合一说。他说：“若夫理气合一之论，未审疑之者为谁，自仆观之，似犹多一合字。”（《困知记·附录·答湛甘泉大司马》）罗氏认为，理和气非合一关系，乃一事之两方面，故说“多一合字”。他表白自己的观点说：“仆虽不敏，然从事于程朱之学也，盖亦有年，反复参详，彼此交尽，其认理气为一物，盖有得乎明道先生之言，非臆决也。”（《困知记·附录·答林次崖金宪》）罗氏将其理气观归之为“理气为一”，这样，便从程朱理学中分化出来，由理本论转向了气本论。他走向气本论，就其理论思维说，集中到一点，就是以理为阴阳变易的规律性，不能其为实体，即不视理为一物，从而对宋明哲学的发展作出了贡献。如黄宗羲所说：“先生之论理气，最为精确。”（《明儒学案·罗钦顺学案》）

罗氏的理气为一说，并非不区别理和气。他说：“理须就气上认取，然认气为理便不是。此处间不容发，最为难言，要在人善观而默识之。”（《困知记》卷下）这同其道器观是一致

的。所谓“理须就气上认取”，意思是说，气为实体，理乃气运动的形式或规律，气乃理之本。因此，他认为《易传》讲的理，都是不脱离气而言。他说：“吾夫子赞易，千言万语，只是发明此理，始终未尝及气字，非遗之也。理即气之理也。”（《困知记·附录·答林正郎贞孚》）据此，罗氏虽以太极为理，取朱熹义，但其言太极，并不脱离气。他论张载的神化说：

神化者，天地之妙用也。天地间非阴阳不化，非太极不神。然遂以太极为神，以阴阳为化则不可。夫化乃阴阳之所为，而阴阳非化也。神乃太极之所为，而太极非神也。为之为言，所谓莫之为而为者也。张子云：一故神，两故化。盖化言其运行者也，神言其存主者也。……故言化则神在其中矣；言神则化在其中矣；言阴阳则太极在其中矣，言太极则阴阳在其中矣。一而二，二而一者也。（《困知记》卷上）

他以二气之运行为化，二气之合一为神，神指气运动的性能，神妙莫测，本于张载义。张载以“一物两体”解释太极，故罗氏又说“非太极不神”，“神乃太极之所为”。这里说的太极，实际上指阴阳二气统一体和气运动变化的规律。有此统一体及其运动的规律，方有运动变化的性能，此即“神乃太极之所为”。然不能以太极为神，如同不能以阴阳二气为化一样。太极和神，阴阳和化，虽有区别，但不可遗弃一方，言神即包涵化，言化即包涵神，言太极即包涵阴阳，言阴阳即包涵太极，所谓“一而二，二而一者也”。罗氏此说表明，其以太极为理，即含有气的内容，因为太极和阴阳并非二物，乃一物的两方面。此说，同薛瑄的太极说相类似，但薛氏以理气合一释太极，而罗氏则以“理气为一”释之。据此，罗氏又批评禅宗的诗说：“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。此诗乃高禅所作也。自吾儒观之，昭然太极之义，夫复何言？然彼初末尝知有阴阳，安真有所谓太极哉！此所以大乱真也。”（《困知录续》卷上）所引高禅之诗，据说，乃宋僧寿涯所作，周敦颐的太极说，曾受此诗的影响。罗氏认为，禅宗所谓的世界本原，类似儒家的太极范畴，但其所谓“无形本寂寥”者，既脱离阴阳之理，又脱离阴阳之气，乃虚无的实体，从而视万象为虚幻。他论儒家的学说说：“若吾儒所见，则凡赋形于两间者，同一阴阳之气以成形，同一阴阳之理以为性。有知无知，无非出于一本。”（同上）此是以理气统一体为世界的本原，驳斥了佛教哲学关于虚无主义的说教。总之，罗氏虽以太极为理，但他主理气为一说，并且断言“理只是气之理”，理依赖于气，其本体论可以归之为气本论。他不明言太极为气，那是由于没有摆脱朱熹说的影响。

罗氏的理气观虽属于气本论的系统，但对张载气论哲学亦有所评论。他不赞成其太虚说。他说：“由太虚有天之名数语，亦是将理气看作二物，其求之不为不深，但语涉牵合，殆非性命自然之理也。”（《困知记》卷下）认为其所说的太虚观念，无形无象，相当于无形之理，同阴阳气化对立起来，未免有分理气为二之病。他还批评《正蒙》中所说“聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣”说：

夫人物则有生有死，天地则万古如一，气聚而生形而为有，有此物即有此理。气散而死，终归于无。无此物即无此理，安得所谓死而不亡者耶？若夫天地之运，万古如一，又何死生存亡之有？譬之一树，人物乃其花叶，天地其根源也。花谢叶枯，则脱落而飘零矣。其根干之生意固自若也，而飘零者复何交涉，谓之不亡可乎？（同上）

按上下文意，所谓“天地”，包括天地之气即阴阳二气。认为人物之生，由于气之聚；人物之死，由于气之散。此是发挥张载说。但不同意以人物之性为死而不亡的观点。其理由是，人

物之性即人物之理，因个体之死亡而消灭。天地之气可以永存，但人物之理，如同花谢叶枯一样，不能永存。按张载说的“太虚”，指气言，罗氏理解为理，是一种误解。张氏说的死而不亡之性，是就太虚之气的本性说的，亦非指理而言。此条批评，实际所指的是程朱派的理不灭论。但张氏说的“太虚无形，气之本体”，却同阴阳二气有别，认为个体有消灭，其太虚本性，即清虚之气却不消灭，又回到宇宙中去。罗氏的批评，也适用于张载的气有两重性的理论。在罗氏看来，只有阴阳二气，在阴阳之上并无清虚之气作为二气的本原。就个体事物说，其形体因气之散而消失，其性也随之消灭。这又是对张载气论哲学的一种修正。这里提出“无此物即无此理”，在理事问题上，同样坚持离事无理说，反对了程朱派的理本论。

总之，罗氏的理气观，虽来于程朱和张载，但他并不因袭传统，而是有所前进，有所发展。就明代的易学哲学说，其“理气为一”说的提出，显然，是受了蔡清的影响。罗氏论蔡清学说：“蔡介夫中庸蒙引论鬼神数段极精。其一生做穷理工夫，且能力行所学，盖儒林中之杰出者”（《困知记》卷下）。他赞扬蔡清于《中庸蒙引》中对鬼神的解释。蔡氏释《中庸》“鬼神之为德也，其盛也乎”说：

盖实有是物，则实有是气，则实有是理。盈天地间，一气机之屈伸往来而不已焉，此即理之所在也。无物不有，无时不然，所谓一阴一阳之谓道是也，道容可离乎！（《中庸蒙引》）

此以阴阳二气的变易解释鬼神，本于张载义。认为阴阳二气有屈伸往来，其屈伸往来处，即理之所在，此即《系辞》说的“一阴一阳之谓道”。所以鬼神体物不遗，无所不在。就理气关系说，其置气于第一位，所谓“实有是物，则实有是气，则实有是理。”罗氏的易学哲学，以理为气屈伸往来的规律，故理依赖于气，其说当出于此。罗氏的理气观，对明代易学哲学中的本体论影响颇深。如明代学者黄佐，其论理气，即本于罗氏说。他说：“盖理即气也。一气浑沦，名为太极；二气分判，各为阴阳……所谓穷理也，非谓未有天地之先，毕竟是理，而理在气先；亦非气以成形，理亦赋焉，而理在气后。尝近取诸身，则耳目视听，有聪明之理，自吾心明之也。非聪明之理，在未有耳目之先，出于视听之后也。口体言貌之恭从，以至万理皆然。此天地人物之各具者，虽欲紊之，吾心自能穷究，恶得而紊诸。”又说：“斯论也，吾闻诸罗整庵氏而益明。”（《明儒学案·黄佐学案》）黄氏此论，以理字为虚名，用来称谓气运动变化的条理，以及万物所固有的性能，故理非实体，先于气和个体事物而有。值得注意的是，他明言太极为气，又是对罗说的发展。后来，刘宗周和黄宗羲之论理气关系，亦本于罗钦顺说。总之，自罗钦顺提出理气为一说后，程朱派的理本论，受到严重的挑战。明代的哲学家言理气者，大都受了罗说的影响。但就理作为事物的本质说，即程朱说的一物之所以然，是否先于个体事物而有，罗氏的易学哲学，没有正面回答。进一步解决此问题，那是后来易学哲学家的任务了。

### （三）心性不可混而为一

罗氏哲学，其影响较大的，有两条：一是一理气，即前面所说的；一是辨心性，即区别心和性。后一条，是针对心学派的本体论而提出的。心学派论心性，其基本观点是以心为性，进而以心为理，宣扬心本论。罗氏尖锐地批判了这种观点。其所提出的论证，同样是以其易学哲学为依据的，特别是驳斥了心学派的以心为易说。围绕此问题，他同宋代心学派的代表

陆象山、杨简、明代心学的代表陈白沙、湛若水、王守仁等人的观点，展开了大辩论，成为明代反对心学派的代表人物。

罗氏论心性，本于朱熹说，即以心为知觉灵明，以性为理。他说：“夫心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在谓之心，心之所有谓之性，不可混而为一也。”又说：“二者初不相离而实不容相混。精之又精，乃见其真。其或认心以为性，真所谓差毫厘而谬千里者矣。”（《困知记》卷上）“神明”，又称为“虚灵知觉”（同上）。是说，心是人的知觉作用，性是人的生理，心能明其理，心中之理便是性。此是以心为主观认识能力，性作为生理是认识的对象，故二者不可混而为一。如其所说：“盖心之所灵者，以有性焉，不谓性即灵也。”（《困知记·附录·复张角川少宰》）他认为心学的错误是“认心以为性”，不区分心和性。他引《系辞》文加以论证说：

夫易圣人所以极深而研几也。易道则然，即天道也，其在人也，容有二乎？是故至精者，性也；至变者，情也；至神者，心也。所贵乎存心者，固将极其深，研其几，以无失乎性情之正也。若徒有见乎至神者，遂以为道在是矣，而深之不能极，而几之不能研，顾欲通天下之志，成天下之务，有是理哉！（同上）

此是引“天下之至精”，“天下之至变”，“天下之至神”句，论证心和性的区别。认为易道即天道，表现人类生活中，即是人道。就人道说，“天下之至精”即人之性，“天下之至变”即人之情，“天下之至神”即人之心。所谓存心，就是依易道精研事物之义理及其变化的先兆，从而使人的性情不失其正。如果以心之神明为道，不去极深研几，认识自己的性和情，便不能像《周易》那样，通天下之志，成天下之务了。这里，罗氏以“神”为神速，就人心说，指思维的活动，有感而应，非常神速。但无论《周易》之神和人心之神，同“至精”和“至变”都有区别。至精是就义理说的，至神是就功用说的，故心性不能混同。他又论证说：

昔吾夫子赞易言性屡矣。曰乾道变化，各正性命；曰成之者性；曰圣人作易，以顺性命之理；曰穷理尽性以至于命。但详味此数言，性即理也，明矣。于心亦屡言之，曰圣人以此洗心，曰易其心而后语，曰能说诸心。夫心而曰洗，曰易，曰说，洗心而曰以此。试详味此数语，谓心即理也，其可通乎？（同上，卷下）

此是依《易传》中说的心和性的概念不同，论证心非理，亦非性。从而批评了陆象山的心即理说。他又论证说：

能通之妙，乃此心之神；而所通之理，是乃所谓道也。若认精神以为道，则错矣。易大传曰一阴一阳之谓道，又曰阴阳不测之谓神。道为实体，神为妙用，虽非判然二物，而实不容于相混，圣人所两言之也。（《困知记续》卷下）

他以“能通”解释心，以“所通”解释理或性，即以心之神为主观认识能力，以理或性为认识的对象。如其所说：“能思者心，所思而得者性之理也。”（《困知记》卷下）他认为，《系辞》文，一方面说“一阴一阳之谓道”，另一方面又说“阴阳不测之谓神”，即区分道和神。因为道乃阴阳二气化育万物的规律，而神乃阴阳二气化育万物的功能，前者为实体，后者为妙用，不可混同。就人道说，人心之神，属于妙用，其性之理属于实体，二者也不应混同。可以看出，其辨别心和性，实际上是区分心和理。其目的在于说明道或理具有客观的规律性，不出于人之心，也不依赖于人之神明。如其论阴阳变易说：“窃惟天地之化，消息盈虚而已，其

妙虽不可测，而理则有常。圣人裁成之云，亦惟因其时，顺其理，为之节度，以遂生人之利，非能有所损益也。”（《困知记》卷下）此是说，事物之盈虚消长，有其客观规律性，即“理则有常”。泰卦《象》说的“以财成天地之道”，是说圣人因其盈虚消长之理，而为之节度，以利于人类生活，但对盈虚消长的法则，不能有所损益。他认为，《系辞》说的“范围天地之化而不过”，亦应作如此理解。关于道，他还说：“夫法者，道之别名。凡事没不有法，苟得其法，即为合理，是即道也。”（同上）此以法则为道，如搬木得法，即合乎道。所以又说：“夫道固无所不在，必其合乎义理而无私，乃可为道。”（同上）“无私”，谓无主观之见，使行为符合客观法则。由此得出结论说：“道乃天地万物公共之理，非有我之所得私。圣贤经书，明若日星，何尝有一言，以道为吾，为我？惟释氏妄诞，乃曰天上天下，惟我独尊。”（同上）罗氏对道和理的理解，同其易学观是分不开的。其所谓“天地万物公共之理”，指阴阳变易的法则，即一阴一阳之道，如其所说：“天地之化，人物之生，典礼之彰，鬼神之秘，古今之运，死生之变，吉凶悔吝之应，其说殆不可胜穷，一言以蔽之曰一阴一阳之谓道。”（同上，卷上）在罗氏看来，阴阳变易之理，是不依人心而转移的，物性和人性都来于此理，所以不能以人心为性，以心为理。这正是理学派和心学派的易学分歧之一。罗氏的心性之辨，虽来于程朱理学，但他认为阴阳变易之理依赖于阴阳二气，事物之理依赖于个体事物；其所谓道和理，又不同于程朱观点。因而其所提出的心性和心理之辨，可以说是区别了主观和客观，具有唯物主义的意。

据此，他尖锐地批评了心学派的本体论。其评陆象山的心学说：“象山之教学者，顾以为此心但存，则此理自明……苟学而不思，此理终无由而得。凡其当如此，自如此者，虽或有出于灵觉之妙，而轻重长短，类皆无所取中，非过焉，斯不及矣。遂乃执灵觉以为至道，谓非禅学而何？”（同上，卷下）按陆氏以《周易》讲的中道，基于人心，所以说“此心但存，此理自明”，无须学习和思考。罗氏认为，心的作用，在于思考性之理，能思其理，方能使行为合乎中道，否则单凭灵觉之妙用，不极深研几，其所思所为，非过即不及。不区别心和性，即“执灵觉以为至道”，必然陷于禅学而不能自拔。此条，也是对陆氏以心为易说的批评。又其评论陈白沙说：

近世道学之倡，陈白沙不为无力，而学术之误亦恐自白沙始。至无而动，至近而神，此白沙自得之妙也。愚前所谓徒见夫至神者，遂以为道在是矣，而深之不能极，而几之不能研，虽不为白沙而发，而白沙之病，正恐在此。（同上）

引白沙语，见《白沙子全集·复张东白内翰》。陈氏解释说：“知者，能知至无于至近，则无动而非神。”此是讲心学的修养方法。“至无”指心体处于虚静状态，“至近”指心内。“动”谓形于外，“神”谓精神，神妙不测。是说，人心本虚静，不受外物干扰，即是至道。但此种境界，不需积累，无需外求，即在心内，所谓“自我得之”（同上）。罗氏指出，此是以心之神明为道，违背《系辞》文区别神和道的宗旨。又其评湛若水说：

新泉问辨录有云：不若大其心，包天地万物而与之一体，则夫一念之发，以至天下之物，无不在内。此非余之所敢知也。夫程子所谓仁者浑然与物同体，乃其理之自然。今欲大其心以包之，则是出于人为，非所以为自然之理矣。如此体认，其于道也，不亦远乎？（《困知记续》三）

引湛氏语，见《甘泉先生文集》卷八。湛氏亦以心为易（见后）。认为易道根于人心，故大其

心，则能包容天地万物，从而与万物融为一体。所以说一念发动，天下事物皆在其中。此是发挥大程的人可以包天和天人一本说。而罗氏则将大程说的“仁者与天地万物同体”这一命题，解释为“自然之理”，即人与万物同出于一理，本于天道自然。如其所说：“盈天地之间者，惟万物，人固万物中一物尔。乾道变化，各正性命，人犹物也，我犹人也，其理容有二哉！”（《困知记》卷上）又如其所说：“天之道，莫非自然。人之道皆是当然。凡其所当然者，皆其自然不可违者也……是之谓天人一理。”（同上）此是说，人道本于天道，故“仁者与天地万物为一体”。显然，此是依小程义，解释程颢的命题。其所以如此解释，在于区别人心和天道，人为和自然，从而反对湛氏的心本论。他评论湛氏的错误说：“易大传曰一阴一阳之谓道，又曰阴阳不测之谓神。……今乃认不测之神以为天理，若所谓道者，果何物邪？”（《困知记·附录·答湛甘泉大司马》）湛若水以阴阳不测之神即人心之神，从而导出良知即天理的结论。罗氏的质问即就此而发的。

杨简乃心学派易学的代表。罗氏从别心性出发，于《困知记》中，又以大量笔墨，批判了杨氏《己易》中的心本论。他依其易学哲学，从天人关系，理一分殊的角度，谴责了《己易》即以己心为易的谬误。从而在同心学派的易学哲学的斗争中作出了贡献。其评《己易》说：“慈湖之志于道，不为不笃，然终蔽于所见，直以虚灵知觉为道心，夫安得不谬乎！集中己易一篇，乃其最所用意，以诱进学徒者。袞袞数千言……究其指归，不出乎虚灵知觉而已。于四圣之易，绝不相干。”（《困知记续》卷下）“道心”，按罗氏的观点，指性之理。认为《己易》的中心思想是以知觉灵明之心为性，其解易同《周易》经传，毫不相干。罗氏此论，可谓击中心学派易学的要害。又评论说：“阅斯集者，但看得此篇破时，譬之破竹，余皆迎刃而解矣。”（同上）其将杨氏的易学哲学看成是其心学体系的核心，也是有眼力的。他指出，杨简以心为性，即以心为道或为理，其结果必然导致人心为自然立法的结论。他说：“盖其言有云：其心通者，洞见天地人物皆在吾性量之中，而天地万物之变化皆吾性之变化……此等言语，不谓之以心法起灭天地，谓之何哉！”（同上）“以心法起灭天地”，语本张载对佛教哲学的批判。罗氏认为，杨氏《己易》的宗旨，同佛学一样，“以心法起灭天地。”因此，他着重辩论了人心同天地万物的关系，即天人关系问题。他说：

天地人物止是一理。然而语天道则曰阴阳，语地道则曰刚柔，语人道则曰仁义，何也？盖其分既殊，其为道也自不容于无别。然则鸟兽草木之为物，亦云庶矣，欲名其道，夫岂可以一言尽乎？大抵性与命同，道以形异，必明乎异同之际，斯可以尽天地人物之理。（同上，卷上）

此是解释《说卦》文，认为天地和人类，既有同一性，又有差异性，此即“理一而分殊”。理一，指天地万物和人类皆出于太极，皆受阴阳气化的规律支配，此即“性与命同”；分殊，指天地人物成形后，因其形体之不同，又各有自己遵循的法则，此即“道以形异。”罗氏认为研究天地人物之理，必须明同异。所谓明同异，首先要明其异，而后方能见其同。他说：“天人物我之分明，始于言理一。不然，第承用旧闻而已。”（《困知记》卷上）是说，关于理一分殊的理解，不能因袭旧说，如朱熹说，即先明理一，后讲分殊。他又说：

盖通天地人物，其理本一，而其分则殊。必有以察乎其分之殊，然后理之一者可见。必有见矣，必从而固守之，然后应酬之际，无或差谬，此博约所以为吾儒之实学也。”（《困知记续》卷下）

罗氏此说，强调研究事物之理，应从分殊处下手，否则，谈理一，就如同禅宗那样，以虚空旷荡的境界为理一。他认为，讲天人关系，必须遵守这条原则。据此，他批判杨简的《己易》说：

愚尝谓人心之体即天之体，本来一物。但其主于我者谓之心，非臆说也，乃实见也。若谓其心通者，洞见天地人物皆在吾性量之中，而此心可以范围天地，则是以心大而天地小矣。是以天地为有限量矣。本欲其一，反成二物，谓之知道可乎？易有太极，是生两仪，乃统体之太极。乾道变化，各正性命，则物物各具一太极矣。其所以太极则一而分则殊。惟其分殊，故其用亦别。若谓天地人物之变化皆吾心之变化，而以发育万物归之吾心，是不知有分之殊矣。既不知分之殊，又恶可语夫理之一哉！（同上）

是说，人心和天地同出于太极，此为理一。但人体形成后，其禀有的理气又有其特点，即人有自我意识，即人心。此心与人的形体相结合，乃天地万物中之物，是有限量的实体，故心不可能范围天地，亦不可能具有天地万物，否则，“是心大而天地小矣”，违背理一分殊的规律。下文，则引述朱熹的太极观，说明理一分殊乃宇宙的基本法则，其理解与薛瑄同。是说，由于物物各有一太极，其分则殊，不仅其实体不同，其功用亦有别。所以天地人物之变化不可能出于吾心，人心不可能发育万物。他认为，杨氏易学的根本错误是“不知有分之殊”。他接着评论说：

盖发育万物，自是造化之功用，人何与焉。……况天地之变化，万古自如，人心之变化，与生俱生，则亦与生俱尽。谓其常住不灭，无是理也。慈湖误矣，藐然数尺之躯，乃欲私造化以为己物，何其不知量哉！（同上）。

“造化之功用”，指气化之功能，即阴阳不测之神。认为发育万物出于气化，非人力所能参与。而且人心作为人体的一方面，总是随形体而生灭。同天地相比，天地之变化，万古常存，而人心总是要消灭的。所以此渺小之人心不可能造化天地万物。这样，就有力地驳斥了杨简的人心造化万物的心本论。最后一句，深刻地揭露了主观唯心主义者的狂妄。罗氏于《困知记》中，还依据其心性学说批判了佛教禅学的唯心论，并且指出杨简的心学命题来于佛教经典。因此，他又斥责杨简为“圣门之罪人”（同上）

罗氏对杨简《己易》的批判，在易学史和哲学史上都有其重要意义。就易学史说，杨简的易学乃宋明时期心学派的代表。明代心学的倡导者和发扬者，如王守仁、湛若水、王畿等人，其论易理，都受了杨简说的影响。罗氏对杨简的批评，也是对明代心学派易学观的批评，反映了明代义理学派内部两种思维路线的斗争。就哲学史说，罗氏对杨简易学哲学的批评，也是对心学派本体论的否定。值得注意的是，他依据朱熹的理一分殊说，考查了天人关系，从而批评了心学派的天人一本说。罗氏继承宋学的传统，同样讲天人一理或天人合一。但他实际上继承的是程颐和张载的天人观，即天和人，既有同一性，又有差异性，所谓“天人一理而其分不同”（《困知记》卷上）。就同一性说，认为不是天合于人，而是人合于天，将天道或天理置于第一位。就差异性，认为人作为万物中之一物，其特点是有意识，此即心之神明，而心之神明又依赖于人的形体，其作用只在于认识客观事物的规律，如其所说“能思者心，所思而得者，性之理也”。因而人心不可能造化世界及其规律。他说：“以其分之殊，故天之所为，有非人所能为者；人之所为，有非物所能为者。”（《困知记·附录·又答欧阳少司成崇

一》此种天人观，既看到天人之间的共同点，即皆为气化的产物，同时又看到天和人的差别。就其所讲的差别看，实际上是区别主体和客体，以客观独立于主体而存在。这是一种唯物主义的天人观，也是罗氏运用理一分殊这一理论思维观察世界所取得的积极成果。罗氏的论点又一次表明，同样讲天人一理，或天人合一，却存在着两条不同的路线。还表明，宋明哲学史上的天人之辩，同易学哲学发展的历史是分不开的。但罗氏对此问题的论述，也有其弱点。他在同心学派辩论时，常引程颢的天人一本说，作为自己立论的依据。其实，是以小程的观点，解释大程的命题。如程颢解释《系辞》，“范围天地之化而不过”说：“模范出一天地尔，非在外也。”显然，此是以人心可以规范天地之化育，人可以包天，讲其天人一本。可是罗氏却理解为，“如此即是与天道吻合之意，所谓不过者，在圣人”（《困知记》卷下）。此种解释，是取程颐义。这是因为他推崇程颢的道器观，从而不愿公开批评其天人一本说。可是，心学派的本体论，出于程颢的天人观，后被杨简和湛若水等人继承来，作为其立论的依据。罗氏在天人问题上不区分二程的观点，结果又为心学派维护自己的观点保留了余地。这不能不说是一种失误。罗氏区分心和性，在明代哲学史上也引起长期的争论。如黄宗羲评论说：“先生之论心性，颇与其论理气自相矛盾。夫在天为气者，在人为心；在天为理者，在人为性。理气如是，则心性亦如是，决无异也。”（《明儒学案·罗整庵学案》）黄氏在心性问题上，拥护心学的观点，故有此论。但罗氏并不以心为气，而是以心为气的功能或作用，其表现在人的形体上，成为人的认识能力。就此而言，心性仍有区别。罗氏的论点，还是难以反驳的。

#### （四）论格物穷理

心学派提出的“心即理”这一命题，就认识论说，主张求理于内心，反对心外求理。王守仁则提出格物即格心说和致良知说，解释格物穷理，所谓“物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣”（《传习录》中）。又说：“若鄙人所谓致知格物者，致吾心良知于事事物物也。吾心之良知即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理也。”（同上）罗钦顺在同王守仁心学一派的辩论中，又尖锐地批评了这种格物穷理说。他立论的根据，也是基于其易学哲学。他解释《说卦》文“穷理尽性以至于命”说：

人之有心，固然亦是一物，然专以格物为格此心则不可。说卦传曰：观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。后两句，皆主卦爻而言。穷理云者，即卦爻而穷之也。盖一卦有一卦之理，一爻一爻之理，皆可当穷。穷到极处，却止是一理。此理在人则谓之性，在天则谓之命。心也者，人之神明而理之存主处也。岂可谓心即理而以穷理为穷此心哉！（《困知记·附录·答元恕弟》）

罗氏认为，《说卦》说的“穷理”，指穷一卦一爻之理，穷至极处，便发现天地万物皆出于阴阳之理。此理在人便是性。心作为人的神明，在于认识和存住此理。故心自身非理，穷理是穷卦爻象和事物之理，不是如王守仁说的“致吾心良知之天理。”格物是就卦爻象和事物上穷理，不是格心。可以看出，罗氏论格物穷理同其心性之辨是联系在一起的。他又说：

乾道变化，各正性命，此天理之在万物者也。吾夫子赞易明言天地万物之理以示人。故有志于学者，须就天地万物上讲求其理，若何谓之纯粹精，若何谓之各正。人固万物中一物尔。须灼然见得此理之在天地者，与其在人心者无二；在人心者与



其在鸟兽草木金石者无二……方可谓之物格知至，方可谓之知性知天。不然，只是揣摩臆度而已。（《困知记·附录·又答欧阳少司成崇一》）

“纯粹精”，指《文言》文所说“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也”。罗氏认为，“纯粹精”乃“天理之本然”。“各正性命”，谓万物各自禀受此天理而成为自己的性和命。所以学易的人，要于天地万物上求其理。通过考查天地万物和人心所有之理，便能通晓贯通于自然界和人类社会中的太极之理。如此，方谓物格而知至，知性而知天。否则，其所穷之理，只是主观的猜测。意思是，心学派舍天地万物而穷理，即求理于内心，其所穷之理，不是天理，而是主观的意念。罗氏此说表明，穷理的前提是格物，不是格心。因为天理存于事物之中，物物有一太极，穷理须先从分殊处下手，所以必须格物。他说：

仆言理一分殊最尽，只是说道体。又尝言所贵乎格物者，正欲即其分之殊，而有见乎理之一，方是下学功夫。举分殊则事物不待言矣。（《困知记·附录·答林次崖第二书》）

是说，于分殊上体认理一，方为格物。据此，他批评王守仁说：

凡吾之有此身，与夫万物之为万物，孰非出于乾坤？其理固皆乾坤之理也。自我而观，物固物也。以理观之，我亦物也，浑然一致而已，夫何分于内外乎？所贵乎格物者，正欲即其分之殊，而有见乎理之一，无彼无此，无欠无余，而实有统会，夫然后谓之知至。（《困知记·附录·与王阳明书》）

此是说，万物和人类皆资乾坤二元即阴阳二气而生成，所以皆具乾坤之理。就此而言，物我并无不同，此即“浑然一致”。格物所以可贵，在就人物之分殊处，考察理之一，然后方谓知至。所以《大学》说“致知在格物”，而不说“格物在致知”。而王守仁则颠倒过来，以致良知于事事物物，事物各得其理为格物，鼓吹格物在致知。而其所谓致知，又是所谓“正心”，更非《大学》本义。他进而批评王学的正心说：“试以吾意着于川之流，鸢之飞，鱼之跃，若之何正其不正以归于正耶！”（同上）是说，改正心中的念头，不可能改变事物运动的规律。总之，罗氏认为，由于王学不懂得理一分殊，不懂得心性之别，在认识论上也就不懂得《大学》说的“致知在格物”的意义，从而以良知为天理，以格物为格心，走上了心内求理的道路。

据此，他又批评心学派倡导的“简易”之学说：“易简而天下之理得，乃成德之事。若夫学者之事，则博学、审问、慎思、明辨、笃行，废一不可。循此五者以进，所以求至于易简也。苟厌夫学问之烦，而欲径达于易简之域，是岂所谓易简哉！”（《困知录》卷上）他以道问学为尊德性的前提，也是对心学派的修养方法的否定。

在明代心学兴起的时期，罗氏对其格物致知说的批评，虽然本于程朱的格物穷理说，但因受其易学哲学的影响，以穷理为穷一卦一爻之理，进而穷尽阴阳之理，强调从分殊处求其理一，从而导出即天地万物而求天理的结论。就其反对以心为理和主张心外求理说，其格物穷理说具有唯物主义的因素。罗氏所以强调即物而穷理，因为他所追求的天理乃其易学哲学说的阴阳变易之理或太极之理，指阴阳二气变易的法则，而不是像心学派，特别是王学所追求的作为伦理规范的君臣父子之理。这也是罗氏格物穷理说的特征之一。此种穷理说对后来的唯物主义，特别是自然科学家倡导的格物穷理说起了一定的影响。但就心和理的关系说，罗氏并没有摆脱朱熹说的影响。他仍认为，人心生来也具有性命之理，心中之理同事物之理本

来一致。他说：“或疑所通之理为道，则道乃在乎事物而不在吾心。殊不知事物之理，与吾心之理一而已矣。不然，何谓一以贯之，何谓合内外之道？”（《困知记续》下）意思是说，阴阳之理，人生来就有，藏于心中，此理同心外之理本来是一回事，此即《中庸》说的“合内外之道”。这又发挥了朱熹的“理得天而具于心”的观点。此种观点，就其本体论说，主天人一理；但就认识论说，则认为理作为认识的对象，亦存于心中，结果承认了心的认识亦是反省内心之理。这一观点，便同前面讲的心外求理的格物说不一致了，是难以同心学派的观点划清界限的。这是因为，“心即理”和“理具于心”，此二说虽有差别，但就其理论思维的实质说，都背离了反映论。罗氏的格物穷理说，力图区别主观和客观，但由于受了程朱理学的“性即理”的影响，不能区分作为客观规律的理和作为观念的理的差别，从而造成其哲学体系的一大缺点。就其易学哲学说，他认为太极作为理一，其分殊，或为天道阴阳，或为地道刚柔，或为人道仁义，从而把仁义道德看成是人类生来具有的品质。如其所说：“天理通天地人物而言，易所谓性命之理也。仁字专就人身而言，易所谓立人之道曰仁与义也。盖天地人物原无二理。故此理之在人心者，自与天地万物相为流通，是之谓仁。”（《困知记·附录·又答刘贰守焕吾》）此种天赋道德论，终于使他承认了理具于心说，又陷入了客观唯心主义。

### 三、扬太极元气说的王廷相易学

王廷相是明代气学派的代表人物。其对《周易》经传，亦无专门注释，但其哲学同其易学也有密切关系，就易学史说，他是明代义理学派反对象数之学的代表，对图书之学和邵雍数学都持否定态度。就其易学哲学说，王氏主太极元气说，并以元气解释张载的太虚之气，作为批判理本论的武器。他是一位气一元论者，同何塘的两元论展开了大辩论。他对自然科学知识颇感兴趣，也是一位天文学家。其为学重观察和实际经验，对怪诞幽玄和神秘主义思潮十分反感。他也是一位无神论者。其对《周易》的理解，就是从这一立场出发的。其著作有《王氏家藏集》，附有《慎言》《雅述》和《内台集》。本节以其哲学著作《慎言》《雅述》为主，结合其它有关文章，谈谈其易学哲学的内容。本节所引资料，据中华书局《王廷相哲学选集》本。

#### （一）评象数之学

王氏对《周易》经文的解释，大抵主取义说。如其释乾卦卦辞“元亨利贞”说：“元亨利贞，易谓大通而利正也。”此是依朱熹义。关于《周易》的性质，他说：“事变万殊，圣人乃时措。易即时措之道，随时变易，无有穷已，故曰生生之谓易。”（《慎言·见闻》）此是发挥程颐的“随时变易以从道”说，认为《周易》是讲变化的，易道即随事物的变化而采取不同的措施，处理人事之得失。其对“生生之谓易”的解释，亦取程氏义。因此，他竭力反对占术。他说：“程子曰：古之卜筮，将以决疑也。今之卜筮则不然，计其命之穷通，校其身之达否而已。噫，亦惑矣！”（《雅述》上）此是引程颐语，以算命为迷惑。其所以反对占术，是因为他对两汉以来流行的占候之术、风水、算命、谶纬等迷信，皆执否定的态度。他评论说：“阴阳家之足以知天也，五行家之足以知命也，术数家之足以知人也，皆圣道之蠹贼也。世之惑也久矣，安得推明孔氏之学而与之共学乎？”（《慎言·见闻》）他所以不信占术，因为此类迷信，既不合事实，又违背理性。他说：“学者于道，贵精心以察之，验诸天人，参诸事会，

务得其实而行之，所谓自得也已。使不运吾之权度，逐逐焉，惟前言之是信，几于拾果核而嘖之者也，能知味也乎哉！”（同上）是说，一切言论都要以实际经验和理智来检验，不能盲从。据此，他批评宋易象数之学说：

嗟乎！易自邵朱以来，如先天、后天、河洛、五行，任意附入者已多，及求诸六十四卦，何曾具此？后学自少至老，读其遗文，迷而不省。又为衍其余说，日胶月固而不可解，使四易之圣，杂以异端之说，悲哉！（《内台集·答何柏斋造化论》）

是说，图书之学和先后天之学，邵雍倡其先，朱熹述其后，无非是推衍易纬和道教的异说，与四圣之易背道而驰。王氏对象数之学总的批评，有一个特点，即将象数之学纳入两汉以来的神秘主义系统。此种易学观，正是其无神论的立场在易学中的表现，同宋代叶适的易说是一致的。

自元明以来，由于朱熹的《周易本义》被官方定为科举考试的教科书，学术界很少有人敢于否定邵雍的先天图式。而王廷相则尖锐地抨击了邵氏的先天图。他说：

康节先天图乃挨排阴阳卦画为之，但知易者，皆可能也，何有精造玄诣寓其间！细推六十四卦，皆各自据卦义为说，复相对待为次，与图了无相涉。未有图之先，易道不见其不明而少；图既出之后，易道不见其明而多。朱子乃的然信之，遂牵强附入系辞，岂非惑耶！（《雅述》下）

“牵强附人系辞”，指朱熹于《本义》中以邵氏先天卦序图解释《系辞下》中“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣”句。此是说，邵氏先天图只是讲卦画过程或六十四卦的结构，所谓“挨排阴阳卦画”，并无深奥义理。至于《周易》六十四卦，各卦皆主取义说，即取卦名之义。其排列顺序皆相对待，即孔疏所说“非复即变”，“二二相偶”，与邵氏先天卦序，所谓乾一兑二离三震四巽五等，毫无关系。朱熹据邵氏说解释《系辞》文，完全是牵强附会。他接着又说：

濂溪太极之论，本乎易有太极而言，非杜撰也，但一无字稍异耳。盖卓乎先天之义，造化之本，虽天地，日月，四时犹在其后。朱子乃曰太极不如先天之大，何耶！据先天图论之，有阴阳，有天地，有四时，有象数，皆太极已形之余，而谓之先天，何居？义不符名，率然标取，学者迷而不察，岂不可哀！或曰图乃方士炼气之术，託易而作，与参同契类，无乃其然乎！（同上）

引朱子语，指先天六十四卦圆图，其中心为太极，故太极不如先天之大，见《易学启蒙》。王氏认为，周敦颐论太极，以其为无极则不妥，但尚本于《系辞》文。按《系辞》和周氏太极说，太极为造化之本原，天地日月，四时，在太极之后，太极具有先天之义。可是，邵氏的先天图，具有阴阳，天地，四时和象数，此乃太极已成有形之物，称其为先天，已是“义不符名”，而朱熹据先天图论太极，更是错上加错。先天图乃道教《参同契》一类的东西，非《周易》经传本义。王氏进一步解释说：

天者，太极已形也。形则象数具而八卦章矣。先于天者太虚之气尔，无形也，无象与数也，故曰太极，伏羲之画，谓无象得乎哉！命之先天，何居？或曰仲尼已言之。曰乾文之言，天与人相先后也，逾远矣。（《雅述》上）

其以太极为太虚之气，取张载说。认为此太虚之气即是先天，此先天之气，既无形，亦无象和数。而伏羲所画之卦象，已具象和数，故不能再称其为先天，如邵雍的伏羲先天卦序图。至于乾卦《文言》所说的先天和后天，是就天和人关系说的，与邵氏的先天图说，并无直接关系。王氏上述所论，皆取“先天”为先于天地而有之义，或先于象数之义。此说同邵雍说并不尽同。但道教的先天太极图，其所谓先天，确乎含有先天地而有之义。王氏据此，驳斥邵雍的先天说不能自圆其说，也是对道教易学的一种否定。他以象数为太极之已形者，即以象数为气之成形者。因此，王氏又讨论了气、象、数三者的关系。其在《慎言·道体》中说：“象者气之成，数者象之积。”是说，有气方有象，有象方有数，置气于第一位。据此，他驳斥邵雍以数决定事物之变易的过程说：

天地道化不齐，故数有奇偶之变，自然之则也。太极也，君也，父也，不可以二者也。天地也，牝牡也，昼夜也，不可以三者也。三才不可以四，四时不可以五，五行不可以六。故曰物不齐，物之情也。……邵子于天地人物之道，必以四而分之，胶固矣。异于造化万有不齐之性，戾于圣人物各付物之心，牵合傅会，举一而废百者矣。（《慎言·五行》）

“道化”，指气化。他认为，天地万物，其类不同，其数的规定性亦因之而异，此是出于气化之不齐。如太极、君、父，其数为一；天地，阴阳，牝牡等，其数为二；三才为三，四时为四，五行为五。可是，邵雍将天地万物皆纳入其四分法中，违背了气化不齐的规律。气化不齐说，本于程颐。其又批评邵雍说：

或问：天开于子，地闢于丑，人生于寅，必待一万八百年，有诸？王子曰：生成固有序矣，数何居若是，又何齐若是？岂非以十二辰之数而强附之耶？地闢，物既生之，陆也草木昆虫，水也蛟螭鱼鳖，人亦类也，与俱生矣。盖气化之不容已如此，安能若是久乎？（同上）

“王子”，王廷相自称。此是批评邵雍的一元消长之数。一万八百年，指一元十二会，每会之间，相差一万八百年。王氏认为，天地万物的形成，本有其次序。但邵雍依其数学法则断定从开天辟地到人类诞生，其相隔皆为一万八百年，如此整齐，实际上是违背气化的规律。邵氏此说，无非是出于一日十二时辰的推衍。王氏认为，人类同动植物同时而生，这是出于元气有种说（见后）。以上，是依其气化不齐的法则，驳斥了邵氏数学中机械论的观点。

不仅如此，王氏还研究了数和理的关系，进一步否定了邵氏易学中的数本论。其论易数说：“易卦不言数，惟大传有大衍之数五十之说，盖以蓍求卦之数也。”（《雅述》上）是说，《周易》经传中言数者，仅见于《系辞》大衍章，所论大衍之数五十，其用四十有九，只意味着揲蓍求卦之数，别无它意。至于唐一行制定大衍历，只是“假易以重其历”（同上），与易数并无实际关系。就易数和历数说，易数出于人为，历数基于天运，前者用来求卦，后来用来计算天体运行周期。易数不能决定人事之吉凶，历数亦不能规范天体运行之轨道。他说：

得卦由数，吉凶在卦而不在数，又况吉凶本之人事乎？得天由数，离合在天不在数，又况离合出于数外乎？是数者，求卦求天之死法具耳。学者不探其原，弃理以从数，执数以明义，于事无实，于道有乖，殊失圣人之旨矣。（同上）

“离合”，指日月和五星之会合或分离。此是说，易数或卦数并不能决定人事之吉凶，因为吉

凶本于人事。历数并不能决定天体之离合，因为其离合本于天运。易数和历数只是求卦和求天的死法即计算的方式，其所表示的是事物之理。可是象数学派则以数为理，即“弃理以从数，执数以明义”，是与事实相违的。王氏此论，不仅针对汉易卦气说中的数学观，也是对邵雍数学的一种否定。所以他进而批评邵雍说：

易虽有数，圣人不论数而论理，要诸尽人事耳，故曰得其义则象数在其中。自邵子以数论天地人物之变，弃人伦而尚定命，以故后学论数纷纭，废置人事，别为异端，害道甚矣。（同上）

“得其义则象数在其中”，乃引程颐语。在王廷相看来，邵雍虽言“理数”，实际上是以数为理，其结果是论数而不论理，以数推测天地人物变化的趋向，一切听任数的安排，所谓“弃人伦而尚定命”，必然流为宿命论。可以看出，王氏关于气、象、理、数关系的论述，以气为本，以象为气之成，以理为气之具（见后），以数为象和理的表现形式和计算的方法。总之，不以数为事物的要素和规律，从而打击了易学哲学中以数为世界本原的形上学。

王氏对象数之学的批评，还表现在对图书之学的评论中。他着重批评了其中的五行观。按《易学启蒙》，以五行相生解释河图，以五行相克解释洛书。王氏评论说：“五行生克出自异端邪术，古今大惑，莫甚于此。”（《内台集·答顾华玉杂论》）因为古人说的五行，只表示水火木金土乃人类生活所依赖的物质资料，并无其它意义。他说：“夫五行、六府，古昔先王取以论证，不过重民用耳。逮夫末世，圣王不作，正道湮塞，处士横议，怪诞纷起，始有以五行傅会于脏腑者矣，始有傅会于四时者矣，始有傅会于星纬地理者矣！下至于唐，始傅会于生命之术矣。再及于宋，则傅会于阴阳造化矣！”（同上）此是以五行为五材，从而批评了汉朝以来天文气象学、医学、地理学以及哲学中的五行说。他有《五行四时辩》一文，不赞成以五行配四时。他说：“今之言五行者，必曰四时各主之，亦非也。春止为木，则水火土金之气孰绝灭之乎？秋止为金，则水火土木之气孰停留之乎？土惟旺于四季，则余月之气孰把持而不使之运乎？又安有今日为木，明日为火，又明日为土，为金，为木乎？秦汉以来，鄙儒牵合附会之论类如此。”（《内台集》）是说，以五行配四时，某一行当令时，其它四行并未因而断绝和停顿。以五行相生的顺序解释四时之运行，如同今天为木，明天为火一样，更是牵强附会。其《慎言》中有《五行》一篇，其中批评《礼记·礼运》中“播五行于四时，和而后月生也”说：“嗟乎！月之生与月之盈缺，由于日之远近为之，与五行之播何涉乎？以其实言之，日月往来，乃成四时。今日而后月生，是四时生月矣，可乎？五行家之谬论，类如此。”是说，四时和顺，同月光初明，并无必然联系。相反，月有进退，方有四时寒暑之分。以上是依其所理解的天文学知识，否定了卦气说中的五行说。他认为此种五行说，出于纬书。他说：“五行生克之说，如于谶纬托经，求信其术，终而儒者援纬以附于经，此天下之惑，固蔽而不可解矣。”（《慎言·君子》）王氏还辩论了五行的来源及其性能。孔疏解释《书·洪范》论五行之顺序说：“万物之本有生于无者，生于微，及其成形，亦以微著为渐。五行先后，亦以微著为次。五行之体，水最微为一，火渐著为二，木形实为三……”王氏评论说：

此附会洪范之说也。五行之性，火有气而无质，当作最先；水有质而不结，次之；土有体而不坚，再次之；木体坚而为化，再次之；金体固而不铄，当以为终。虽五行生成之序，亦不外此。孔氏说背矣。（《慎言·五行》）

王氏认为，五行生成之序，如果说是由微到著，其顺序应为火水土木金，因为就形质说，火

为气最微，当居最先；金体最坚固，当居最后。此说虽是批评孔疏《周书·洪范》，实际上也是批评汉唐易学中的五行说。因为孔疏解释《洪范》文，曾引《系辞》“天数五，地数五”文，以《洪范》中的五行之序为易学中的五行生成之数。王氏的批评，则否定了天一生水，地二生火的程序，打击了河洛之学的理论基础。但他并不否认五行之间存在着联系，其所反对的是五行家所规定的金生水，水生木等相生的程序。他说：

夫金乃水土与火三精凝结，化理最后。水则阴精所化，万物为质之本。五行家曰金生水，自今观之，厥类悬绝不侔，厥理颠倒失次，安有生水之理？夫木以火为气，以水为滋，以土为宅，此天然至道。五行家曰水生木，无土将附木于何所？水多火灭土绝，木且死矣，夫安能生？今谓水中生萍，恐非大观之论。（《内台集·答顾华玉杂论》）

是说，水土与火之精相凝结而为金，故金不能生水；木靠火水土三物而生，仅靠水，并不能生木。他认为五行之中，只有水火土方能生万物，而水火二气乃万物生成之本。其论五行说：

夫水火，元气之先化，水火具而后土生，有土则万物生而大化备矣。金木者，与人物同途也。谓五行、六府急于生民之用，可也，与水火并立而为生人物之本源，此则邪术小道之博会也（同上）

此是说，五行作为造化之本原，只有水火二气和土可以当之，木和金，来于水火土，不能同水火并立为生物之本。按宋明以来的易学家和哲学家，从刘牧开始，无论是象数学派或义理学派，大都以五行为五种要素，解释万物的构成，五行获得了元素的涵义。而王廷相通过对五行的直观，认为金和木，乃水火二气和土的产物，不能为造化之本，就是说，不具备元素的内容，这在我国易学哲学史上和古代物理学史上是一大突破。关于物质元素，他只承认水火二气，而水火二气又基于阴阳二气，即元气，其它皆不足以言之。此种元素观，表明对物质形态的观测更加深入了。

易学中的象数之学，起于汉代的卦气说，即以阴阳二气之消长解说卦爻象的变化，进而以卦爻象的变化解释天文气象的变化。宋易中的象数之学，如刘牧的河洛之学，邵雍的先后天图式，也是以新的形式，阐发阴阳二气消长说。而王廷相在同象数学派的论争中，则反对以阴阳二气消长说解释气候变化的规律。他说：“先儒谓阴阳二气自能消长，自能寒暑，此万古糊涂之论。原未尝仰观俯察，以运人心之灵，用体天地之化也。后之学者，随声附和，以为定论，此正可以太息者！”（《家藏集·答孟望之论慎言》）他认为气候之寒暖，不是由于阴阳二气的消长，而是出于地表距离太阳之远近。他论证说：

故仆平生见其日近极而暑，日远极而寒，故著为说曰：四时寒暑之机，由日之进退，气不得而专焉。意虽圣人复起不得而易，何也？曰，大火也，真阳之精也。人于木火，近之则热，况近真阳之火，有不热者乎？热则地脉开矣，生物畅矣，水泉达矣，雨泽行矣，津液通矣。孰谓非日之力乎？故日近而暑，日远而寒，理不过此。……以日月之行而得冬夏，则寒暑由日之运行致之矣，而又何疑乎！（同上）

他以太阳为热的泉源，以太阳运行（实际上指地球公转）距离地面之远近，解释一年气候的变化。这是接近科学的论点，从而打击了象数学派所依据的理论基础。

总之，王氏对象数之学的批评，有两个特点：一是从文献上考证象数和五行的本来意义，

一是基于对物质现象的直接观察。从而以象数学派的基本命题和论点为牵强附会，违背《周易》经传文句的本义。此种学风，对明末清初黄宗炎、黄宗羲等人对象数之学的批评，起了一定的影响。但从王氏的批评中，可以看出，他比较忽视象数学派易学哲学中理论思维的积极因素，具有某种实证的和经验主义的偏向。他看到象数学派所提出的世界模式，有不符合经验的一面，但由此将其探讨世界普遍联系的思维也加以抛弃。他看到汉代以来的象数之学有同神秘主义相联系的一面，坚持了其无神论的立场，但由此将邵雍数学同占术等同起来，不肯承认其哲学价值。他曾说：“儒者之为学，归于明道而已。使论得乎道真，虽纬说稗官亦可从信，况庄、列乎！使于道有背驰，虽程朱之论亦可以正而救之。斯言也，何论道不广若是。”（《内台集·太极辩》）然而其对象数学派的批评，没有持这种态度，这不能不说是一种门户偏见了。

## （二）理气之辩

从易学哲学史看，王廷相热烈地辩论了理气关系问题。他是明代气论哲学的代表之一，其气论来于张载。他著有《横渠理气辩》，表明他是张载学说的阐发者。依张载说，他同程朱派的理本论展开了大辩论。前面谈到，就易学说，他认为，气、象、理、数四者，气为根本，在哲学上必然导出气为世界本原的结论。关于理气关系，他说：

气，物之原也；理，气之具也；器，气之成也。易曰形而上者为道，形而下者为器。然谓之形，以气言之矣。故曰神与性乃气所固有者，此也。（《慎言·道体》）

此段话是王廷相论理气关系的纲领，“故曰”以下语，引自张载《正蒙·乾称》：“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。”朱熹曾说：“理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。”（《文集·答黄道夫》）王廷相则将此说颠倒过来，以气为生物之本，以理为气之具。“具”，谓材质。理为气之具，是说，理乃气所具有的性能，故下文引张载语：“神与性乃气所固有。”其论形上和形下，以气之无形者为形而上，为道；气之成形者为形而下，为器，此即“谓之形，以气言之”。按此说法，理作为气的性能，无形体，故为道；气作为物之原，成为形体，故为器。无形之理和有形之物都不能脱离气。他说：

天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下造化之实体也。是故虚受乎气，非能生气也。理载于气，非能始气也。世儒谓理能生气，即老氏道生天地矣。谓理可离气而论，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地为病，而别有所谓真性矣，可乎不可乎！（同上）

“形性不相待而立”本于张载《正蒙·大和》。此是以气为造化之实体，以理为气造化万物的性能，以实体和性能不可分割的论点，驳斥了道家的虚生气说和理学家的理生气说。认为这两家的理论同佛家于山河大地之外别立真空本性是一路货色。为什么说气外无性，气外无理？他证论说：

人具形气而后性出焉。今日性与气合，是性别是一物，不从气出，人有生之后，各相来附合耳。此理然乎？人有生气则性存，无生气则性灭矣，一贯之道，不可离而论者也。如耳之能听，目之能视，心之能思，皆耳目心之固有者，无耳目，无心，则视听与思尚能存乎！（《雅述》）上

此是从人性论角度论证性或理依赖于气。“性与气合”，引朱熹语：“人之有生，性与气合而已。”王氏认为，朱熹此说，以理气结合解释人性，乃二元论的观点，即不以性或理为人之形气所固有，离气而言理。在王氏看来，人之生气形成人的生命，无生命则无人性，如其所说“是性也者，乃气之生理，一本之道也。”（《内台集·答薛君采论性书》）由于他主生之为性说，从而认为仁义礼智四德基于人的知觉运动，无人的生命和人心，亦无此性，如同无耳目则无视听，无心则无思虑一样。王氏此说的特点是，以实体和功能的关系，论证理依赖于气。此种论证，不仅限于人性问题，也出于其对自然物的理解。他说：

夫万物之生，气为理之本，理乃气之载，所谓有元气则有动静，有天地则有化育，有父子则有慈孝，有耳目则有聪明是也。非大观造化，默契道体者，恶足以识之？（《内台集·太极辩》）

此处，以元气为实体，以动静为其性能；以天地为实体，以化育为其功能；从而得出“气为理之本”的结论。这一结论同朱熹的理为气本说是对立的。王廷相还从道和气的关系，论证理依赖于气。他批评程朱派说：

老庄谓道生天地，宋儒谓天地之先只有此理，此乃改易面目立论耳，与老、庄之旨何殊！愚谓天地未生，只有元气，元气具，则造化人物之道理即此而在，故元气之上无物，无道，无理。（《雅述》上）

此是说，作为天地万物本原的道和理，即“造化人物之道理”，只存于元气之中，离开元气别无造化之道。他阐述说：“元气即道体。有虚即有气，有气即有道，气有变化是道有变化，气即道，道即气，不得以离合论者。或谓气有变，道一不变，是道自道，气自气，歧然二物，非一贯之妙也。”（同上）此是从变化的角度，论证道依赖于气。为什么说气变则道变？他解释说：

且夫道莫大于天地之化，日月星辰有薄食替孛，雷霆风雨有震击飘忽，山川海渎有崩亏竭溢，草木昆虫有荣枯生化，群然变而不常矣，况人事之盛衰得丧杳无定端，乃谓道一而不变，得乎？气有常，有不常，则道有变有不变，一而不变，不足以该之也。（同上）

此处说的“道”，指气化以及万物变化的过程和方式。他认为气造化万物，有常和不常。常指气化万物，各有类型；不常指万物和人事又各按其类型而变易，如草木之荣枯，人事之盛衰等。因为万物之变易因气的变化而异，所以说气变则道变，世界上没有永恒不变的道。关于这一点，他又解释说：

天地之间，一气生生，而常而变，万有不齐，故气一则理一，气万则理万，世儒专言理一而遗理万，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各各差别。统而言之，皆气之化，大德敦厚，本始一源也；分而言之，气有百昌，小德川流，各正性命也。若曰天乃天，吾心亦天；神乃神，吾心亦神；以之取喻可矣，即以人为天为神，则小大非伦，灵明各异，征诸实理，恐终不相类矣。（《雅述》上）

此处提出“气一则理一，气万则理万”，强调气有分殊，故理有分殊，从而批评了心学派以人



之神为天之神的天人一本说。王氏还就神和气的关系，论证“道”非造化之本原。他说：

余尝以为元气之上无物，有元气即有元神，有元神即能运行而为阴阳，有阴阳则天地万物之性理备矣，非元气之外又有物以主宰之也。今日所以阴阳者道也，夫道也者，空虚无实之名也，何以能动静而为阴阳？（《内台集·答薛君采论性书》）

此处说的“元神”或“神”，取张载“一故神”义，指气运动变化的性能。认为气运行而分为阴阳，基于元气之神，但神作为阴阳二气之动因不在气之外，非如程颐说的“所以阴阳者道也”，即以道居于阴阳二气之上而主宰气的变化；而在气之中，如张载说的“神与性乃气所固有”。他解释说：“阴阳者气之体也。阖辟动静者性之能也。屈伸相感者机之由也。缊絪而化者，神之妙也。”（《慎言·道体》）总之，离气言神或言道，神和道则成了空洞的名词，不能说明阴阳二气变化的根源。由此得出结论说：“有形亦是气，无形亦是气，道寓其中矣。有形生气也，无形元气也。元气无息，故道亦无息。是故无形者，道之氏也；有形者，道之显也。”（《慎言·道体》）是说，道作为运动变化的过程或方式，即寓于气之中，元气是道的根抵，道是形气的表现方式，所以说“气为理之本，理为气之载。”

王廷相关于理气问题的辩论，同罗钦顺相比，其特点是以理为气的性能，以气为造化之实体，以形体同其功能的关系，论证理依赖于气或理寓于气。他将气分为元气和形气，前者为本原之气，后者为成形之气即构成个体事物的气；认为理或道，既不脱离元气，又不脱离形气；进而论证气为世界的本原。他不以阴阳二气屈伸往来之转折处为理，如罗钦顺说，同其鄙视卦气说是分不开的。

王氏于理气辩中，还阐发了张载的气有聚散而无生灭的理论，驳斥了程朱派的气有生灭说。他说：

是故气有聚散，无灭息。雨水之始，气化也；得火之炎，复蒸而为气。草木之生，气结也；得火之灼，复化而为烟。以形观之，若有有无之分矣，而气之出入于太虚者，初未尝减也。譬冰之于海矣，寒而为冰，聚也；融渐而为水，散也。其聚其散，冰固有有无也，而海之水无损焉。此气机开阖有无生死之说也。三才之实化极矣。（《慎言·道体》）

此是说，气化而为雨水，遇火炎则变为蒸气；气凝结而为草木，火烧则化为烟气。物体的形态虽有生灭，但构成其形体的气则出入于太空中，并未减损。如同海水凝聚而为冰，融化又为水，冰之形态有生灭，海水并无减损。气之变化有聚散，故物体之形态有生灭，形态虽有生灭，其气并无增减。天地人之变化皆遵循这一规律。此即“三才之实化极矣”。王氏此论，明确提出气不灭说，所谓“气之出入于太虚者，初未尝减也”，并以物体形态的转化论证气不灭，是对张载气论的阐发。关于个体事物的变化，他还说：“有聚气，有游气，游聚合，物以之而化，化则育，育则大，大则久，久则衰，衰则散，散则灭，而游聚之本未尝息焉？（同上）“游气”，指气之散开，游于太虚。是说个体事物的产生，由于气之凝聚，但其中又有游气成分，散开的性能，所以个体事物形成后，又经历变化的过程，由发育而壮大，由壮大而衰亡，形态虽灭亡，但游聚之气并不息灭。即其所说：“气有翕聚，则形有萌蘖，而生化显矣；气有盛衰，则形有壮老，而始终著矣”。（同上）据此，他批评程朱派气有生灭而理无生灭说：

又曰：气之已散者，既散而无有矣，其根于理而日生者，固浩然而无穷。吁！此

言也，窥测造化之不尽者矣。何以言之？气游于虚者也，理生于气者也，气虽有散，仍在两间，不能灭也。故曰万物不能不散而为太虚。理根于气，不能独存也。故曰神与性皆气所固有。（《内台集·横渠理气辩》）

“又曰”引朱熹说，“故曰”引张载语。此是说，气之无穷，不是由于其理日生气，而是气散归于太虚而不灭。理所以不能生气，因为理根于气，理不能自存。依此，他又从理事关系的角度，批评了程朱派的事有存亡而理无存亡的理本论。他说：

儒者曰：天地间万形皆有敝，惟理独不朽。此殆类痴言也。理无形质安得而朽！以其情实论之，揖让之，然后为伐放，伐放之后为篡夺，井田坏而阡陌成，封建罢而郡县设，行于前者不能行于后，宜于古者不能宜于今，理因时制宜，逝者皆刍狗矣，不亦朽敝乎哉！（《雅述》下）

他认为，不仅理根于气，理又因事而异。事存，其理存；事亡，其理亦亡。如政权转移的方式，经济、政治制度之变迁，都因时代的需要而变易，历史上无永恒不变之事，亦无永恒不朽之理。此处说的理，指治理国家和社会的原则，从而打击了朱熹所说道“自是亘古至今常在不灭”的命题。他提出的“理因时制宜”说，同其“易即时措之道”的观点也是联系在一起的。

王氏的理气之辩，还突出地表现于太极观中。他有《太极辩》一文，批评了朱熹的太极为理说。其论太极说“太极之说，始于易有太极之论。推极造化，不可名言，故曰太极。求其实，即天地未判之前，大始浑沌清虚之气是也”（《内台集·太极辩》）。

他以太极为造化之极限或根源，认为此极限即“大始浑沌清虚之气”。“太始浑沌”，取汉易中的太极元气说：“清虚之气，”取张载的“太虚之气”或清虚一大说。他解释说：

道体不可言无，生有有无。天地未判，元气混涵，清虚无间，造化之天机也。有虚即有气，虚不离气，气不离虚，无所始，无所终之妙也。不可知其所至，故曰太极；不可以为象，故曰太虚。非曰阴阳之外有极有虚也。二气感化，群象显设，天地万物所由以生也，非实体乎？是故即其象，可称曰有；及其化，可称曰无。而造化之元机，实未尝泯。故曰道体不可言无。（《慎言·道体》）

“生有有无”，有，指天地万物；有无，指万物有生有死。“道体”，指太极本体。是说，太极作为宇宙的本体，并非虚无，乃天地来判时之元气。它含有阴阳二气，故称“元气混涵”。此气充满太虚即太空，清通而无象，故称太虚；无法知其极限，故称“太极”。当其阴阳二气相交感，万象显露，天地万物由此而生，可称为“有”；个体事物形成后，又由壮大而衰亡，可称为“无”。但太极之气作为造化之元机或实体，未尝消灭。所以道体不可言无。此即其所说：“元气之上无物，故曰太极，言推究于至极不可得而知。故论道体必以元气为始，故曰有虚即有气，虚不离气，气不离虚，无所终无所始之妙也。气为造化之宗枢，安得不谓之有。”（《内台集·答何柏斋造化论》）此是说，就其为造化之实体说，为元气；就元气充满无限的虚空说，为太虚；就其为世界的本原说，为太极；三者为一，故非虚无。关于太虚，他解释说：

两仪未判，太虚固气也。天地既生，中虚亦气也。是天地万物不越乎气机聚散而已。是故太虚无形，气之本体，清通而不可为象也。太虚氤氲，万物化醇，生生

而不容以息也，其性命之本原乎！（《慎言·乾运》）

此是说，两仪未分之气，即太虚之气，因为天地未生之前，其充满太虚，此即“太虚固气也”；天地形成后，又充满天地之间，此即“中虚亦气也”；天地万物之变化皆出于此气之聚散。此气既无形体，又清虚流通而无象，但阴阳交感于其中，万物生生不息，故为性命的本原。关于元气，他又解释说：

元气之外无太极，阴阳之外无气。以元气之上不可意象求，故曰太极。以天地万物未形，浑沦冲虚不可以名义别，故曰元气。以天地万物既形，有清浊、牝牡、屈伸、往来之象，故曰阴阳。三者，一物也，亦一道也，但有先后之序耳。（《太极辩》）

此是说，太极即元气，其中阴阳二气未分，天地万物未成形，故为元气；当其分为阴阳二气，形成天地万物，又各有阴阳之别，故为阴阳。其实，太极、元气、阴阳本是一物，其不同仅在于是否已成为个体事物，此即“但有先后之序”。以上所引，乃王氏对太极、太虚、元气三个概念所作的界说或解释。从其解释中，可以看出，他将汉易以来的元气说和张载的太虚说揉合在一起，以说明太极作为造化实体的特点，其目的在于反对以虚无和理为太极，特别是反对朱熹的理生气说。其在《太极辩》中批评朱熹一派的观点说：

万理皆出于气，无悬空独立之理。造化自有入无，自无为有，此气常在，未尝渐灭。所谓太极，不于天地未判之气主之而谁主之耶？故未判则理存于太虚，既判则理载于天地，程子所谓冲漠无朕，万象森然已具，正此谓耳。若谓只有此理，便会能动静生阴阳，尤其不通之论。理虚而无着者也，动静者气本之感也，阴阳者气之名义也。理无机发，何以能动静？理虚无象，阴阳何由从理中出？此论皆空碍不通，率易无当，可谓过矣。

“造化自有入无”两句，指万物基于气的聚散，故其形体有生有灭，生为有，灭为无。此段文义有二：前半段是说，气聚而为有形之物，物体消亡后，其气又归于太虚，气则永恒不灭。所以太极作为天地未判前的实体，只能是元气或太虚之气。至于所谓理，乃气和万象的性能，未有天地前，依赖于元气；已有天地后，又依赖于天地万物，此即程颐说的“冲漠无朕，万象森然已具。”因为理非独立自存的实体，故其不能为太极。他将程氏语，解释为万象皆具备其理，即理在象中，非象在理中，以此反对朱熹的命题：“未有天地，毕竟是有此理”。总之，其以理依于气的观点，论证太极是气而不是理。后半段是说，若以太极为理，所谓太极动而生阳或静而生阴，乃不通之论。因为理非实体，即“理虚而无着者”，无发动之机括，不能动静，其自身又无形象，故不能产生阴阳二气。此是驳斥朱熹对周氏太极说的解释或朱熹的“推其本则太极生阴阳”的命题。王氏论点有二：一是运动的实体是气而不是理，动静乃气之性能，如其所说“阴阳者气之体也，阖辟动静者性之能也”（《慎言·道体》），故理自身不能运动。二是理非实体，无有种子，故不能生出阴阳二气，如其所说：“若曰气根于理而生，不知理是何物，有何种子，便能生气？”（《横渠理气辩》）关于后一论点，他提出元气种子说或太虚种子说，即太极种子说，认为太极作为实体本含有天地万物的种子，故为世界的本原。他阐述说：

有太虚之气，则有阴阳。有阴阳则万物之种一本皆具，随气之美恶大小而受化，

虽天之所得亦然也。阴阳之精，一化而为水火，再化而为土，万物莫不藉以生之，而其种则本元气之固有，非水火土所得而专也。（《慎言·道体》）

此是说，太虚之气分为阴阳，阳气化为火，阴气化为水，水火又化为土，万物依土而生，但其种子为元气所固有。关于种子，他说：“仆尝谓天地之间无非气之所成。有人有人之气，物有物之气，则人有人之种，物有物之种。如五金有五金之种，草木有草木之种，各各具足，不相凌犯，不相假借。”（《内台集·答顾华玉杂论》）是说，万物皆由气构成，但万物各有类型，总是以其类而相禅，不相假借，如人只生人，而不生马。这是因为万物禀有的气种不同，故其品类，性能，材质各不相同，而且永不改易。他说：“万物巨细刚柔，各异其材。声色臭味，各殊其性。阅乎古而不变者，气种之有定也。人不肖其父则肖其母，数世之后，必有与祖同其体貌者，气种之复其本也。”（《慎言·道体》）他依子孙容貌肖其父母和祖辈的遗传性，论证其气种有定说。据此，他认为，太极元气具备一切事物的种子，其化为阴阳二气和水火土，而气种即寓于其中，由是产生各种不同的物类，而理不具备气种，故不能生物。据此，他又批评了朱熹的物物各具一太极说。他说：

太极者，道化至极之名，无象无数，而万物莫不由之以生，实混沌未判之气也，故曰元气。儒者曰：太极散而为万物，万物各具一太极，斯言误矣。何也？元气化为万物，万物各受元气而生，有美恶，有偏全，或人或物，或大或小，万万不齐，谓之各得太极一气则可，谓之各具一太极则不可。太极元气混全之称，万物不过各具一支耳，虽水火大化犹涉一偏，而况乎于人乎？（《雅述》上）

是说，太极元气乃混全之称，它具备各种事物的种子，万物所禀之气，只是太极元气之一支，一个方面。可是，朱熹认为万物各具一整体太极，便抹煞了万物的种类差别。他以整体和部份的关系，驳斥了朱熹的理一分殊说。不仅如此，王氏还批评了《易纬·乾凿度》以太易为未见气的观点。他说：

天地未形，惟有太空，空即太虚，冲然元气。气不离虚，虚不离气，天地日月万形之种，皆备于内，一气氤氲萌蘖而万有成质矣。是气也者，乃太虚固有之物，无所有而来，无所从而去者。今曰未见气是太虚，有无气之时矣。其然岂其然乎？（同上）

是说，元气充满太空，既无开始，亦无终结，空间和元气不相分离，而天地万物之种子又皆存于其中，宇宙中不存在没有气的虚空。以上所述，即王氏太极观的基本内容。

从易学哲学史看，其太极元气说，不同于以前者，有两点：其一，提出种子说，以元气具备万有的种子，故太极为世界的本原，其种子说本于朱熹：“且如天地间，人物草木禽兽，其生也没不有种，定不会无种子，白地生出一个物事，这个都是气。”（《语类》卷一）王氏加以引伸，以元气具有生物的种子，实际上将生物学中的物种说，加以推衍，同元气结合起来，以“气种”观念解释万有种类的不同，此是发前人之所未发。按此观点，从太极到天地万物，乃太极元气自身的展开，即是说，太极元气自身涵蕴天地万物的种子，其散开后，则成为天地万物。朱熹曾说：“总天地万物之理便是太极”，王氏则提出总天地万物之气种为太极，表现了理本论和气本论的对立。其二，他一方面以太极为宇宙的始基，即“天地未判之气”；另一方面又以太极为宇宙之全体，即“元气混全之称”。关于后一点，他说：“气者造化

之本。有浑浑者，有生者，皆道之体也。生则有灭，故有始有终。浑然者充塞宇宙，无迹无执。不见其始，安知其终？世儒止知气化，而不知气本，皆于道远。”（《慎言·道体》）“气化”，指物有生灭；“气本”，指元气无始无终，即“浑然者充塞宇宙”，此即以太极元气为宇宙之整体。按此观点，元气为整体，天地万物为个体，个体有生灭，而整体无生灭，总之，天地万物的生灭，无非是宇宙中太极元气之聚散而已。此说，不以太极元气为原初物质，如汉易的太极元气说，而是以张载的太虚即气说解释传统的元气说，从而使太极元气具有本体论的意义，按张载的气论哲学，以气或太虚之气解释太极，不使用元气这一范畴，而王廷相阐发张载气论，则引入元气说，认为太虚之气即是天地未判之气或混沌未分之气，企图回答程朱对清虚一大说的指责，进而打击程朱派的理为太极说。以上两点，可以说是王廷相对以前气论哲学的阐发。

但元气这一概念，本质上属于宇宙发生论的范畴，王氏以此解释张载的太虚说，又使其太极观打上了宇宙论的烙印。正因为如此，其对程朱派理本论的批评，有些论点，未能击中其要害。如他以朱熹的“理生气”为母生子的关系，即先有理而后生出气来，从而质问说：“不知理是何物，有何种子，便能生气？”其实，程朱皆以理气为体用关系，其理生气说，意谓理为气本，非道家的道生一说。而王廷相却将理本论的体系同道家的无生有的体系视为同一类型，加以攻击。这表明王氏的气论哲学，还不能区分本体论和宇宙论。正因为如此，其理气观又具有自身无法克服的弱点。就理气关系说，他一方面说：“气为理之本，理乃气之载”，以理气为本末关系；另一方面又说：“气游虚者也，理生于气者也”，又以理气为母子关系，即先有气而后生理。前者为本体论的命题，后者则为宇宙论的命题，二者是难以统一的。后一命题意味着宇宙有一个时期，只有气而无理，无道。这又将理气关系加以割裂，借用王氏自己的话说：“是形性不相待而立”，同理本论相比，又倒向另一极端。黄宗羲评论王廷相的理气之辩说：“先生受病之原，在理字不甚分明。但知无气外之理，以为气一则理一，气万则理万，气聚则理聚，气散则理散，毕竟视理若一物，与气相附为有无。不知天地之间，只有气，更无理，所谓理者，以气自有条理，故立名耳。”（《明儒学案·诸儒学案》）又说：“宋儒言理能生气，亦只误认理为一物，先生非之，乃仍蹈其失乎！”（同上）黄氏此论，依罗钦顺说，评论王廷相的理气观，未免偏激，以至抹煞了王氏气论同理学的对立。但王氏提出的“理生于气”的命题，确如黄氏所批评的，“毕竟视理若一物”。王氏以气为实体，以理为实体之功能或性质，认为功能总是物质或物体的功能，不能脱离实体而独立自存，这是正确的，从而打击了理本论。但由此认为，先有实体而后产生功能，又视功能为一物，便同理本论的思维路线划不清界限了。总之，王廷相将易学哲学中的理气之辩，引向实体和性能的辩论，在反对理本论的斗争中作出自己的贡献，但由于未能摆脱汉唐以来传统的元气观念的影响，终未能正确解决理气关系问题。这同其易学哲学不重视体用一原的理论思维是分不开的。

### （三）阴阳之辩

何塘即何柏斋，著有《阴阳管见》和《阴阳管见后语》，依邵雍先天卦横图，谈造化之道，同王廷相展开了辩论，王氏进行了答辩。双方往复辩论的文献，收入王氏《内台集》中。此文又称为《阴阳管见辩》。这场辩论是以阴阳问题为核心而展开的。何氏主阴阳二元论王氏主气一元论，以下先介绍一下何塘的论点。

何氏易学哲学来于邵雍的先天八卦次序图。他认为此图式不仅是画卦的程序，也是造化

万物的图式。他解释说：

太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，此伏羲易象之本也。乾离皆生于阳，故谓天火为阳；坤坎皆生于阴，故谓地水为阴。乾变其初九为初六，则为巽，故谓风为天之为，盖天下交于阴也。坤变其六三为九三，则为艮，故谓山为地之变。坎变其初六为初九之，则为兑，故谓泽为水之变。坎变其初六为初九，则为兑，水与阳交，则相和而为泽，故谓泽为水之变。坤艮离震相比。从其类也。（《阴阳管见》）

“伏羲易象”，指邵雍的先天八卦次序图。是说，此图式，乾离皆生于阳仪，坤坎皆生于阴仪。就取象说，乾为天，离为火，皆为阳；坤为地，坎为水，皆为阴。乾天之初画变为阴爻，为巽，取象为风，故风为天之为；离火之上画变为阴爻，为震，取象为雷，故雷为火之变。坤之初画变为阳爻，为艮，取象为山，故山为地之变；坎之初画变为阳爻，为兑，取象为泽，故泽为水之变。即是说，乾坤坎离变为巽震艮兑，天地水火各变为风雷山泽。据此，他又批评邵雍说：

天以日月星辰而为暑寒昼夜，地以水火土石化而为雨风露雷，此其书之大指也。自今观之，暑寒昼夜皆主于日月，星辰何有焉。风为天所变，雷为火所变，雨露皆水所变，其理甚明，少思则得之矣。火为风，石为雷，土为露，岂不牵强之甚哉！且其取象，乾不为天而为日，离不为日而为星，坤仅为水，坎仅为土，与伏羲之易象大异，乃自谓其学出于伏羲之先天图，吾不知其说也。（同上）

此是批评邵雍依先天八卦次序图所配的自然现象，多为牵强附会，如邵氏所说“日为暑，月为寒，星为昼，辰为夜，暑寒昼夜交而天之变尽之矣。水为雨，火为风，土为露，石为雷，雨风露雷交而地之化尽之矣。”（《观物内篇》）。何氏认为，风为天所变，雷为火所变，不能说火为风，石为雷。又邵氏于其世界图式中，以日为乾卦类，星为离卦类，土为坎卦类，水为坤卦类。何氏认为，此种配合，亦违背《易传》中的取象说，令人难以理解。但他并不否认邵雍小横图中乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八的顺序，并且认为前四卦为阳，后四卦为阴；合而言之，则为太极；分而言之，则为两仪。八卦配以物象，天泽火雷为阳，风水山地为阴，此两仪相合，则生万物。其《阴阳管见后语》中，有一太极图。

他解释说：“以伏羲之横图竖起观之，则造化在目中也。此易之太极图也”。何氏认为，此太极图即造化万物的图式。他说：

造化之道，合言之则为太极，分言之则为阴阳，谓之两仪。阴阳又分之，则为太阴太阳少阴少阳，谓之四象。四象又分之，则为天地水火风雷山泽之象，谓之八卦。天地水火常在，故为体；雷风山泽，或有或无，故谓之变，此皆在造化之中，而未生物也。其既合则物生矣。（《阴阳管见后语》）

此是取邵雍义，以乾坤坎离为体，震巽兑艮为用，故乾变为巽，风为天之为；离变为震，雷为火之变；坤变为艮，山为地之变；坎变为兑，泽为水之变。此是万物生化之根源。此八种卦象和物象，分属于阴和阳，上和下，各有其规定性，其相配合，方产生万物。他进而解释说：

造化之道，一阴一阳而矣，阳动阴静，阳明阴晦，阳有知，阴无知，阴有形，阳无形。阳无体，以阴为体；阴无用，待阳而用。二者相合则物生，相离则物死。微

哉，微哉！（《阴阳管见》）

“阳有知”，本于《系辞》文“乾知大始”句。“阳无体，以阴为体”句，亦取邵雍义。何氏论阴阳，强调阴为形，阳为神，以形神区别阴阳。其论八卦所取之物象说：

天为阳，地为阴，火为阳，水为阴。天阳之阳也，故神而无形；地阴之阴也，故形而不神。火阳之阴也，故可见，然终无形也。水阴之阳也，故能化，然终无知也。

（同上）

他提出阳神而阴形，“神”即其说的“有知”。是说，八卦所取之物象，凡属阴者皆有形而不神，如地山水风；凡属阳者皆神而无形，如天泽火雷。风虽属阴，其无形，由于天变而为风，本于阳。泽属阳，其有形，由于地变而为泽，本于阴。其所谓神，指主宰运动变化的能力，乃阳性事物的特征。如其论天神而无形说：“盖天阳气也，动而不息，其行至健，日月五星，皆运于天者也”。（同上）其论水有形而不神说：“水体凝而性静者也。其融，火化之也；其流，天运之也。天火无形，实为阴枢，而人不能见也。”（同上）是说，水为阴，本性静止，其流动出于天火之神。因此，他把阳神和阴形视为造化万物的基本原则。如其所说：“殊不知造化之道，阳为神，阴为形，形聚则可见，散则不可见，神无聚散之迹，故终不可见。今夫人之知觉运动，皆神之所为也，是岂有形可见乎？观人则造化之妙可知也。”（同上）是说，形体为阴，故有聚散；其运动的机能为阳，为神，无聚散之形迹。如同人心之神，无形迹可见，但为形体知觉运动的主宰。据此，他认为，张载以气之聚散于太虚说明万物之生灭，并非至论，他批评张载说：“老子谓有生于无，周子谓无极太极而生阴阳五行，张子谓太虚无形而生天地糟粕，所见大略相同。但老子、周子犹谓神生形，无生有。至张子则直谓虚而形，止为气之聚散，不复知有神形之分，此又不同也。”（《阴阳管见后语》）他以周子的太极为神，无极为神无形迹，故有此论。此是说，张载以气之聚散于太虚解释万物之生灭，而不知生灭者为阴形，其阳神并不消失，还不如老子和周子的无生有，神生形说。总之，何氏认为，万物之生化，基于天火之神和地水之形，神形合则万物生，神形离则万物死。不赞成生死气化说，他辩论说：

或曰：天地水火恐未足以尽造化之蕴，不如以阴阳统之。予窃以为阴阳者，虚名也；天地水火者，实体也；二而一者也。谓天地水火未足以尽造化之蕴，此特未之察耳。人知水之为水，而不知寒凉润泽皆水也。人知火之为火，而不知温热光明皆火也。天宰之以神，地载之以形，水火二者交会变化于其间。万物由是而生，由是而死，造化之能事毕矣。（《阴阳管见》）

他认为，阴阳并非实体，而是实体天地水火之类别，即“虚名”，即是说，阴阳并非二气。万物之生化，不是由于气化，而是由于天地水火之分合，即是说，天火为其神，地水成其形，合则物生，离则物死。在他看来，所谓太极，即非元气，亦非太虚之气，而是阴形和阳神未分之合体，即天地水火未分之本体，及其分为阴形和阳神，则生成万物。其论太极说：

殊不知太极乃阴阳合而未分者也，阴形阳神皆在其中。及分为阴阳，则阳为天火，依旧为神；阴为地水，依旧为形。若太极本体，止有神而无形，则分后地水之形何从而来哉！由此化生人物，其心性之神，则皆天火之神所为也；其血肉之形，则皆地水之形所为也。此理先圣屡有言者，但学者忽而不察耳。（《阴阳管见后语》）

此以太极为阴形和阳神之合体，万物之形神即此本体之分体，故太极为万物之本原。据此，他进而批评张载的太极观说：“易有太极，是生两仪。两仪者阴阳也，太极者阴阳合一而未分者也。阴有阳无，阴形阳神，固皆在其中矣。故分为两仪，则亦不过分其本有者。若谓太虚清通之气为太极，则不知地水之阴，自何而来也。”（《阴阳管见辩》）是说，张载的清虚一大说，是以太极为神，如张氏所说“清通而不可象为神”，表示太极不含有阴形，即有阳而无阴，故不能为世界的本原。此是继程朱后对张载的清虚一大说的批评。不仅如此，他还批评了周敦颐《太极图说》中阳动阴静互为其根说。他说：

自今观之，则天阳之动者也，果何时动极而静乎？地阴之静者也，果何时静极而动乎？天不能生地，水不能生火，无愚智皆知之。乃谓阴阳相生，不亦误乎？盖天地水火虽浑然而不可离，实灿然而不可乱。先儒但见其不相离，而未察其不可乱也，故立论混而无别。愚窃以为阴之与阳，谓之相依则可，谓之相生则不可。（《阴阳管见》）

是说，太极含有阳动和阴静，阳动和阴静虽不可分离，但又各有其规定性，不可混而无别。二者的关系只是相互依存，而不能相互转化，即“谓之相生则不可”。所以不能相生，因为天不能生地，水不能生火。天地水火乃造化之实体，本具于太极之中。何氏认为，此种对待见于伏羲所画之卦象。他说：

先圣作易，见造化之妙，有有形无形之两体。故画奇偶以象之，谓之两仪。见无形之气，又有火之可见者；有形之形，又有水河化为气者，故于奇之上又分奇偶，偶之上亦分奇偶，谓之四象。是画易之次第，即造化之实也，乃谓其局而谬，误矣。（《阴阳管见辩》）

此是解释邵雍的一分为二法，认为奇偶两画各分为奇偶，便形成八卦之象。此伏羲卦序图中只有阴阳对待而无相生或转化，故造化之道，只有阴阳两体对立，即有形和无形之对立，天火之神和地水之形的对立。由此他得出结论说：“予窃谓论道体者，易象为主，老子，周子次之，横渠为下，盖以其不知神形之分也。”（同上）以上即何氏阴阳说的主要论点。

从易学哲学史看，何塘的阴阳说乃《象》传取象说和邵雍的先天八卦说相结合的产物。其以天地水火为造化之实体本于邵雍的乾坤坎离四正卦说。其阳神阴形说又是本于《礼记·郊特牲》的鬼神观：“鬼神，阴阳也”，“魂气归于天，形魄归于地，故祭求诸阴阳之义也。”即以灵魂为阳神，以肉体为阴形，前者为神，后者为鬼。人死之后，魂魄分离，故为鬼神。此即何塘所说：“阴形阳神，合则生人，所谓精气为物也。离则人死，所谓游魂为变也。方其生也，形神为一，未易察也。及其死也，神则去矣，而去者初无形可见，形虽尚在，然已无所知矣。阳有知而无形，阴有形而无知，岂不昭然而易察乎！”（《阴阳管见后语》）他将传统的阴阳鬼神说同易学中的阴阳说结合起来，用来说明造化之道和《系辞》文“一阴一阳之谓道”，便导出其阴阳观。此说以阳神和阴形为独立的实体，可以称之为阴阳二元论和形神两元论。其哲学意义是不承认天地万物为气化的产物，不赞成以阴阳二气解释两仪和以元气解释太极，反对气一元论，故遭到王廷相的尖锐批评。

王氏的批评，就其理论意义说，概括起来，有以下几点：其一，天地水火非造化之本原，太极作为本体，只能是元气，天地水火皆出于元气。他说：



不思元气之中万有俱备，以其气本言之，有蒸有湿。蒸者能运动，为阳为火；湿者常润静，为阴为水。无湿则蒸靡附，无蒸则湿不化。始虽清微，郁则妙合而凝，神乃生焉，故曰阴阳不测之谓神。是气也者形之种，而形者气之化，一虚一实皆气也。神者形气之妙用，性之不得已者也，三者一贯之道也。今执事以神为阳，以形为阴，此出自释氏仙佛之论，误矣。……仲尼之门，论阴阳必以气，论神必不离阴阳。执事以神为阳，以形为阴，愚以为异端之见矣。（《阴阳管见辩》）

是说，气有蒸湿之不同，气之蒸者为阳火，气之湿者为阴水，蒸湿妙合而为形体，其功能或作用则为神，无气则无形，亦无神，此即“三者一贯之道”。何塘以阳为神，以形为阴，实际上是重复佛道两家的形神观。总之，离阴阳二气则无神，此即“阴阳不测之谓神”。此是以阴阳二气之化合解释形神之来源，驳斥了何氏离气言形的形神二元论。他进而辩论说：“愚谓天地水火万物皆从元气而化，盖由元气本体具有此种，故能化出天地水火万物。”（同上）是说，天地水火并非造化之实体，因此四者皆出于元气之种子。按王氏的说法，太虚之气，先化为天，成为日月雷雨等天象，天象交相变化则生水火，水火蒸结而为土，万物皆生于土。从而得出结论说：“金石草木，水土之化也，虽有精粗先后之殊，皆出自元气之种。谓地与天与水土一时并生，均为造化之本体，愚切以为非然矣。”（同上）他以地为水火二气的产物，以气一元论反对了阳神阴形的两元论。其二，阴阳并非孤立地存在，宇宙中无独阴独阳之物，不能说凡属气者皆阳，凡属形者皆阴。他辩论说：

阴阳即元气，其体之始，本自相浑，不可离拆，故所生化之物，有阴有阳，亦不能相离。但气有偏盛，遂为物主矣。星陨皆火，能焚物，故谓星为阳余。柏斋谓云为独阴矣，愚谓阴乘阳耳。其有象可见者阴也，自地如缕而出，能运动飞扬者乃阳也。谓水为纯阴矣，愚则谓阴挟阳耳。其有质而就下者阴也，其得日光而散为气者则阳也，但阴盛于阳，故属阴类矣。（同上）

是说，凡元气所化生之物，既有阴，又有阳。如云属阴，其能飞扬者为阳。水属阴，得日光而化为蒸气者则为阳。其在《慎言·道体》中说：“极言之，凡有形体以至氤氲葱苍之气可象者皆阴也，所以变化、运动、升降、飞扬之不可见者皆阳也。”按王氏自己的解释，此是说，“二气相待而有，离其一不得者”（《阴阳管见辩》）。是说，凡属阴类者，其运动变化的性能则为阳；凡属阳类者，其形象可见则为阴。万物所禀的阴阳之气各有偏盛，偏于阳者为阳类，偏于阴者为阴类。王氏又以阴阳相互渗透的观点，驳斥了何塘的阴阳二元论。其三，何塘为了区别形和神，在辩论中说：“凡属气者皆阳，凡属形者皆阴，此数语甚真，然谓之气，则犹有象，不如以神字易之，盖神即气之灵，尤妙也。”（同上）此又以神可不假形气而有。王氏指出，无论造化之神，还是人心之神，皆依赖于气，而人心之神又依赖于人的形体，宇宙中并无脱离形气之神。他说：“夫神必藉形气而有者，无形气则神灭矣。纵有之，亦乘夫未散之气而显者，如火光之必附于物而后见，无物则火尚何在乎！”（同上）是说，神乃气之性能和形体之妙用，无形气则神灭，如同无燃烧之物体则无火光一样。从而驳斥了何塘的形体死亡其神不灭的形神两元论，有力地打击了有鬼论。以上三点，可以说是捍卫了张载气论哲学中的唯物主义和无神论的思维路线，在反对两元论的斗争中作出了贡献。

王何二人还辩论了太虚之气的问题。何氏从两元论出发，批评张载说：“老氏谓万物生于有，有生于无，误矣。横渠力辩其失，及自为说，则谓太虚无形，气之本体；其聚其散，变

化之客形耳。客形有也，生于无形，此与老氏有生于无者何异，是无异同浴而讥裸裎也。”（同上）认为张载的太虚说，以无形者为本体，以聚散者为客形，即主张有形生于无形，同老子有生于无说并无区别。王氏反驳说：“天地水火本然之体皆自太虚种子出，道体岂不实乎，岂不有乎！”（同上）此是以其种子说论证太虚非虚无。他又反驳说：

气虽无形可见，却是实有之物，口可以吸而入，手可以摇而得，非虚寂空冥，无所索取者。世儒类以气体为无，厥睹误矣。愚谓学者必识气本，然后可以论造化。不然，头脑既善，难与辩其余矣。（同上）

此是以气体为可感受之物，论证太虚虽无形，并非虚无。王氏此论，是发挥张载的气无形而有象说，肯定气为物质的存在，有力地捍卫了气一元论的唯物主义路线。但就王氏的气论体系说，他未能坚持这一观点。如其所说：“太虚无形，气之本体，清通而不可为象也。”（《慎言·乾运》）“不可以为象，故曰太虚”（《慎言·道体》）；“先于天者，太虚之气耳，无形也，无象与数也，故曰太极”（《雅述》上）。此种观点，又认为太虚之气不仅无形而且无象，又是受了张载的清虚一大说的影响。此种无形无象的太虚说，很难回答何塘的质问，成为其气论哲学的又一弱点。这一弱点，也是同其太极观联系在一起的。关于太极元气和阴阳的关系，王氏一方面说：“元气即阴阳”，“非曰阴阳之外，有极有虚也”，认为太极或太虚不脱离阴阳二气而存在；另一方面又说：“太极元气和阴阳”，“但有先后之序”，二者存在时间先后的顺序，故元气无象，而阴阳有象。这两种说法是难以调协的。前者为本体论的命题，后者为宇宙论的命题。如果以可感受的气体为太虚之气，则不应说太虚“不可以为象”；如果以可感受的气体为阴阳二气，则不应说“元气即阴阳”，即不应以清虚之气为阴阳二气。王氏企图将气论哲学中两种论点揉合在一起，结果不能自圆其说，如何塘所指责的，不能同道家的虚生气的思维路线划清界限。从何王两家的辩论中，可以看出，以张载为代表的气本论，必须抛弃清虚一大的观念，或太极先于阴阳而有的观念，方能完成其形上学的体系。这一任务，被后来的易学家和哲学家方以智和王夫之实现了。

## 第二节 万法归心

——湛若水、王畿心学派

明代是心学流行的时期。宋代陆象山和杨简的学说，到明代得到发展。明中期以后，心学成为同程朱理学相抗衡的主要势力，并且代替了理学的权威地位，在社会上起了广泛的影响。黄宗羲的《明儒学案》，以心学为明代哲学和学术思想发展的主流，不无见地。明代的心学派继承了宋学的传统，同样研究《周易》经传，并借易理阐发其心学思想。但明代心学派的易学，因受理学和气学的影响，又有自己的特点。宋代杨简的易学，为心学的本体论奠定了基石，但论证还很粗糙，理论思维也较简单，还不足以同理学和佛学的形上学抗争。而明代的心学，则吸收了理学本体论的思维，但以心为最高范畴，完成了心学的形上学体系。这一体系的确立，同样是通过对比易学中诸范畴的解释而实现的。研究心学派的易学，对了解心学体系的发展也是有益的。

明代心学始于吴与弼的弟子陈献章。他不满意理学倡导的修养方法，主张于静坐中涵养

天理，达到心理合一的境界；认为有此境界，则天地由我立，万化从我出，吾心便成为宇宙的主宰。他还通过对《周易》卦爻辞的解释，阐述其内心的修养方法。陈氏之后，其弟子湛若水创建甘泉心学派，王守仁创建姚江心学派。王湛两家，各立宗旨，影响深远，成为明代心学的两大思潮。《明史》评论湛王两家说：“若水初与守仁同讲学，后各立宗旨，守仁以致良知为宗，若水以随处体认天理为宗。守仁言若水之学为求之于外，若水亦谓守仁格物之说不可信者四。又曰阳明与吾心不同。阳明所谓心，指方寸而言。吾之所谓心，体万物而不遗者也，故以吾之心为外。一时学者遂分王湛之学。”（《湛若水传》）此是从修养方法，讲二家之异同。但二家所以有此区分，就本体论说，基于对心和理的理解不同。两家不同于理学者，皆主心外无理和心外无物。但王守仁则继承了杨简的心即理说，不区分心和理，认为心之条理即是天理。而湛若水不赞成杨简的观点，认为心包括万理，故心外无理，但心同理又有区别，心不就是理。湛氏心学深受理学的影响。两家为了论证自己的心学观，都援引易学的理论，成了明代心学派易学的奠基者。

从易学史上看，两家的易学皆属于义理学派，其共同点是，阐发宋代心学的传统，即以心为易，以《周易》讲的法则为心的法则，视《周易》经传为讲内心修养的典籍。但两家对图书学学派的态度并不尽同。湛氏以图书学派提出的各种图式为“刍狗”，而王氏心学派，因受朱熹《本义》的影响，不排斥河洛和先后天等图式，甚至利用这些图式讲内心修养的过程和方法。湛若水也是一位易学家，其解易的论文不少，在易学史上的地位不容忽视。他提出人心与天地同体说，并将气论引入其心学的体系，论证人心为天地万物的本原。王守仁并非易学家，其解易的著述也较少，但他提出“良知即易”说，并以程朱的“体用一原，显微无间”说解释良知本体同喜怒哀乐即未发和已发的关系，对后来心学派易学的发展起了很大的影响。值得注意的是，湛王两家的易学哲学，因受宋明以来理学和气学的影响，提出心气合一说或心气为一说，论证心或良知为世界的本体，完善了心学本体论的体系，对后来心学的发展起了重要影响。王守仁之后，心学内部以及心学和理学之间围绕心、气、性的问题展开了大辩论。被黄宗羲列为王门心学中的人物，如唐鹤征和蒋信等，依据心气为一说，导出气为心之实体，心为知觉灵明，气之清虚纯粹者即是性等结论，进而提出太极为气说，从心学中分化出来，成为气一元论倡导者。

王守仁的易学观，后被王门弟子及其后学所阐发，在明代易学史上出现了一批以心学观点解易的著作。如王门弟子季本著《易学四同》，认为画前之易，伏羲之易，文王之易和孔子之易，并无差别，用来阐发杨简以来的心学。如其释乾卦上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”说：“太阴晦极而阳未尝亡，犹人心昏蔽已甚而天理未泯也。”（《明儒学案·浙中学案》引），以龙为阳，喻天理；以所居之位为阴，喻人欲；以理欲之争，解释“其血玄黄”句。又其论《周易》说：“良心在人，无有死时，此天命之本体。圣人作易，开之以吉凶悔吝，使人自复其本心而已矣。”（同上）此即发挥王守仁的“良知即易”说。此外，罗洪先，刘邦采，万廷言等，皆有解易的专著。黄宗羲评论万氏的《易说》说：“先生深于易，三百八十四爻无非心体之流行，不著爻象，而又不离爻象，自来说易者，程传而外，未之或先也。盖深见乾元至善之体，融结为孩提之爱敬，若先生始可谓之知性矣。”（《明儒学案·江右学案》引）他以乾元为良知，亦是阐发阳明义。在王门弟子中，阐发王门心易之学，影响较大而自成系统者是王畿的易学。他著有《大象义述》，借《大象》文句，阐发其心学教义。他是王学中四无之教的倡导者，在修养方法上主一悟本体即是功夫，颇受禅宗的影响。其易学哲学也是为其修

养方法提供形上学的依据。他发展了王守仁的“良知即易”说，以心气为一说，阐发心学的天人一本论，论证良知为宇宙的本体，并以太极为心之极；从心学的角度提出先后天之辩，以“体用一原”说研究了思维活动的规律，成为明代心学派易学的代表人物。其易学哲学在心学内部引起长期争论，促进了心学的分化。方学渐家族的易学和刘宗周的哲学就是在反对王畿一派的易学和心学的斗争中发展起来的。

王守仁的心学，因受杨简学说的影响，亦援引禅宗教义，阐述其致良知的修养方法。王学中以王畿为代表的顿悟派，以禅宗的不着念说解释致良知，尤为突出。其《调息法》说：“一念微明，常惺常寂，范三教之宗旨。吾儒谓之燕息，佛氏谓之反思，老氏谓之踵息，造化阖辟之元机也。以此征学，亦以此卫生，了此便是彻上彻下之道。”（《明儒学案·浙中学案》引）此种儒禅合一或儒佛合一的倾向，亦见于王门泰州学派中罗汝芳等倡导的当下体认良知本体的学说中，禅学当时亦被称为心学。儒佛两家的心学有无差别？成为明代思想界一大论争的课题。儒佛合一论者，不仅有儒家心学中的人物，也还有禅宗中的人物。他们或者援禅入儒，或者援儒入禅。从而将《周易》经传看成是倡导儒禅合一的媒介。这样，在易学界又出现了一批以禅心观点解释《周易》的著作，成为明代心学派易学哲学的一个支流。明代禅师真可的《解易》和智旭的《周易禅解》，即其代表。照他们的解释，《周易》又成了佛教禅宗的修养经。禅宗易学在理论思维方面，并无建树，其解易的倾向受到儒家学者尖锐的批评。

据《明史·艺文志》和《四库》著录，明代心学派解易的著述，有十余种。本节所论心学派的易学，以哲学问题为主要线索，以其代表人物湛若水和王畿的易学以及禅宗的易说为重点，其它则从略。

## 一、理气心性合一说

湛若水是陈献章的学生，明代心学大师之一。他自称其学说为心学。但其心学不尽同于王守仁，其影响亦颇深远，成为与王学并驾齐驱的一大流派。黄宗羲评论说：“王湛两家，各立宗旨，湛氏门人，虽不及王氏之盛，当时学于湛者，或卒业于王学；学于王者，或卒业于湛，亦犹朱陆之门下，递相出入也。其后源远流长，王氏之外，名湛氏学者，至今不绝。”（《明儒学案·甘泉学案》）湛王二人，围绕良知问题展开热烈辩论。黄宗羲认为，王氏主致良知，湛氏主随处体认天理，故宗旨不同。此是就两家的修养方法说的。但就形上学说，湛氏提出理气心性合一说，以人心与天地万物同体，为心学派本体论的发展开辟了一条新的途径。他反对杨简的心学，力图使心学摆脱禅学的影响。他评论陆象山和杨简说：“盖象山之学虽非禅，而独立高处。夫道中正而已矣，高则其流弊不得不至于禅。故一传而有慈湖，慈湖真禅者也。”又说：“仆因言学者欲学象山，不若学明道，故于时有遵道录之编，乃中正不易之的也。若于象山，则敬之而不敢非之，亦不敢学之。”（《甘泉文集·寄崔渠司成》）此言表明，湛氏的心学不尽同于陆氏系统，而是吸收了理学派的观点，建立起自己的体系。湛氏心学的体系，同其易学也是分不开的。他也是一位易学家，编有《修复古易经传训测》十卷，已逸。其心学论点，同王学相比，与其对《周易》经传的理解，有着密切联系。其易学哲学可以说是明代心学派解易的代表之一。其易学哲学观点见于其《甘泉先生文集》和所著《圣学格物通》中。以下，以其《文集》提供的材料为主，介绍一下其易学哲学的倾向。

### （一）心之体即是易体

湛氏易学属于义理学派，颇受程颐易学的影响。其在《修复古易经传训测序》中说：“夫易圣人所以顺阴阳之道，明变化之理，而立天地人之极者也。其为文也，盖取诸日月，日月者阴阳变易之大端也。变易即道也。其为书也，立象以明理，理得而象亡矣。”（《甘泉先生文集》卷十七）此本于程氏易，以《周易》为明阴阳变易之理的典籍，并提出“立象以明理”，即程氏说的“假象以显义”，视卦爻象为表达阴阳变易之理的工具，故又说“理得而象亡矣”。因为他主因象而见理，故又主张以传解经。他说：“善治易者，吾独取费直焉，以孔子之十传，明羲文周公之经。”（同上）他自称对《周易》的解释是继承汉代费氏易的传统。他推崇易传说：“夫易传，孔子所以体天地之道，尽人物之理，穷变化之奥也。……是故韦编三绝，以穷夫易之道。由文王周公之易，以穷伏羲之易；由伏羲之易，以穷身心之易；由身心之易，以穷天地人物之易。是故十传作焉，广大悉备至矣。”（同上）认为《易传》所阐发的易理，贯通于天地人，都是对经文的阐发。因此，他重编《周易》经传，仿费氏易，以传文解释经文，虽不赞成分传附经。因为他推崇义理之学，对象数学派的学风，颇多评论。其论河洛之学说：“伏羲作易，只见天地间惟阴阳奇偶耳。故始作一画于上，加之至六，而后尽天地人物变易之理，洛书之合者，亦合于此耳。后世有圣人作易，亦不过此。”（《文集·新泉问辨续录》）此亦本于程氏义，认为天地万物皆有阴阳奇偶之数，伏羲画卦，并非出于河洛图式；相反，河洛图式则出于天地间阴阳变易之理。又评论说：“学者宜体易理，以有诸己而已矣。故图书者圣人画卦之刍狗也。后儒未能明易理，汲汲焉理会图书，分析配合，是求之圣人画卦之刍狗也，岂不悞哉！”（《文集·岳游纪行略》）后儒，指图书学派，脱离易理，分析河洛图式。他认为，图书中之象数，无非是显示阴阳之理的工具，不宜过多地追求，如同刍狗一样，用后，便应抛弃。此种观点，不以象数为《周易》的基本法则，主张有理而后有数。因而又评论邵雍数学说：“伊川诘尧夫，知易数为知天，知易理为知天？今图书，易数之类也。故周程只是学易，未曾理会图书可知矣。”（同上）认为图书之学属于数学一派，故周程不言图书。他又评论邵氏数学说：“程子尝言，邵尧夫于儒术，却未有见。尧夫说易，二程皆未信服，以其易数而未知易理也。”（《文集·问疑续录》）此是发挥有理而后有数的观点，批评邵氏易学离理而言数的错误。以上说明，湛氏易学继承了程氏义理之学的传统。

但就易学哲学说，湛氏论易理，又不同于程颐理学，而是阐发心学的观点。《系辞》曾说：“圣人以此洗心，退藏于密”。程颐将这两句话，理解为提高人的道德境界。因此明代的心学家十分重视“洗心”，“藏密”说。湛氏论易理，亦是如此，视《周易》经传为讲心学修养的典籍。他论学易的目的说：“体认天理，终日乾乾，便是学易。一部易只是说圣人以此洗心，退藏于密。圣人以此斋戒，神明其德，夫更有何事？”（《文集·新泉问辨录》）“圣人”以下句，乃引程颐语。是说，易理亦人心之理，即上文所说“身心之易”。学习《周易》，就是体认天理，以此提高人的内心修养的境界，此即“洗心”，“退藏于密”。他进而解释说：

著卦是易理之形见者也，在卦在心，皆是一理。以卦以感通其理，理见而心之邪秽去矣。此即所谓易简之学。观象玩辞，观变玩占，即学易以感通此心之理，与洗心退藏于密一事。大贤以下，学易固如此。孔子韦编三绝，又何所事乎！（同上）

是说，学易的人，观象玩辞，观变玩占，其目的是以此来感通心中天理，即使心中之理显露

出来，清洗心中之私欲和邪念。因为卦爻象中的义理同心中之理，本是一理。所以观象玩辞，同洗心藏密是一回事。这样，便将对《周易》卦爻象和卦爻辞的领会，归结为体认心中之天理，易学则成了心学的组成部分。湛氏认为，儒家经书都是来启发心中之理，不仅限于《周易》。其论六经的作用说：“六经皆注我心者也，故能以觉吾心。易以注吾心之时也，书以注吾心之中也，诗以注吾心之性情也，春秋以注我心之是非也。……是故能开聪明，扩良知，非六经能外益之；聪明良知也，自我有之，彼但能开之，扩之而已矣。”（《文集·广德州儒学新建尊经阁记》）此处提出“易以注吾心之时”，是说，《周易》在于启发人心中之时，即心中因时变易之理。他说：“一部易，只在时与位耳，随时随位即道也。”（《文集·新泉问辨续录》）是说，卦爻之义，因时位而不同，人心的变化亦是如此。因时而变易，即是道。此是发挥程颐的“随时变易以从道”说。由此得出结论说：

心之体即是易体，心之几即是爻变。故用易全在九六，而学问之功，全在几之变处，非变，无功也。（《文集·语录》）

“心之体即是易体”，即以心为易；“易体”，指卦的体制。意思是，人心即卦体，心变化之几，即是爻变。《易》的作用全在 阴阳爻变，时位不同处，此即“全在九六”。作学问即从事内心修养，全在心变化之萌兆处下功夫。心无变易，无从用功夫。按此说法，《周易》经传就是教导人们于人心变易处，体认天理，此即“易以注吾心之时也”。因此，他解释《系辞》文“拟议以成其变化”说：“拟议者皆在心，即所谓体认天理也。而后言动者，言动由中出也。久则熟而变化，即圣人矣。”（《文集·新泉问辨录》）湛氏正是依据这种易学观解释《周易》卦爻象和卦爻辞的。如其释乾卦九三爻辞说：

天行健，君子以自强不息，君子终日乾乾夕惕若。昊天曰明，及而出王；昊天曰旦，及尔游衍。圣人者是切切然者，何也？其天理流行不息乎！天人一也。我心少懈，则天理息矣。（《文集·雍语》）

“昊天曰明”以下四句，引自《诗·大雅·板》，用来说明天人一体。此以“天理流行不息”，解释“天行健”；以人心不懈，体认天理，解释“君子终日乾乾，夕惕若”和“君子以自强不息”句。又其释坤卦六二爻辞说：

敬以直内，义以方外，两句只是一段功夫。在心为敬，应事为义，合内外之道也。当敬直时，义涵于敬；当义方时，敬行乎义，原非二物。……习只便是如此持养，即随处体认天理。（《文集·新泉问辨》）

此以《文言》文，解释坤卦六二爻辞“直方大，不习无不利”。认为心敬，应事自然合乎义，内外乃一回事，即“敬义合一”。并以“随处体认天理”解释“不习无不利”句。又其解释蒙卦义说：

易曰蒙以养正，圣功也。正也者诚也，洒扫应对，立诚也。明德新民，立诚而章矣。致中致和。立诚而化矣。是故圣学始终之备矣。（《文集·新论》）

此是引蒙卦《彖》文释蒙卦义，并以《中庸》中“诚”的观念解释“正，以涵养诚德为成圣之功夫。又其释复卦说：

冬至一阳初动，所谓来复时也。天地之心，何时不在，特于动复时见耳。人心一念萌动，即是初心，无有不善。如孟子乍见孺子将入井，便有怵惕惻隐之心，乍

见处，亦是初心复时也。人之良心，何尝不在，特于初动时见耳。……若识得此一点初心真心，便是天理。（《文集·新泉问辨录》）

其以复卦一阳生，为动之端，为天地之心，本于程氏《易传》义。但湛氏认为，此动之端即“人心一念萌动”；人为善之初心，亦即孟子说的恻隐之心。见孺子将入井，前往营救，即此初心之复。将此初动之心，扩充涵养，便可以保四海。此初动之心，即是良知，即是天理。显然，此是以心学的观点，解释复卦一阳初生之义，不同于程朱说。

由于湛氏以《周易》为提高内心修养的典籍，同样不以占筮为求福避祸的工具。其论占卜说：“古者占吉凶于无心，求吾天然之本心也。以圣人之心，犹恐未尽合于天然。故用占卜以验之。”（《文集·语录》）“天然之本心”，指符合天理之心。此是说，占筮的目的不在求吉凶祸福，而在于使心符合天理。以上所引其对卦爻辞的解释，即是“求吾天然之本心”，也就是体认天理。此种易学观，同其它义理学派的观点一样，具有理性主义的特色。在此种易学观的基础上，湛氏通过对《周易》经传文的解释，阐发了其心学体系，从而发展了宋明哲学中的本体论。

## （二）人心与天地万物同体

湛氏的易学哲学，同陆象山和杨简的心学相比，进一步提出天人同体说。此说的内容是，合理、气、心、性而为一，以人心为天地之心，论证心为宇宙的本体。首先，他辩论了理气关系问题。《文集·语录》记载湛氏同其学生的对话说：

潘洋问：理气之说，自孟子、周程而后鲜有能明之者。先生推明合一之学曰：气之中者，道也。曰一阴一阳之谓道，而偏阴偏阳者非道。阳明先生亦曰：理者气之条理，气者理之运用。夫然后理气合一之说章明于天下矣。如曰气以成形，理亦赋焉，枯槁虽无气而有理，则是天下有性外之物，洋窃疑之。先生曰：此却看到是。如曰理气为二，请于气外，更寻个理出来，而世儒犹不信。阳明二句近之，亦似稍分了。

其论孟子，指养浩然之气说。引王守仁的理气说，见《传习录》。“气以成形，理亦赋焉”，指朱熹说。此段对话表明，湛氏不赞成朱熹别理气为二说，认为王守仁说，以气为理之运用，亦有理气分离之嫌。他主理气合一说。其所提出的论点，基于对“一阴一阳之谓道”的解释。认为“一阴一阳”，指气说的；阴阳二气，各无偏倚，得其中正，便是道，即是理。即以气之中正者为理，所以理气不能分离。此乃湛氏理气说的基本论点。他经常阐述这一论点。如其解释“一阴一阳之谓道”说：

一阴一阳则便是中，故谓之道。文公乃谓一阴一阳者，气也；所以一阴一阳者，理也。似觉多了。然则爻之不中不正者如何？曰恶亦不可不谓之性，故吉凶悔吝皆易也。但以其偏阴偏阳，不可谓之中正，非易之全体，故难以语道。（《文集·语录》）

“文公”，指朱熹。此以阴阳二气无偏倚为道，不以二气之所以然为道，不同于程朱说。其所以以气之中正者为道，由于其对占筮体例的解释，主中位和当位说。即以爻之中正者为吉，不居中正之位者为凶。从而以中正解释“一阴一阳之谓道”。湛氏认为，人物之性，皆出于阴阳

二气，有得二气之偏者，有得二气之全者。得其偏者为恶，得其全者为善，如同爻象有吉有凶一样。如其解《系辞》继善成性句说：“易卦既成，人体之，得其中正者，即道，而不中不正者，为凶。避凶趋吉，成天下之亹亹而大业生矣。”（《文集·答王征问易》）按张载易学以兼体说，解释“一阴一阳”；蔡清以阴阳无偏倚解释“一阴一阳”。湛氏的观点当是受了张蔡二家的影响，不同的是以中正观念解释阴阳无偏倚。因为气之中正者为道，湛氏则反对气外求道。他说：“一阴一阳之谓道，外阴阳则道不可言矣。阴阳息，则无以见道矣”。（《文集·新论》）就理气关系说，此是以气为实体，以道为气无偏倚，主理依于气。他又论证说：

夫天地之生物也，犹父母之生子也，一气而已矣。何别理附之有？……人也者，得气之中和者也；圣也者，极其中和之至者也。阴阳合德，刚柔适中，理也，天之性也。夫人之喜怒，气也；其中节焉，理也。易曰一阴一阳之谓道，道也者，阴阳之中也。形而上者谓之道，形而下者谓之器，器即气也。气有形，故曰形而下，及其适中焉，即道也。夫中何形矣，故曰形而上，上下一体也。以气理相对而言之，是二体也。（同上）

此从人物之性的角度讲理不离气。“何别理附之有”，是反对朱熹的理附于气说，认为此说别理气为二物，不符合《系辞》说的“一阴一阳之谓道”。按湛氏的解释，得中和之气者为入，即是入之道；刚柔二气适中而无偏倚，即是理；喜怒得其当，无过和不及，亦是理。总之，阴阳得其中，即是道。阴阳为器，有形可见，为形而下，中正无形可见，为道，为形而上。但形上和形下，不容分割，结为一体，如程颢所说“道亦器，器亦道”。总之，形而下的东西，其阴阳之气，不偏于一方，所谓“适中”，即是道。湛氏此论，又以形而下者为实体，以其气无偏倚的境地为理，不以理为一物附着在气上，亦主理不离气，道不离器。如其所说：“道器同一形字，故易不离形而言道，大学不离物而言理。”《文集·新泉问辨续录》此说，显然是受了罗钦顺的理气观的影响。不同的是，罗氏以阴阳二气往来屈伸之转折处为理，而湛氏则以气之中正处为理。湛氏说的“中正”，是同《中庸》的“中和”结合在一起的，属于价值观念，以此解释一阴一阳之道，未免将气的性质赋于伦理的色彩，其以道为中正，也是发挥陆象山的易学哲学中的中道观。他以中正解释阴阳之道，还出于对孟子养气说的理解。他说：“孟子即气言道，发千古未发之蕴。”（《文集·扬子折衷》）认为孟子说的“其为气也，配义与道”（《孟子·公孙丑上》），所谓“道”即是中正。他解释说：

言气即道，便不是。气得其中正，发于事物，即道即义，非二物也。配者合一之名，非以二物相配也。在心为道，在事为义，言非疵也。（同上）

此是说，所养之气，得其中正，便是“配义与道”。道和气并非二物相配，而是一事之两方面，如同心中之道，表现于事上，则为义一样。按孟子所说的气即浩然之气，指道德修养的精神境界，即后来说的气节，非指阴阳二气。湛氏则以阴阳之气释之，这意味着他企图将易学中的气的概念同伦理学中的气节概念揉合在一起，此正是心学派气论的特征之一。此种融合，表明心学派不区分物质的气和精神的气，从而使其气论带有某种伦理的基调。但就理气关系说，他以阴阳二气为实体，断言离气无理，就这一点说，又是同气学派的观点一致的。后来心学派中的人物，讲理气合一，离气无理，当是受了湛氏的影响。

湛氏还讨论了性和气的关系，提出性气一体说。他说：



吾观于大易而知道器之不可以为二也。爻之阴阳刚柔，器也；得其中正焉，道也。器譬，则气也；道譬，则性也；气得中正焉，理也，性也。是故性气一体。

（《文集·雍语》）

是说，刚柔爻象为器，居中正之位为道。气如同器，性如同道。人物得气之中正者，即其性，即其理，理不离气，性亦不离气，如道器不可分为二。他又解释说：“外气以求性道也，吾只见其惑也。是故夫子川上之叹，子思鸢鱼之察，易一阴一阳之训，即气即道也。器其气也，道其理也，天地之原也，器理一也。犹之手足持行也，性特持行之中正者也。故气外言性者，鲜不流于释。”（《文集·新论》）“川上之叹”，即《论语·子罕》所说：“子在川上曰：逝者如斯夫！不舍昼夜。”“鸢鱼之察”，本于《中庸》：“诗云：鸢飞戾天，鱼跃于渊，言其上下察也。”湛氏以水流为气，不舍昼夜为道。鸢飞鱼跃为气，上下飞行为性。认为此即《系辞》说“一阴一阳之谓道”。故气外无性，亦无道。按此说法，人物之性，即是气质之性，其气质之中正纯粹者，即是天地之性或天命之性，外此，别无天命之性。如其所说：“天地之性，非在气质之外也，其中正焉者，即天地之中赋予人者也，故曰天地之性。是故天下之言性也者，皆即气质言之者也。……气质之中正，即性而已矣。”（同上）又说：“性即气也，其中正纯粹精也。”（同上）总之，湛氏认为，阴阳之气构成人物之性，离气无性，而气之纯粹中正者，即得阴阳之全者，构成人之性。所以离气之中正，别无人之理或人之性。此即性气合一说。此说，不同于程朱派的性即理说，不以人之理先于气而有，而以气质之性为人性之主体，此又是受了程颢人性论的影响。此种人性论，同样出于其易学中的阴阳说。他说：

天地间只是一个性，气即性也，性即理也，更无三者相对。易曰一阴一阳之谓道，孟子曰形色天性也，诗曰天生蒸民，有物有则。……皆是此意。舍气何处寻得道来。故曰乾坤毁，则无以见易。盖气与道为体者也。得其中正即是性，即是理，即是道。故曰一阴一阳之谓道，而偏阴偏阳则非道矣。（《文集·新泉问辨录》）

可以看出，此种性气合一说，同其理气合一说是一致的。其以阴阳之中正者为人性之本质，则打击了程朱派的性即理说，就其否认理为独立自存的实体这一点说，也是同气学派的人性论相通的。

湛若水还讨论了心和性的关系。他解释心说：“知觉者，心之体也；思虑者，心之用也。灵而应，明而照，通乎万变而不汨。夫然后能尽心之神，明照而灭遗，灵应而无方。”（《文集·樵语》）此以心为人的知觉灵明，发挥孟子的“心之官则思”说。湛氏认为，此虚灵之心，不受习气的干扰，能明照天地万物，通晓一切变化，此即他所说“大其心，然后能全体天地之性”（同上）；“心也者，体万物而不遗者也”（《文集·孔门传授心法论》）。为什么人类有此种能力？他认为这同人的本性是分不开的。其论心和性的关系说：“性也者，天地万物一体者也，浑然宇宙，其气同也。心也者，体万物而不遗者也。性也者，心之生理也，心性非二也。”（《文集·心性图说》）此是说，天地万物浑然一体，皆以气为性。气之中正者成为人之性，人依此性而生存，即获得生命。此性也是人之生理，此生理表现为知觉灵明，即是人之心。他说：“心者，人之生理也；性者，心之生理也。”（《文集·孔门传授心法论》）所以心与人俱生，性与心俱生，无先后之分，此即“心性非二也。”由于心性不二，湛氏进而认为，人以气之中正为其本性，人心亦以中正为其本体或本心。他解释《书·大禹谟》“惟精惟一，允执其中”说：“中，其心之法也”；“精，其无过不及也；一，其至也。无过不及，所以归于

一至也。是又执中之法也”。(同上)此种执中之心,湛氏认为即是道心或本心,即心之本体。其所谓中,或执中,就心的活动说,指不受物欲或习气蒙蔽,不偏倚事物的一方,能容纳一切事物,所谓“体天地万物而不遗”;就内外关系说,指心既不主于内而离物,也不主于外而滞物,所谓“内外合一而心法见矣”(同上);就道德修养说,涵养此心光大,如孟子所说,既勿忘,亦勿助长。湛氏认为,有此中正之心,即能体认天理。他说:“心求中正,便是天理。”(《文集·新泉问辨录》)“天理者,吾心本体之中正也。”(《文集·雍语》)天理,指气之中正。由此得出结论说:“心即性也,性即理也。性者,心之生理也,心性一也”。(《文集·岳游纪行略》)。可以看出,湛氏论心性,同样是以其阴阳无偏倚说为依据的,认为性之纯粹中正与心之中正不容分割,此即其心性合一说。此说并不否认心和性的差别,而是合心性理三者为一体,将人心看成是气、性、理的集中体现者,为其天人同体说提供理论根据。

心学派共同的观点是讲天人一体。此说始于程颢,所谓“仁者与天地万物为一体”,其后陆象山、杨简、王守仁皆有阐发。湛氏作为明代心学大师之一,同样讨论了这一问题。但其论天人一体,又有自己的特点,即从其对“一阴一阳之谓道”的理解出发,将气、理、性、心合而为一,以人心统括天地万物。其论天人关系说:

夫圣人之学,心学也。如何谓心学?万事万物莫非心也。记曰人者天地之心。人如何谓天地之心?人与天地同一气,人之一呼一吸,与天地之气相通为一,便见是天地人合一处。……何以言之?人者天地之心也。天地与人同一气,气之精灵中正处即心。故天地无心,人即其心。(《文集·讲章》)。

引“记曰”,见《礼记·礼运》。此以人心为天地之心。人心所以为天地之心,因为天地人同为一气之所化。但人所禀受之气,纯粹中正,其精灵者为心。天地虽无心,但人类得天独厚,天地之德皆体现在人的身心上,故人心即是天地之心。此处提出“气之精灵中正处即心”,即以气之精灵者为心之神明,其中正为心之本体。此是以气解释心的本源。关于心和气的关系,他还说:“神者,气之精也,心之灵也,天地万物之良能也。上天之载,无声无息,神之所为也,至矣。何则?人者天地之心也,心者天地之神也。”(《文集·祁门神交精舍记》)此是以先秦的精气说解释心和神。又朱熹论心说:“所觉者,心之理也;能觉者,气之灵也。”(《语类》五)又说:“心者,气之精爽。”(同上)湛氏以气释心,也是受了朱说的影响。他以气释心,其目的在于论证人与天地万物为一整体,不可分割。此种一体论,一方面以气为主体,将天地万物联结在一起,所谓有“浑然宇宙,其气同也”;另一方面,又赋予气以精神的性能,所谓“神者,气之精”,在于人则为心,以此论证人心即是天地之心。所以人类不仅与天地同气,又与天地同心,如其所说“人与天地同心同体,参赞位育,与天地配”(《文集·讲章》)。湛氏认为,探讨此种一体的学问,便是大人之学或心学。他说:“何谓大人?这个大人即易大人者与天地合其德的大人。大人浑然与天地万物为一体。”(同上)首句所问的“大人”,指《大学》讲的“大人之学”。他认为,此大人即是乾卦《文言》说的“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”的大人,即与天地万物融为一体的大人。其所追求的境界,即《中庸》说的“合内外之道”。有此种境界的人,便是圣人。此种合一的境界,全靠心的领悟,故称其学问为心学。他说:

天地人物彼此,一气耳。气之精粹即中也。气无人我故中。混人我致中则存乎心。此在心为理,非有内外可言也。(《文集·语录》)

可以看出，其天人一体论，是建立在其心气合一说的基础上的。即是说，气以其纯粹中正合天地万物而为一，人心作为纯粹中正的体现者，又以其虚灵明觉浑天地万物人我而为一，破除内外的隔阂。也就是说，宇宙的一体性，是通过人心来完成的。这样，其关于理气，性气，心性合一的论点，通过其心气合一说又被纳入心学体系，从而建立起其心本论。

在湛氏看来，由于人心与天地万物同体，人心作为天地之心，如同其驾御人身一样，亦可以支配宇宙，化育万物。他说：

记曰：人者天地之心，最是精微。若看到破，则人与天地只是隔一形骸皮肤耳，其气未尝不贯通。人之心即天地之心，人之性情即天地之性情。性情正而和，而万化生焉。故曰天地之用，皆我之用，是天地万化在我矣。孟子说乐莫大焉，大不足以言之也。（《文集·新泉问辨续录》）

此是说，宇宙之气，将天地和人贯通为一整体，并无隔阂。所以人心即天地之心，人的性情即天地之性情。人心和性情得其中正和谐，便可以支配天地万物的变化，此即“天地万化在我矣”。湛氏认为，此即孟子说的“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉。”这样，其天人一体说，终于导出人心主宰世界的结论。湛氏还认为，既然人心与天地万物同体，心的度量则同天地一样广大，宇宙一切事物，皆包涵于其中，不在人心之外。其在《心性图说》中说：“心也者，包乎天地万物之外而贯乎天地万物之中者也。中外非二也。天地无内外，心亦无内外，极言耳矣。故谓内为本心，而外天地万事以为心者，小之为心也甚矣。”此是说，人心包括天地万物，又贯通于天地万物之中，天地万物不在人心之外；如果以人心为内，以天地万物为外，反而视心为小了。此论也是针对王守仁的心学而发的。他批评王守仁说：“盖阳明与吾看心不同。吾之所谓心者，体万物而不遗者也，故无内外。阳明所谓心者指腔子里而为言者也，故以吾之说为外”。（《文集·答杨少默》）又说：“不肖则以为人心与天地万物为体，心体物而不遗。认为心体广大，则物不能外矣。故格物非在外也，格致之心，又非在外矣。”（《文集·与阴阳鸿胪》）认为王阳明说的“意之所在便是物”，仍以心为内，以物为外，是将心看小了。人心本来包括天地万物，故格物不必外求。此种心本论，也不同于杨简说。他批评杨简说：“谓人与天地日月同体，可也，其理一也。慈湖言人即是天地日月，混矣。知其浑然者，而不知粲然者矣。知理一而不知分殊矣。”（《文集·杨子折衷》）此是依罗钦顺的理一分殊说，驳杨简的天人一本说。认为天人一体，并非天人等同。可以看出，其心本论的特点是强调人与天地万物同体，即天地人为一整体，不容支离，因为同体同气，所以人心即天地之心，人心可以包容天地万物。他赞成心外无物说，但不赞成杨简和王守仁的心即事和心即物说。以上是湛氏从本体论的角度讲天人合一。

此种天人一体论，还表现在湛氏对格物穷理的理解上。他说：“盖物我一体，理无内外，万物皆备于我之说，尽之矣。然谓之在物为理，则不可。此理毕竟在心，贯通乎万物万事。”（《文集·新泉问辨录》）此不赞成在物为理说。按程颐于《易传·艮》说：“在物为理，处物为义”。湛氏则改为“在心为理，处物为义。”（《文集·新泉问辨录》）其理由是，人心与天地万物同体，无内外之分，所以人心之理即贯通于万事万物之中。因为理不在物而在于心，故不可心外求理。其所谓理或天理，说到底，指中正之理，或生生之理，此理乃人心所固有，所以不必即物而穷理。其学生问道：“体认天理，其体中否？”湛氏回答说：“吾只有一虚心在耳。心虚而中见，犹心虚而占筮神。”（《文集·语录》）“虚心”，指心不受习气和私欲的干扰，清

如明镜，自然体认到中正之理。此说既不同于理学派的观点，亦不尽同于陆象山和王守仁的观点。他批评杨简说：“心之神，心之生生乃理也。存其心，养其性，其心三月不违仁。以心为理是慈湖之蔽也。”（同上）“其心三月不违仁”，即《论语》所说颜回的修养境界。湛氏认为，此种符合生理的仁的境界，是通过存心养性的修养过程而实现的。此表明天理乃人心所固有，所谓“心之生生乃理也”。但必须通过明心的功夫，方能显露出来，因而心不就是理。总之，不赞成心即理说。他批评王守仁说：“若以良知良能为成性，达之为无功，则天下如何有不孝不弟不慈之人乎？”（《文集·讲章》）是说，如果以心为理，格物穷理就是改正心的念头，念头一正即是天理，不必从事涵养功夫，即“达之为无功”，此种格物说，则不能解释为什么有不忠不孝之人。湛氏主张“随处体认天理”，即随时随地扩充其心，涵养天理，故不赞成王门的致良知说。其论修养方法，也是同其天人一体的本体论联系在一起的。

总之，湛氏心学的特征是视人与天地万物为一整体，以人心为天地之心，同样追求世界的整体性及其普遍联系。此种本体论，也是为其伦理学说”提供一形而上学依据。即以同体同心说宣扬儒学的仁爱道德乃天经地义。如其所说：“万物皆备于我，物我同体也。君臣父子夫妇长幼朋友同体也，同体故义亲，义亲故道生。……亲也者同体之义，仁之谓也。”（《文集·约言》）但就其理论思维说，此种心本论，同其易学观，即以心之体为易体的观点是紧密联系在一起的。也就是说，他在易学上以心为易，在哲学上则以人心为天地之心。当然，“人者天地之心”这一命题，出于《礼记》，并非来于《周易》经传，但湛氏对此命题的论证，却是依据其对《周易》经传的理解。其中对“一阴一阳之谓道”的解释，可以说是其天人同体说的理论支柱。其理气合一，性气合一，心性合一，心理合一以及心气合一等论点，都是基于其对“一阴一阳之谓道”的理解而展开的。就易学说，他推崇中位说，从而在哲学上推崇中道观，进而以中道观解释“一阴一阳之谓道”，进而认为理、气、心、性都以中正为准则，最终将中正归之为人心的法则，所谓“惟精惟一，允执其中”，从而导出人心包容天地万物、万事和万理的结论。湛氏所推崇的中正观点，来自《中庸》的中和说，属于伦理学的范畴，同自然界的均衡与调协是两回事。他以中和之中，解释阴阳二气无偏倚，则将伦理的和心理的法则同物理的法则混为一谈，其结果导出其理气合一、心气合一、心理合一以及人心即天地之心的天人一体观。虽然，他因受罗钦顺的影响，区分“浑然”和“粲然”，“理一”和“分殊”，“能通”和“所通”，不赞成心即物和心即理的命题，便就思维和存在的关系说，仍旧混淆了主观和客观，这是心学派无法克服的局限性。尽管其对道器、理气问题的论述，特别是以气的概念解释世界的一体性，同气学派的理论有其一致处，具有唯物主义的因素，但其论道不离器，理不离气，最终归结为道不离心。因此，就其哲学体系的整体说，是以主观包容客观为其出发点和归结点，其思维路线仍旧是主观唯心主义的。就明代哲学史说，湛派心学的天人一体论，由于容纳了气论哲学的观点，特别是所提出的心气合一说，对心学的发展起了很大影响。明代心学中讲道不离气，理寓于气者，大都发挥湛氏的理气合一说，反对程朱派的理本论。明末心学大师刘宗周的“离气无所谓理”，“离器而道不可见”，“盈天地间只有气质之性”，“人心一气”，以及黄宗羲所说的“盈天地间皆心也”即“盈天地之间皆气”等论点，就其思想渊源说，都可以追溯到湛若水的心学体系。

### （三）论体用一原

明代的哲学家，无论哪一派，其谈本体论时，大都阐发程氏易学哲学提出的“体用一原，

显微无间”说。湛氏亦以“体用一原”这一命题，阐发其心学的理论。就易学说，其解释“易有太极，是生两仪”说：

道一而已矣，天地阴阳，道，一物也，岂有如此相生之理？此一段，只说卦画之生，由一而分为二，二分为四，四分为八，而八卦成矣。一是太极，要之一理，由微而著也。（《文集·答王德信易问》）

是说，太极生两仪，两仪生四象等，并非两物相生，如母生子一样。因为阴阳和道乃是一物，并非二物。就画卦说，太极指一理未分，其分开，则为两仪、四象和八卦。此是取朱熹义，解释邵雍的加一倍法。“由微而著”，是说，太极一理为微，两仪、四象、八卦为显。太极同卦象乃显微关系。又其解释周敦颐的“太极动而生阳”和“静而生阴”说：

只可言动而为阳，未可言动而生阳，又安可言阳而生动乎？只可言静而为阴，未可言静而生阴，又安可言阴而生静乎？盖阳与动，阴与静，本是一物，不可言生于此。见濂溪未如孔子易传。……阴阳动静，岂可将来分体用？（同上）

是说，阴阳动静，乃体用关系。体用一原，不可分先后。因此不赞成周氏的太极动而生阳说，亦不赞成阳而生动说。王守仁论阴阳动静，亦执此观点。又其评论伏羲八卦配五行说：“此以八卦由微而著，言五行生成之次，原本始也。而变化之为用，自在其中。若以伏羲卦为先天，文王卦为后天，乃亦世儒沿袭之说，先天后天义原不在此。”（《文集·语录》）是说，八卦各配以水火金木次序，亦是显微关系，一为体，一为用，用即在体中。因而不能以伏羲八卦为先天而有，文王八卦为后天形成。意思是，伏羲八卦即乾南坤北图式与文王八卦即离南坎北图式，乃体用关系，不应分先后。以上这些，都是对程朱易学中体用观的阐发。

就哲学说，湛氏以体用一原说，着重地论述了其心学修养方法的特征。其论“随处体认天理”说：

吾所谓体认者，非分未发已发，非分动静。所谓随处体认天理者，随未发已发，随动随静。盖动静皆吾心之本体，体用一原故也。如彼明镜然，其明莹光照者，其本体也。其照物与不照，任物之来去，而本体自若。心于本体，其于未发已发，或动或静，亦若是而已矣。若谓静未发为本体，而外已发而动以为言，恐亦有歧而二之之弊也。（《文集·答孟生津》）

此是对《中庸》“喜怒哀乐未发之谓中，发而中节之谓和”的解释。认为心以中正为其本体，无习性之弊，故虚灵而明觉，如明镜一样，无论照物与否，永放光辉。此即体用一原。如果以未发之静为体，以已发之动为用，只在未发处体认天理，则将体用割裂。所谓随处体认天理，即不分已发和未发，不分动和静，如其所说“随心所欲随身随国随天下，盖随其所寂所感时耳。……所寂所感不同，而皆不离于吾心中正之本体。”（《文集·答阳明都宪论格物书》）此种观点是，不以静动分体用，而以心中正和明察为体用，方为体用一原。湛氏此说，认为动中亦可体认天理，实际上是对其师陈白沙提出的“须从静中养出个端倪来”（《白沙子集·与贺克恭黄门》）的修养方法的修正，对王守仁的时时致良知说起了一定的影响。湛氏还企图以体用一原这一命题，解释心和物的关系。前引湛氏同王守仁的辩论，认为其所说的心，不分内外，其格物说亦不分内外，随处体认天理，并非心外穷理。他认为此种观点，即“程子所谓体用一原，显微无间。”（《文集·答杨少默》）按此说法，湛氏又以心为微，为体；以

外物为显，为用；认为二者乃体用一原的关系，即体在用中，用在体中，以此论证“心者，体万物而不遗”，“心包乎天地万物之外而又贯乎天地万物之中”。这样，其体用一原说又成了其心本论立论的根据。此种体用一原说，融主客为一体，具有心学派本体论的特色。这又一次说明，宋明以来，由于易学哲学的发展，本体论的研究，已成为哲学发展的主流。

## 二、致良知说

明代心学的另一大师是王守仁。他继承了陆象山和杨简的心即理说，并将其发展为致良知说，建立起其心本论的体系。其同湛派不同的是，以心理为一解释心理合一，心物为一解释心物合一，心气为一解释心气合一，总之，不区分心和理，心和物，心和气，认为天理即是良知，良知即是天理，致吾心之良知于事事物物，事事物物皆得其理。由于不区分心和理，心和物，其在本体论上则发挥了陆象山和杨简的天人一本说，宣称天地万物俱在我良知发用流行中。其论天人一体，重理一而轻分殊。王氏心学的基本命题，虽非出自《周易》经传，但其思想体系亦受易学影响。他居龙场时，著有《五经亿说》，对《周易》亦有解说。《王文成公全书》中保存了几条其对《周易》经传文字的解释。就这几条《亿说》看，其解易学风亦属于义理学派。如其对恒卦、遁卦、晋卦义的解释大都援引或发挥程氏《易传》义。如其解晋卦《象》文“明出地上，晋，君子以自昭明德”说：“心之德，本无不明也。故谓明德，有时而不明者，蔽于私也。去其私，无不明矣。日之出地，日自出也，天无与焉。君子以明明德，自明之也，人无与焉。自昭也者，自去其私欲之蔽而已。”（《全书·续编·五经亿说十三》）此是对程氏《易传》文“去蔽致知，昭明德于己”的发挥。因此，他同样以《周易》为明理决疑的典籍。他说：“卜筮是理，理亦是卜筮。……卜筮者，不过求决狐疑，神明吾心而已。易是问诸天，人有疑，自信不及，故以易问天。谓人心尚有所涉，惟天不容伪耳。”（《传习录》下）“天”，指天理。认为卜筮如同博学，番问，慎思，明辨一样，非求助于鬼神，而是明天理，以解心中之疑惑。因此，他同样以《周易》为提高人的精神境界的典籍。他早年有《玩易窝记》一文，其中说：“神故知周万物而无方，化故范围天地而无迹。无方则象辞基焉，无迹则爻占生焉。是故君子洗心而退藏于密，斋戒以神明其德也。”（《全书·外集五》）神和化，谓阴阳变易之道，神妙莫测，包容万物而无方所，范围天地而无形迹。但卦爻象和卦爻辞由此而立，爻变和占问由此而生，所以君子观象玩辞，观变玩占，领会事物变易之道，以此来提高人的精神面貌，此即“君子洗心而退藏于密，斋戒以神明其德”。此包亦是引程颐语。王氏易学观，虽重义理，但不排斥象数之学，其论河洛图式说：“天地显自然之数，圣人法之以作经焉……伏羲则图以画卦，虚五与十者，太极也。”（《全书·山东御试录》）此是发挥《易学启蒙》的观点，又是受了朱熹的影响。

王氏以义理解易，虽出于程氏《易传》，但其对易理的理解，又是本于心学传统。他从洗心藏密，神明其德的立场出发，同样以《周易》为心易；认为易的法则，即内心修养的法则，提出“良知即易”说。其论致良知说：

良知即是易，其为道也属迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适。此知如何捉摸得？见得透时，便是圣人。（《传习录》下）

此以《系辞》文，说明良知同易道一样，变动不居，无有方体，似乎是难以捉摸。其实，其

为道，至简至易，至精至微，只要善于领会，“见得透时，便是圣人”。所谓良知变动不居，是说，从事致良知的修养，没有成规，即固定不变的格式，而是随时随地，因所遇的情况而异，即孟子说的时中或通权达变。他说：“中只是天理，只是易，随时变易，如何执得？须是因时制宜，难预先定一个规矩在。”（《传心录》上）此又是发挥程氏易学中“随时变易以从道”说，以道为天理，即大中至正之理，所以说“中只是天理，只是易”。意思是，致良知，存天理，无固定的格式，因时间条件而不同，此即“随时变易以从道”。如其所说，圣人，童子，卖柴人，各有自己致良知格式，不能执一而废百。此处，提出“中只是天理”，本于陆象山说，即以中正为易道和人心的基本法则。其论“一阴一阳之谓道”说：“仁、智岂可不谓之道？但见得偏了，便有弊病。”（同上）他同样以阴阳无偏倚解释大中至正之道。王氏认为，此大中之道即天理，也就是《中庸》说的未发之中；此未发之中，就是良知。他说：“良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也。”（《传习录·答陆原静书》）据此，他又讨论了已发和未发，动和静的关系。他说：“未发之中，即良知也，无前后内外，而浑然一体者也。……未发在已发之中，而已发之中未尝别有未发者在；已发在未发之中，而未发之中未尝别有已发者存。是未尝无动静，而不可以动静分者也。”（同上）是说，良知作为未发之中，即存于喜怒哀乐已发之中，即是说，天理作为静即存于感物而动之中；已发和未发，静和动不容分割，以动静分别已发和未发，于动前求静，于已发之外求未发之中，都不懂得“浑然一体”。他认为此即程颢于《答横渠先生定性书》中说的“动亦定，静亦定，无将迎，无内外”，也就是程朱说的“体用一原”。他说：“心不可以动静为体用。动静，时也。即体而言，用在体；即用而言，体在用，是谓体用一源。”（《传习录》上）是说，未发之中为体，已发中节为用，但二者相互涵蕴，不能以动静分体用。据此，其评论周敦颐的“太极动而生阳”，“静而生阴”说：

太极生生之理，妙用无息，而常体不易。太极之生生，即阴阳之生生。就其生生之中，指其妙用无息者而谓之道，谓之阳之生，非谓动而后生阳也。就其生生之中，指其常体不易者而谓之静，谓之阴之生，非谓静而后生阴也。若果静而后生阴，动而后生阳，则是阴阳动静，截然各为一物矣。阴阳一气也，一气屈伸而为阴阳；动静一理也，一理隐显而为动静……所谓动静无端，阴阳无始，在知道者，默而识之，非可以言语穷也。（《传习录·答陆原静书》）

此以阴静和阳动为体用关系，不是父生子的关系，以此解释程颐的命题“动静无端，阴阳无始”义。其以太极为“生生之理”，生生，取程颢义，指“生意”或“春意”，生生之理，指仁德，如王氏所说：“仁是造化生生不息之理”（《传习录》上）。王氏认为，太极作为宇宙的生生之理，即是阴阳二气生生之事。就其生生不息的过程说为动，即是阳之生；就其有固定的体制而不改易说，即是阴之静。他举例说，春夏秋冬往来不息，此即阳动，但春夏和秋冬各有其规定性，此即“常体不易”，即是阴静。所以阴阳动静不可分先后，此即体用一原。又其评论程氏命题“冲漠无朕，万象森然已具”说：“万象森然时，亦冲漠无朕，冲漠无朕即万象森然。”（同上）是说，天理为静，为体，万象为动，为用，二者相互包涵。又说：“未扣时原是惊天动地，既扣时也只是寂天寞地。”（《传习录》下）亦是此意。王氏此论，在于说明良知或未发之中作为心之本体，即处于喜怒哀乐已发之中，所谓动中有静，静中有动，动静不容分割。所以静时和动时，都可以致良知，为其随时致良知提供了理论根据。此论点，同

湛若水的随时体认天理说也是一致的。此说明易学哲学中的本体论的观点，对王氏心学同样起了重要的影响。

从上述所引的材料中，可以看出，易学哲学中的阴阳二气说亦为王氏心学所吸收，作为论证其修养方法和思维活动规律的依据。因为在王氏看来，心和气在本质上并无差别。他同样以知觉灵明为心，认为气之精灵者为人之神明，如其所说“精神之精以气言”，“精则神”（《传习录·答陆原静书》），但以良知为精神之主体。他说：“夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精，安可以形象方所求哉！”（同上）是说，良知之妙用为神，良知之流行为气，良知之凝聚为精。按此说法，精、气、神三者乃良知不同的表现形式，良知作为心之本体其运动的性能为气。此种观点即是以心气为一。据此，王氏论证了其人心与天地万物同体说。他说：

盖天地万物与人是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明，风雨露雷，日月星辰，禽兽草木，山川土石，与人原只一体。故五谷禽兽之类皆可以养人，药石之类皆可以疗疾，只为同此一气，故能相通耳。（《传习录》下）

“人心一点灵明”，指良知。他认为天地万物皆有良知，彼此相通，成为一体，这是因为良知之流行为气，“同此一气，故能相通耳”。这样，良知不仅是心之本体，又成了世界的本体。据此，他又导出了天地万物与人心共存亡的结论。他说：“可知充天塞地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了。我的灵明便是天地鬼神的主宰……天地鬼神万物，离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得。”（同上）可以看出，他从气同相感，得出了天地万物随个人灵明消失的结论。此种心本论的理论思维，同样是心气为一说，同湛若水说相比，具有唯我论的特点。因为湛氏论天人同体，主人心包涵天地万物，而王氏则主天人同一。如其论乾卦《文言》“大人与天地合其德”说：

大人与天默契其未然者，奉行其已然者。夫大人与天为一而已矣，然则默而奉行之者，岂有先后之间哉！昔文言申乾九五爻义而及此意，谓大人之于天，形虽不同，道则无异。……是则先天不违，大人即天也。后天奉天，天即大人也。大人与天，其可以二视之哉！此九五所以为天下之利见也欤！大抵无天人之别，在天则为天道，在人则为人道，其分虽殊，其理则一也。众人骛于形体，知有其分而不知有其理一，始与天地不相似耳。惟圣人纯于义理而无人欲之私，其体即天地之体，其心即天地之心，而其所以为之者，莫非天地之所为也。故曰循理则与天为一。（《全书·山东乡试录·易》）

此文的重点是解释《文言》文“先天而天弗违，后天而奉天时”句。“大人即天”，是说，圣人制定的法典即天将要显示的秩序，所谓“默契其未然者”，故“先天而天弗违”；“天即大人”，是说，天已显示出的秩序，即圣人所推行的典礼，所谓：“奉行其已然者”，故“后天而奉天时”。所以大人与天为一。众人为其形体所囿，见其分殊而不见其理一，所以不懂得天人心同一体。此处，将重分殊看成是一种偏见，出于人欲之私，表明王氏心学所追求的天人一理，是强调天人本无差别。由此得出结论说：“人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也。心即天，言心则天地万物皆举之矣。”（《全书·答季明德》）。由于良知是心之本体，王氏又引出结论说：“先天而天弗违，天即良知也。后天而奉天时，良知即天也。”（《传习录》）



下)这样,良知又成了宇宙的主宰者,如其所说:“天地万物俱在我良知的发用流行中”(《传习录》下)

以上材料表明,虽然王守仁的心学是同程朱派关于心理问题的辩论中形成的,其致良说来于对四书中有关道德观念的推衍,但由此建立起以良知为核心的本体论,同样是借助于对《周易》经传的解释和宋明以来的易学哲学问题的阐发。王氏并非易学家或解易的经师,其所谈的易学哲学问题,也比较贫乏,但所提出的观点,对王门易学哲学的发展起了很大的影响。

王畿是王守仁的学生,继承和阐发了王氏的易学哲学观点,成为王派心学解易的代表。王守仁死后,王氏心学分成许多流派,其中围绕修养方法问题,分化为两大派。关于修养方法,王守仁曾提出四句教:“无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。”(《传习录》下)其学生钱德洪和王畿二人,对此四句教,各有不同的理解。钱德洪认为此是讲通过修养功夫,去习心,恢复良知本体。王畿则认为是讲一旦觉悟心体无善恶,意、如、物三者皆无善恶,所谓悟得本体,即是功夫。此种争论,借用佛教禅学的语言说,前者主渐修,后者主顿悟。以后王学内部,围绕本论和功夫问题,展开了长期的辩论,甚至相互攻击。黄宗羲认为,江右王门学者,大都主功夫,黄氏本人亦主功夫,所谓“功夫所至即其本体”。而王畿和泰州学派大都主本体,所谓一悟本体即是功夫。王畿则为王学中顿悟派的倡导者,以倡四无之教,闻名当时。他有《天泉证道纪》,阐述其观点说:“心、意、知、物只是一事。若悟得心是无善无恶之心,意即是无善无恶之意,知即是无善无恶之知,物即是无善无恶之物。”又说:“上根了人,悟得无善无恶,心体便从无处立根基,与知、物皆从无生,一了百当,即本体便是功夫,易简直截,更无剩欠,顿悟之学也”。(《龙谿先生全集·语录》)从而视功夫派,主渐修,是为中根以下人立教。王畿的心学颇受禅学影响。其所谓“四无”,也是发挥杨简的心不起意说。他赞扬杨简心学说:“知慈湖不起意之义,则知良知矣。”又说:“慈湖之学得于象山,超然自悟本心,乃易简直接根源。”(《全集·语录·慈湖精舍会语》)认为良知本体,自清自明,不起意念,当下即是圣人。因此,其心学也可以说是继承杨简的传统,将王守仁心学引向了儒禅合一的道路。王畿心学同其易学也有密切关系。他有《大象义述》解释六十四卦《大象》文。关于讨论易学哲学的文章有《先天后天解义》《河图洛书解义》《易与天地准一章大旨》《艮止精一之旨》《天根月窟说》《易测授张叔学》《图书先后天跋语》《学易说》《藏密轩说》《太极亭记》等。以上皆见《龙谿先生全集》。同其师王守仁相比,其易学修养较深。同杨简相比,其对《系辞》文发挥较多,对河洛图式和邵雍的天先后图式皆有解说。这是因为他不否认《系辞》为孔子所作,同湛若水一样,利用《系辞》宣扬其心本论的体系。总之,他继承了心学派以心解易的传统,进一步发展了王守仁的“良知即易”说,成为王门心学派以心解易的代表。以下谈谈其易学哲学的基本内容。

### (一) 论易为君子谋

自从张载提出“易为君子谋”后,宋明以来的义理学派大都阐发此义,视《周易》为提高人的道德修养境界的典籍,心学派犹其如此。王畿论学易的目的说:“学习之道,迁善改过而已矣。人心本善,奚事于见善而始迁;本无过,奚事于有过而始改,斯固易道之原也。圣远学绝,人失其心而习气乘之,始不免有过……请事于颜子之学,究其原,握其机,慎于一念之初,使习气自消而善自复,元吉之道也。”(《全集·记·学易说》)是说,学易的目的是清洗人的习气之心,恢复本心之善,即益损两卦说的“迁善改过”,亦即颜回为学的宗旨。

“慎于一念之初”，即不使一念不善萌生于心中。此又是发挥王守仁的致良知说。王畿认为，《周易》的卦爻辞和《彖》《象》等传的解释，都是出于这一目的，此即“易为君子谋”。他说：“易为君子谋，此乃揭示学者用功之的，非徒谈说造化而已也。故曰天行健，君子以自强不息。君子行此四德，曰元亨利贞。”（《全集·语录·南雍诸友鸡鸣凭虚阁会语》）是说，乾卦卦辞“元亨利贞”，是教导君子从事于内心修养（见下），所以《象》说“君子以自强不息”。王氏本此，对《周易》卦爻辞和《大象》文作了解释，充分表达了王门心学的易学观。他著有《大象义述》，逐卦逐句加以注释。其所以重视《大象》文。因此文突出地体现了以儒家伦理观念解释卦辞的义理，便于发挥其心学观点。以下举几个例子，以见一般。

其论乾卦《大象》文说：

乾，天德也。天地灵气，结而为心。无欲者，心之本体，即所谓乾也。天德之运，昼夜周天，终古不息，日月之代明，四时之错行，不害不悖，以其健也。圣德之运，通乎昼夜，终身不息，尧舜兢业，文王缉熙，孔子不厌不倦，同乎天也。贤人以下，不能以无欲，非强以矫之，则不能胜，故曰自胜者强，所欲不必沉溺。意有所向，更是欲，寡之又寡，以至于无。人以天定，君子之强，以法天也。（《全集·大象义述》）

其以乾为天德，为健，主取义说，不同于《大象》以乾为天的取象说。第二句，对“心”的解释本于心气合一说。王畿亦主天人一体，故又以乾为心之本体，即无欲的境界。此境界即王派心学说的良知。此是说，乾作为天德，其德刚健，所以日月和四时运行不息。圣人以天德为德，本无欲意之累，故自强不息。一般人不能无欲，要经过教化，清除欲念，方能与天同德。他以破除意念解释《象》文“君子以自强不息”，正是心学解易的特征。又其解释乾卦各爻爻辞说：

乾之为卦，或潜或见，或惕或跃，或飞或亢，位虽有六，不过出处两端而已。内体主处，外体主出。潜，处之极也；亢，出之穷也；见与飞，上下之交也；惕与跃，内外之际也。六者，君子终身经历之时也。知处而不知出，此心固也。知出而不知处，此心放也，皆所谓意必也。……良知者，气之灵，谓之乾知，亦谓之明德。大明终始，明乎此而已，君子之学也。故曰君子以此洗心，退藏于密，密之时义，大矣哉！（同上）

此以乾卦六爻位，为君子出处之位，下体为处，上体为出。认为君子的品德应出处兼顾，其心既不固执，也不放逸，这样，良知方发扬光大，此即“明德”。乾卦《彖》说的“大明终始”，即明此心之德，此即君子之学。君子以此卦之义理，端正自己的思想，此即“洗心”；使良知不被欲意蒙蔽，此即“退藏于密”。密，指良知或道心。，按此解释，乾卦爻辞和《象》文，便成了心学派的修养经。又其解释乾卦辞“元亨利贞”说：

今人乍见孺子入井，皆有怵惕惻隐之心，乃其最初无欲一念，所谓元也。转念则为纳交、要誉，恶其声而然，流于欲矣。元者始也，亨通利遂贞正，皆本于最初一念统天也。最初一念即易之所谓复，复其见天地之心。意必固我，有一焉，便与天地不相似。（《语录·南雍诸友鸡鸣凭虚阁会语》）

此以无欲之一念，解释孟子的惻隐之心，进而解释“元”。认为有此最初一念，人的性情皆得

其正，此即“亨通利遂贞正”。此最初无欲一念，即复卦一阳复生之义。因此，其于《大象义述》中解释复卦说：

气机隐伏，人不可得见，迨至复时，静而方动，动而未发，天地生物之心也。……生理本不息，有息焉者，人欲间之耳。日夜之所息，保护爱养平坦清明之气，不为旦昼之所牾亡，君子复性之功也。

此以阳始于下动而未发解释《大象》“雷在地中复”句。认为复卦一阳生，表示静而方动，此乃天地生物之心。此心也就是人的生生不息之心，但人因欲意的干扰，此心常窒息。故孟子教人爱养平坦清明之气，以复其本性。其对《象》文“复，其见天地之心”的解释，取程氏义，以动为天地之心；认为《象》文说的“雷在地中”，意味着动而未发，即静止之义。因此，进行内心修养，不能将动静分开，应于阳动之时，从事恐惧修省功夫。又其解释复卦各爻辞说：

易为君子谋，复，其见天地之心，良知者，造化之灵机，天地之心也。复之六爻，皆发此义。初复者，复之始。才动即觉，才觉即化，一念初机，不待远而后复。颜子之所以修身也。学贵近仁，二比于初，谓之体复。学务于恒，三失于中正，谓之频复。四处群阳之中，志应于初，谓之独复。敦复者，服膺勿先，笃于复也。故曰敦复无悔，中以自考也。迷复者，非迷而不复，欲求复而失其所主，至于十年不克征，故曰迷复之凶，反君道也。（《全集·语录·建初山房会籍申约》）

此以良知为天地之心。认为复卦六爻各爻辞都是教人复其良知本心。六爻所以不同，因为人的资质有纯驳，所以复有远近，功有难易。按程颐于《易传》中释上六爻辞“迷复，凶”说：“以阴柔居复之终，终迷不复者也”，以“迷复”为迷而不复，故凶。王氏不取程氏义，以“迷复”为“欲求复而失其所主”，其目的在于将六爻之辞皆纳于心学的复性说之中。以初爻为颜回的修养境界，程氏《易传》已有此说，但王氏则以良知之初念释之，同样表现了心学的特征。

又其《大象义述》释蒙卦义说：

蒙者圣之基也。防未萌之欲，弗使牾外诱保未发之中，弗使惊于异趣，贞以养之，自然可入于圣，此果行育德之功，学之脉也。……孟子善用易，其曰大人者，不失其赤子之心者也。赤子之心即所谓蒙，良知良能，人所固有。大人之所为大人，无所不知，无所不能，惟不失其固有之良而已，非有所加也。

其以“山下出泉”，静而清，为水之源。就人心说，此清泉之水，即良知良能，孟子说的“赤子之心”，此即蒙卦义，所以说“蒙者，圣之基也”。大人的境界，即保持此良知良能而不丧失，以提高自己的道德境界，此即《象》所说“君子以果行育德”。他不以“蒙”为昏蒙之义，而为清静之义，此种解释，亦出于其心学的需要。又其解释咸卦义说：

感者，无心之感，虚中无我之谓贞，贞则吉而悔亡。无心之感，所谓何思何虑也。着于思虑，则为忡忡。何思何虑，乃学者用功之节度，非指圣学之成功也。……何思何虑之旨，备于系辞。何思何虑，非无思无虑也。直心以动，出于自然，终日思虑，而未尝有所思虑。（同上）

此是以《系辞》文“天下何思何虑”，解释咸卦九四爻辞“贞吉，悔亡，憧憧往来，朋从尔思”句。“虑中无我之谓贞，取《大象》“山中有泽，君子以虚受人”义。但他以“何思何虑”，解释王派心学的修养方法，即“直心以动，出于自然”，意思是不自私用智，纯任良知本心而行，即只思虑良知，其它皆不思虑，此即“终日思虑，而未尝有所思虑”。此是发挥王守仁义。他以“无心之感”解释致良知，又是宣扬其四无之教。又其解释晋卦《象》文“君子以自昭明德”说：

君子观明出地上之象，悟本体之本明，故自昭其明德。君子之学，欺曰自欺，慊曰自慊，复曰自复，得曰自得，明曰自明，皆非有待于外也。良知即所谓明德；致良知，昭德之学也。（同上）

按程氏《易传》，以“去蔽致知”解释“自昭明德”，而王畿则以一悟本体即是功夫释之，以此解说王守仁的致良知。又其释大畜卦《象》文“君子以多识前言往行，以畜其德”说：

中庸曰君子尊德性而道问学。天之所以与我者，德性而已。舍德性，更无所为学。学问，正所以尊之也。多识前言往行，所谓学问之事，博文也。畜德所谓尊德性，约礼也。孟子曰学问之道无他，求其放心而已矣。学问惟在于求放心，多识惟在于畜一德也。后儒分尊德性为存心，道问学为致知，存心之外，别有致知之功，尚未措之，于行则离矣。知者心之灵，致知正所以存心，非有二也。（同上）

王氏此说，以尊德性为学问之本，认为道问学，不是于心外求知识，而是如孟子所说的“求于放心而已”，所谓“致知正所以存心”，从而批评了后儒即程朱派于存心之外，求致知的修养方法。此种解释，并不符合《象》文本义，但表现了心学派的立场，后来遭到唯物主义者的尖锐批评。

又其解释艮卦《象》文说：

两山并峙，不相往来，止之象。心之官则思，以思为取。位，所居之位。不出其位，犹云止其所也。不出位之思，谓之正思，如水鉴之应物而常止也。如日月之贞明，变化云为，万物毕照而未尝动也。思者心之用，思不根于心谓之忘，谓之忡忡，便是废天职。……思者圣功之本。思不可以有无言，著于无思即为沈空；著于有思，即为逐物。无思而不通，千圣之绝学也。先儒谓万事各有其所，得其所则止而安；不出位，如素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱之类；专以应迹而言，未明思之本旨。

这是对《大象》文“兼山艮，君子以思不出其位”的解释。此处说的“无思”，指不用思虑。是说，艮有止义，但非不用思虑，而是心如明镜，照物而不动，此即“以思不出其位”。意思是说，不被所思之事，干扰心之清明。“先儒”，指程朱说。如程氏《易传》所说：“有物必有则，父止于慈，子止于孝”，“思安所止，不出其位也”。王氏认为，此种解释，“专以应迹而言”，不懂得思之本义。此种解释，同样表现了心学和理学的不同。

以上所引材料表明，王畿作为明代心学的代表之一，其易学同样属于义理学派，其不同于理学派和气学派者，在于以心学的观点，特别是王门的致良知说，解说《周易》经传中的文句。正是在这种解易学风的基础上，他利用《周易》经传提供的材料，将王派心本论纳入易学的体系，从而发展了王派心学的本体论。

## (二) 易为心易

王畿发挥了王守仁的“良知即易”说，以良知为易学的最高范畴，进而论证良知乃天地万物的本原。首先，其解释卦画的起源说：

昔者伏羲氏之作易也，首列乾坤以发天地之秘。乾，阳物也；坤，阴物也；坎离者，乾坤之二用，阴阳之变也。四象以下，六十卦，阴阳所变之节也，周天之度也。故曰易以道阴阳。仰观俯察，类万物之情，近取而得之，不越乎身心两家而已。心即乾之阳也，身即坤之阴也。心中之神，身中之气，即坎离之交也。神气往来，即六十四卦周天之法象也。（《全集·杂著·易测授叔学》）

其以乾坤坎离之变易解释六十四卦的形成，本于道教解易著作《参同契》，以乾阳坤阴为卦象的基础。但他认为，伏羲画卦时所依据的阴阳之物，说到底，是出于人的身心，此即“近取而得之，不越乎身心两字”。心为乾阳，身为坤阴。心中有神，身中有气，神气相交，故有卦象坎离之交；神气往来，周流不已，故有六十四卦之变易。他接着说：

嗟嗟！易学之不传也，久矣。自阳明先师倡明良知之旨，而易道始明。不学不虑，天然灵窍，其究也，范围天地，发育万物，其机不出于一念之微。良知之主宰即所谓神，良知之流行即所谓气，尽此谓之尽性，立此谓之立命。良知先天而不违，天即良知也。良知后天而奉时，良知即天也。文王之辞，录此者也。周公之爻，效此者也。孔子之易，赞此者也。（同上）

他认为，王守仁倡良知之学，正是阐明易道。因为良知统率神和气，所谓“良知之主宰即所谓神，良知之流行即所谓气”，尽性立命皆本于此。下文则以王守仁的“天即良知”语，说明良知乃一切变化的根源。从而认为，伏羲画卦，文王、周公作卦爻辞以及孔子赞易，都是阐明良知，所以说良知即易。可以看出，王畿对《系辞》所说伏羲观象画卦的解释，既不取阴阳二气，也不取阴阳之理和阴阳之数，而是取人之身心，即神和气，最终又归之为良知，这样良知便成了《周易》一书形成的根源。因此，他又以良知为“画前之易”。他说：

寂然不动者，易之体；感而遂通者，易之用；所谓画前之易也。释者谓随时变易以从道，只说得一半，语感而遗寂，语用而遗体，知进而不知退，非藏密旨也。易即是道，若欲从之，是犹二也，二则支矣。此古今学术之辨也。（《全集·杂著·藏密轩说》）

此是释《系辞》文“寂然不动，感而遂通天下之故”句，认为易道有体有用，易之体用即是良知，此良知之体用即邵雍说的画前之易。下文是批评程颐的“随时变易以从道”，认为此语将易和道割裂。因为易作为良知，其自身即是道，此外，别无道可从，此是以心学的心即理的观点，批评程朱派析心理为二说。

王氏认为，“知之一字，众妙之门”，即将良知视为《周易》所说的事物变化的基本原则。据此，他解释《系辞》文“通乎昼夜之道而知”说：

千古圣学，只一知字尽之。知是贯彻天地万物之灵气。吾人日间，欲念恍惚，或至杳亡，夜间杂气纷扰，或至昏沉，便是不能通乎昼夜，便与天地不相似，便与万物不相涉。时时致良知，朝乾夕惕，不为欲念所扰，昏气所乘，贞明不息，方是通

乎昼夜之道而知。通乎昼夜，自能通乎天地万物，自能范围曲成。存此谓之存神，见此谓之见易。故神无方而易无体，是谓弥纶天地之道，是谓穷理尽性以至于命。  
(《全集·语录·三山丽泽录》)

此以《系辞》说的“知”为良知，认为此良知即是灵气，灵气贯彻于天地万物之中，通乎昼夜。人之良知，不受杂气干扰，亦通乎昼夜，进而通乎天地万物，范围天地之化。存此良知即是存神，见此良知即是见易，穷理尽性以至于命皆本于此良知。此是依王学的天人一体说，论证良知乃弥纶天地的基本原理。又其解释《系辞》文“乾知太始，坤作成物”说：

乾知太始，良知即乾知，灵明首出，刚健无欲，混沌初开第一窍，未生万物，故谓之太始，顺此良知而行，无所事事，便是坤作成物。本义训知为主，反使圣人吃紧明白话头，合糊昏缓，无入手处。……夫良知之于万物，犹目之于色，耳之于声也。目惟无色，始能辨五色；耳惟无声，始能辨五声；良知惟无物，始能尽万物之变。无中生有，不以迹求。是乃天职之自然，造化之灵体，故曰变动不居，周流六虚，不可为典要，惟变所适，易即良知也。(《全集·答季彭山龙镜书》)

“良知惟无物”，是说，良知本体，超乎形象，无是无非，故知一切是非，本于王守仁义。“无中生有”，亦是此意。“变动不居”句，亦引述王守仁说。其训“乾知”之“知”为知觉之知，取汉唐注，故不以朱熹注为然。其所以如此注释，便于将“乾知”说成是良知，从而以良知为世界的本原。按汉唐注疏，以阳气始生万物解释“乾知太始”，王畿仿此，则以良知为万物始生的根源，所谓“混沌初开第一窍”。“坤作成物”，无非是顺从良知的事业。万物皆从良知中来，此即“无中生有”。良知无形象，故能穷尽万物的变化，所以说良知乃“造化之灵体”，“易即良知”。王守仁曾说：“目无体，以万物之色为体……心无体，以天地万物感应之是非为体。”(《传习录》下)王畿依此，则将良知视为万物变化的泉源。由此，他得出结论说：

良知是造化之精灵，吾人当以造化为学。造者，自无而显于有；化者，自有而归于无。不造则化之源息，不化则造之机滞。吾之精灵，生天生地，生万物，而天地万物又归于无。无时不造，无时不化，未尝有一息停。自元会运世，以至于食息微眇，莫不皆然。知此，则造化在吾乎，而吾致知之功，自不容已矣。(《全集·东游会语》)

张载曾说：“不见易则不识造化，不识造化则不知性命。”(《易说·系辞上》)故王畿说：“吾人当以造化为学”。但他以良知解释“乾知”，良知则成为造化世界的主体；此良知又是人的良知，所以又说“造化在吾乎”。良知无声无臭，超乎形象，故为无；天地万物有形有象，故为有。天地万物从良知中来，此为造；天地万物又归于良知，此为化。万物有生灭，而良知却无生灭，所谓“天地有尽而我无尽”(《全集·龙南山居会语》)。“良知是造化的精灵”，“生天生地”，亦是引其师王守仁语。但王守仁并没将此命题，直接同易学联系起来。而王畿则通过对《系辞》“乾知太始”，“知周乎万物”，“通乎昼夜之道而知”，“神以知来，知以藏往”等文句的解释，将王守仁的良知说进一步纳入易学的体系，这样，《周易》经传同样成了王派心学宣扬其本体论的依据。

王畿视良知为造化之精灵，就其理论思维说，是阐发心气为一说。其《全集·语录》中

有《易与天地准一章大旨》，对《系辞》第四章（《周易本义》本），作了全面地解释。其大旨是阐发以良知为核心的易学观及其世界观。

此文开头说：

天地间一气而已。易者，日月之象，阴阳往来之体，随时变易，道存其中矣。其气之灵，谓之良知，虚明寂照，无前后内外，浑然一体者也。所以准天地而弥纶之者，必有本以出之，非徒法象相示而已也。易者，阴阳而已，幽明生死鬼神皆阴阳之变，天地之道也。知者，良知也。致良知，所谓说，所谓情状，可不言而喻矣。

“知者”，指《系辞》“知幽明之故”，“知生死之说”，“知鬼神之情况”中的三“知”字，王畿认为，此知字，即指良知。此是说，天地间充满气，易作为阴阳二气之变易，有道存于其中。此气即是良知，良知为气之灵者，即是易。所以《系辞》说：“易与天地准，故能弥纶天地之道”。气无处不在，联结天地万物为一体；良知无所不照，浑人我内外而为一。所以人致其良知，则能知幽明、生死、鬼神之变易，即能知阴阳变易之故及其情状。意思是，良知成为气之灵者，乃阴阳变易之主宰，故人心之良知能知阴阳变易之事。此种心气为一说，王畿所论颇多。如他说：“良知者，天地之灵气，原与万物同体。手足痿痹，则为不仁，灵气有所不贯也。”（《全集·太平杜氏重修家谱序》）又说：“良知者，心之灵气，万物一体之根，遇亲自知孝，遇长自知悌。”（《全集·赠宪伯太谷朱使君平寇序》）据此，他接着解释《系辞》。“与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下”一段文句说：

天地之道，知仁而已。仁者，知之不息，非二也。痿痹则为不仁，灵气有所不贯也。不违，不过，不流，乐天而不忧，安士而能爱，莫非天则之自然，良知之顺应也。范围者，良知之极于大而非荡也，故不过。曲成者，良知之体乎物而非清也，故不遗。幽明生死鬼神即昼夜之谓，通乎昼夜之道而知。变动周流，不为典要，天地万物有所不能违焉，是谓无方之神，无体之易。才有典要，即著方体，不可以适变。故曰大哉！易也，斯其至矣。（《易与天地准一章大旨》）

“不违”，指“与天地相似故不违”；“不过”，指“道济天下故不过”；“不流”，指“旁行而不流”。王畿认为，这三句都是说，良知成为气之灵者，贯彻于天地万物之中，故能包容天地万物，又能仁爱万物，顺应万物。“范围天地之化而不过”，是说，良知广大到极点但不放荡；“曲成万物而不遗”，是说，良知成为万物之本体又保持本性而不丧失。“通乎昼夜之道而知”，是说，良知通乎幽明生死鬼神，周流于天地万物之间，惟变所适，此即“神无方而易无体”。按孔疏以《系辞》此段文字是讲圣人之德与天地相合，朱熹《本义》亦以为是讲圣人尽性之事，而程颐则认为是讲《周易》之义理与天地之道相似。王畿取王守仁的良知即易说，以此段文字为讲良知与天地万物融为一体。这样，良知则成了世界的本体。此本体即是人心之本体。所以此文最后说：

明道云：只穷理，便尽性以至于命，一也，分为三事则支。易，心易也。以易为书则泥，是皆未明于大易之过也。善学者，能于一念入微求之，得其所谓虚明寂照一体之机，易不在书而在于我。可以卧见羲皇，神游周孔之大庭。大丈夫尚友之志也。

引程颢语，表示理、性、命三者毕统之于心，故下文说“易，心易也”，即以心为易，不以

《周易》一书为易。这是因为良知作为气之灵者，即人心之良知，而人心之良知即是易。所以善学易的人，应求之于心，于一念入微处，体认良知之本体，这样，“易不在书而在于我”，也就是说，天地之道和阴阳之变易都在我的心中，此即“易与天地准”。

可以看出，王畿同样利用气的学说，宣扬心本论。就心学发展的历史看，宋代的陆象山和杨简，主要是从心理问题出发，讲心为世界的本原。到了明代，随着气论哲学的发展，特别是程朱派关于气论的阐发，心学派的代表人物，如陈白沙、湛若水、王守仁都援引气的观念解释世界的一体性，王畿也是这样。但湛若水一派主心气合一，即以气释心，认为气之灵者在人则为心，以此论证其天人同体说。而王门心学则将心气合一，引向心气为一，即以心释气，所谓“良知之流行即所谓气”，不区分物质的和精神的，心理的和物理的东西，企图以此论证其天人一体说，进而引出其心本论。其理论思维的来源，同样可以追溯到先秦的精气说。但精气说的主旨是用来说明精神现象有其物质的基础，而王门心学则用来说明物质现象的变化出于精神力量。同样，混淆心和气，其着眼点并不相同。这是因为心学派以心为其学说的最高范畴，乃阐发孟子的心性学说。孟子曾说：“君子以仁存心”（《孟子·离娄下》），即君子不应丧失仁爱之心。王门心学据此，则以失去仁爱本心，不关心于别人痛痒为生理上的麻木不仁，如王畿所说“手足痿痹，则为不仁，灵气有所不贯也。”这样，便导出其心气为一的论点。心学认为心为人道之本，将此观点，推而广之，便导出心为天地万物之本的结论。此是明代心学心本论的认识论的根源。

王畿既然以心为易，又如何解释太极呢？他解释周敦颐的《太极图说》说：

夫千古圣人之学，心学也。太极者，心之极也。有无相生，动静相承。自无极而太极，而阴阳五行，而万物，自无而向于有，所谓顺也。由万物而五行阴阳，而太极，而无极，自有而归于无，所谓逆也。一顺一逆，造化生成之机也。（《全集·记·太极亭记》）

其以“太极”为“心之极”，即发良知为太极，因为良知乃心之极则，即心之本体。他将“无极而太极”解释为：“自无极而太极”，是取陆象山说。但认为此无极并非虚无实体，太极亦非形器之物。无极指良知本体，无是无非，超乎形象；太极，指心以良知为极则，以此解释“自无极而太极”。从无极良知到万物化生，即从无到有，此为造；从万物归于无极，即从有到无，此为化。前者为顺，后者为逆，顺逆，指太极图式，从上至下和从下至上，取画卦从下往上数为逆之义。他以心之本体即良知为太极，以此解释周氏太极图中关于在宇宙形成的层次，则鲜明地表现了心学派易学哲学的特征。按湛王两家，仍以太极为理，虽然以心为理或合心理而为一，但皆未明言心为太极。而王畿则明言心为太极。此太极之心并非邵雍说的逻辑的心，而是指心之本体即良知。此种太极观可以说是对心学派易学哲学的一大发展。王派心学以良知为太极者，不限于王畿，钱德洪亦有此说。如钱氏说：“此知运用万古，有定体，故曰太极。无声无臭可即，故曰无极。太极之运无迹，而阴阳之行有渐。故自一生二，生四，生八，以至庶物露生，极其万而无穷焉。是顺而往而数之，故曰数往者顺。自万物推本太极，以至于无极，逆其所从来而知之，故曰知来者逆。”（《明儒学案·浙中学案》）此论同王畿说，大同小异，谁影响谁，不得而知。但王门弟子将其师的良知即易说，引向了太极良知说，这是可以肯定的。王畿在其《太极亭记》中接着说：

粤自圣学失传，心极之义不明。汉儒之学，以有为宗，仁义道德礼乐法度典章，



一切执为典要，有可循守，若以为太极矣。不知太极本无极，胡可以言有也？佛氏之学，以空为宗，仁义为幻，礼乐为赘，并其典章法度而弃之，一切归于寂灭，无可致诘，若以为无极矣。不知无极而太极，胡可以无言也？

此又依其“自无极而太极”说，批评了汉字和佛学。其批评汉儒“不知太极本无极”，实际上是说，不懂得良知乃仁义道德法度的根本。其批评佛学“不知无极而太极”，又是质责佛教以仁义法度为虚幻，同样不知良知本体。他认为此两家共同的缺点是“无以窥心极之全”（同上）。其对汉儒的批评，也是对程朱派的批评。他认为，周敦颐的《太极图说》，正是补救两家之弊；其所提出的“定之以仁义中正而主静”，就是“太极而主静，即所谓无极也”（同上）。接着，他赞扬王守仁的心学说：

数百年后，阳明先师，倡明良知之数以觉天下，而心极之义复大明于世。寂然不动者，良知之体；感而遂通者，良知之用。常寂常感，忘寂忘感。良知之极则也。夫良知知是知非，而实无是无非。无中之有，有中之无，大易之旨也。故曰立天之道曰阴与阳，天之极也。立地之道曰柔与刚，地之极也。立人之道曰仁与义，人之极也。人者，天地之心，阴阳五行之秀，万物之宰。良知一致而三极立，天地万物有所不能违焉。

是说，王守仁的致良知说，是继周敦颐之后，阐明无和有的关系。良知寂然不动，无是无非，是其体；感而遂通，知是知非是其用。所以良知可以说是“无中之有，有中之无”，即《太极图说》中说的从无到有，从有到无，此即“大易之旨也”。但人心乃天地之心，人为万物之宰，人从事致良知，其一念之微，即不起欲念，如周敦颐说的以一为要，以无欲为至，三极亦因此确立。总之，天道，地道和人造皆立于人的良知之上，所以说“天地万物有所不能违焉”。这样，周敦颐的《太极图说》，又成了心学派构造其体系的依据。尽管心学派的代表人物，对《周易》经传文句的解释，大都出于望文生义，甚至牵强附会，如王畿所作的解释，但其如此解释却反映了一种倾向：心学派要发展自己形上学和本体论，同样要借助于易学系统。

王畿还利用《易传》中的文句阐述了其心学的修养方法。《系辞》说：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下故，非天下之至神，其孰能与于此。”宋明道学家，无论理学或心学派，经常以此文句，讲自己的修养方法。理学派以理为易，以寂然不动为天理，以感而遂通为事，主张即事穷理。心学派则以心为易，以寂然不动为良知，以感而遂通为明察，主张存心明理。前引王畿的话说：“寂然不动者，良知之体；感而遂通者，良知之用”，即是阐发心学的修养经。他解释说：“虚寂原是良知之体，明觉原是良知之用。体用一原，原无生后之分。”（《全集·语录·滁阳会语》）此种观点，就修养方法说，谓心无欲念，无是无非，无善无恶，为良知之体；有此境地，自然能明察是非善恶，为良知之用。二者并无时间上或功夫上的先后之分即不能说先寂而后感，或先静而后动。因此，他又解释“易无思也，无为也”说：“无思者，非不思也。无思而不通寂而感也。不思不能通微，不通微则不能无不通，感而寂也。”（《全集·语录·答南明汪子问》）是说，无思作为寂的境界，并非不用思虑，而是所思所虑，一出于良知，别无其它思虑，即“无思者，非不思也”。正是因为有此种无思的境界，其明察是非方无所不通，此即“寂而感”。如果不用思虑，连良知都不反思，感而动时，不通晓静的境界，则不能明察一切是非善恶，故说“感而寂”。总之，寂和感，不容分割，此即体用一原。王畿此说，亦本于王守仁语“所思所虑，只是天理，更无别思别虑耳，非谓无

思无虑也。”（《传习录》中）但他区别“无思”和“不思”，并以“寂然不动”解释无思的境地，以“感而遂通”解释明察是非，以寂感一原，解释致良知，即任良知而行，一出于自然，则为其四无之教提供了理论根据。其区别“无思”和“不思”，也是受了禅学的无念为宗说的影响。如其所说：“慧能曰：不思善，不思恶，却又不断百思想。此上乘之学，不二法门也。”（《答南明汪子问》）又其解释《系辞》文洗心藏密说：

若曰当先养性，良知即是性体自然之觉，又孰从而先之邪？易言著之神，卦之知，神知即是良知，良知者，心之灵也。洗心退藏于密，只是良知洁洁净净，无一尘之累，不论有事无事，常是湛然的，常是肃然的，是谓斋戒，以神明其德。神知即是神明，非洗心藏密之后而有神明之用也。（《全集·语录·致知议辨》）

此论是同王门江右代表人物聂双江辩论格物致知问题。聂氏主功夫，认为“欲致知，当先养性”，“洗心藏密，所以神明其德也。而后神明之用，随感而应”（同上）。是说，先进行内心修养，此即“洗心藏密”，然后致良知，则无所不通，此即“后而神明之用，随感而应”。所以称其修养方法为“潜龙之学”，如乾卦《文言》初九所说：“君子以成德为行”。王畿不赞成这一观点，认为良知是对性体的自觉，不能说养性在先。因为《系辞》说的“神以知来，知以藏往”，皆指良知而言。所谓“以此洗心，退藏于密”，亦指良知而言，即保持良知本体不受欲念的牵累，常处于“寂然不动”的境地。此即《系辞》所说“以此斋戒，以神明其德”。“神明”即是神知，即是良知，无需先养性而后神明其德。王氏此论，主即本体便是功夫，以致良知为对良知本体的自觉，认为洗心藏密和神明其德是一回事。这同上面说的体用一原的观点，也是一致的。又其论穷理说：

易曰穷理尽性以至于命。心一也，以其全体惻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理，以其明觉而言谓之知。……不以外心以求仁，不以外心以求义，独可外心以求理乎？系辞所谓穷理，兼格致诚正而言，圣学之全功也。故曰只穷理，便尽性，以至于命。若专指格物为穷理，而求理于事物之中，不惟于系辞之义有偏，亦非大学之本旨也。（《全集·答吴悟斋》）

“格致诚正”，即《大学》说的格物、致知、诚意、正心。“故曰”，是引述程颢语，即三步并一步走。此论是阐发陆王心学的心即理说。认为心之条理即是理，《系辞》说的“穷理”，包括格物、致知，正心、诚意四个方面而不容分割，格物无非是说心如明镜，无物不照，即正心、诚意之义，所以程颢以为穷理、尽性以至于命为一回事。因此，穷理并非穷外物之理，而是体认心之条理，此即致知功夫，由此得出结论说：“果信得良知及时，则知识莫非良知之用，谓吾心原有本来知识，亦未为不可。”（同上）可以看出，心学派和理学家对《说卦》文义，各依自己的哲学体系，加以解说。宋明哲学中关于格物穷理之辨，也是依据《易传》提供的思想资料而展开的。

### （三）先天统后天

王畿易学属于义理学派，但因受朱熹《周易本义》影响，对邵雍的先天图式或其先天易学，颇为推重，并将其纳入心学的体系。他有《击壤集序》一文，其中说：“康节之学，洗涤心源，得诸静养，穷天地始终之变，究古今治乱之原，以经世为治，观于物，有以自得也。”又说：“击壤集中，无非发挥先天之旨。”（《全集·序》）他所以推崇先天之心，因为邵曾说

“先天图，心法也。”王畿认为，此说同心学有一致处，邵氏易学同样讲陆王派的心学。实际上，是以自己的心学观点解释邵雍的先天之学。他有《先天后天解义》一文，解释邵雍先后天图式说：

此造化自然之法象，非人力之所能为，后儒特未之深察耳。夫伏羲八卦，乾南坤北，离东坎西谓之四正，震兑巽艮则居于四隅，此存体之位，先天之学也，文王八卦，离南坎北，震东兑西谓之四正，乾坤艮巽则居于四隅，此入用之位，后天之学也。先后一揆，体用一原，先天所以涵后天之用，后天所以阐先天之体。在伏羲非有待于文王，在文王非有加于伏羲也。（《全集·杂著》）

此以伏羲先天八卦方位为体，文王后天八卦方位为用，以“先后一揆，体用一原”解释先后天之间的关系。但其所说的体用一原，是说，后天之用本在先天之体中，后天之用是阐发先天之体，主张体立而用行，本于程朱说。为什么“先天所以涵后天之用”？按其所作的解释，先天八卦方位图，上下左右四正卦相交，则变其体；四隅之卦不相交，则易其位。如乾下交于坤，得坤卦之中爻，则为离卦象；坤上交于乾，得其中爻则为坎卦象。离卦西交于坎，离火主炎上，其上爻变为阴爻，则为震。坎东交于离，坎水主润下，其下爻变为阳爻，则为兑。这样，先天四正卦则变为后天四正卦。此即“交者变其卦体”。又离居乾位，上交之坤，逐乾于西南，坎居坤位而下交之乾，则逐坤于西北。坤既居巽卦之位，巽则不得不移置于东南；乾既居艮卦之位，艮则不得不移置于东北。这样，先天四隅卦则变为后天四隅卦。此即“不交者易其方位”。王氏此说，是对邵雍的“置乾于西北，退坤于西南，长子用事，而长女代母，坎离得位，而兑艮为偶”（《观物外篇》）的解释。其着眼点在于剖析卦象自身的变易。邵雍于《观物外篇》中，认为伏羲八卦为“易之本”，故为先天之学；文王八卦为“易之用”，故为后天之学。王畿依此，以先天八卦为体，后天八卦为用，以体用一原说，解释先天和后天之卦并无时间先后关系，即“在伏羲非有待于文王，在文王非有加于伏羲”。即是说，后天之卦乃先天之卦的显现，先天卦体本涵蕴着后天卦位，此即“先天所以涵后天之用”。此种解释，排除了先后天图式形成的历史过程，是对邵雍说的一种发展。接着他又解释说：

吾人处于天地之间，上为乾，下为坤；离为日，生于东；坎为月，生于西；艮为山，奠于西北；兑为泽，汇于东南；震为雷，奋于东北；巽为风，起于西南；八卦成列，此寂然不动之体，即所谓先天也。上下无常，刚柔相易，山泽以气通，雷风以形薄，八卦摩荡，此感而遂通之用，即所谓后天也。坎离者，乾坤二用，二用无爻位，周流行于六虚，后天奉时，以复于先天也。坎者阴中之阳，命宗也。离者阳中之阴，性宗也。而其机不外于一念之微，寂感相仍，互为体用，性命合一之宗也。

此以八卦所取之天地风雷水火等象，解释先后天卦的方位，进而说明性命之根源。他以天地风雷火山泽所处的方位，即先天八卦方位，为“寂然不动之体”；以天地风雷火山泽之气，相通相荡，即后天八卦方位，为“感而遂通之用”。“坎离者，乾坤二用”以下句，引自《参同契》。认为坎离两卦，流行于六位之中，即水火二气往复运行，复归于先天之卦位，此即“后天而奉天时”。坎离卦象，或阳居阴中，或阴居阳中，乃性命之宗。此是发挥道教的理论。以水火二气为生命之源。下文是说，水火二气变化的关键又在于人的一念之微，即良知。良知将寂感、体用、性命合而为一。可以看出，其论先后天卦位，最终归于其致良知说。按此

说法，先天卦位当良知之体；后天卦位，当良知之用，良知之用即包涵在良知之体中，后天即在先天之中，又为其寂感一原说提供了理论根据。王畿还著有《天根月窟说》，解释了邵雍的先天六十四卦次序圆图。其论天根月窟说：

此是尧夫一生受用底本，所谓窃弄造化也。天地之间，一阴一阳而已矣。乾阳物也，坤阴物也。阳主动，坤主静，坤逢震为天根，所谓复也。乾遇巽，为月窟，所谓姤也。震为长子，巽为长女，长子代父，长女代母，乾坤，先天也。自一阳之复，而临而泰而大壮而夬，以至于乾；自一阴之姤，而遁而否而观而剥，以至于坤，而后天以返于先天，奉天时也。根主发生，鼓万物之出机；窟主闭藏，鼓万物之入机，阳往阴来之义也。（《全集·杂著》）

此以图中复卦位为天根，复卦坤上震下，故说“坤逢震为天根”；以姤卦位为月窟，是说，复姤两卦象中的震巽单卦象，意味着“长子代父，长女代母”，故以复姤代替乾坤之职能。乾居南，坤居北，此为先天。从复卦一阳生，到乾卦六阳；从姤卦一阴生，到坤卦六阴，表示又回到先天之位，此即“后天而奉天时”。从天根一阳生，到月窟一阴生，往复循环，表示阴阳二气生、藏万物，循环不已。按此说法，此六十四卦圆图，虽为先天图式，其中涵有后天流行之用，而后天流行之用，即天根月窟往来之气，总是复归于先天之体，即乾坤卦位。此又是以六十四卦圆图，阐明其先天统率后天的理论。此文接着说：

古之人，仰观俯察，类万物之情，而近取诸身，造化非外也。一念初萌，洪濛始判，粹然至善，谓之复，复者阳之动也。当念摄持，翕聚保合，不动于妄，谓之姤，姤者阴之静也。一动一静之间，天地人之至妙者也。夫一阴一阳之谓道，继之者善，即谓之复；成之者性，即谓之姤。复与姤，人人所同具，百姓持日用而不知耳。

是说，此天根月窟之义，即是心的变化法则，所谓“造化非外也”。一念初动，无私心杂念，纯粹至善，即是复。当念头发作时，要保持冷静，注意收敛，不使之妄动，即是姤。动时不忘静，此即邵雍说的“一动一静之间者，天地人之至妙者也”。一念初动，无私心杂念，即《系辞》说的“继之者善”，即是复。保持冷静，不流于妄动，即“成之者性”，即是姤。按此说法，天根月窟相互依存，乃人性所固有，故为内心修养所遵循的规则。他接着说：

复者阳乘阴也，姤者静遇阳也。知复而不知姤，则孤阳易荡而藏不密。知姤而不知复，则独阴易滞而应不神。知复知姤，乾坤互用，动静不失其时，圣学之妙也。尧夫所谓九即师门所谓良知。万有生于无，知为无知之知，归寂之体，即天根也；万物备于我，物为无物之物，应感之用，即月窟也。

是说，复姤相因，即阴阳依存，即乾坤互用，动静相含，阳动阴静，不容分割。人心也是这样，心动而不流于荡，心静又不流于滞。所以此天根月窟圆图，即王守仁说的良知。良知无知，无是无非，此寂然不动之体，即是天根；但又无所不知，无物不应，此感而遂通之用，即是月窟。天根为万有之生处，此即“万有生于无”；月窟为万有之归宿，此即“万物备于我”。此处，王畿又以天根为良知之体，月窟为良知之用，以天根月窟相互依存，解释寂感一原。如其所说：“寂然不动者，先天之体；感而遂通者，后天之用。寂而感即体而用行焉；感而寂，即用而体存焉，一也。”（《全集·易测受张叔学》）这些解释，都是以先天图式中阴阳二气运

行的法则为内心修养的法则，为其致良知说提供本体论的根据。

据此，在修养方法上，王畿竭力倡先天之学。他说：

良知者，本心之明，不由思虑而得，先天之学也。知识则不能自信其心，未免假于多学忆中之助，而已入于后天也。良知即未发之中，即是发而中节之和，此是千圣斩关第一义，所谓无前后内外，浑然一体者也。（《全集·语录·致知议略》）

此是以顺良知而行，不用思虑，为先天之学；以积累知识，多学多问，为后天功夫。他认为，未发和已发乃体用关系，良知作为未发之中，其发自然中节，所以无需于先天之学外，积累知识，作为致良知的途径。此即陆王所说“先立乎其大者”。大者立，其它皆应刃面解。他进而解释说：

吾人一切世情嗜欲，皆从意生。心本至善，意始有不善。若能在先天心体上立根，则意所动，自无不善。一切世情嗜欲，自无所容，致知功夫，自然易简省力，所谓后天而奉天时也。若在后天动意上立根，未免有世情嗜欲之杂，才落牵缠，便费斩截；致知功夫，转觉繁难，欲复先天之本体，便有许多费力处。颜子有不善，未尝不知，知之未尝复行，便是先天简易之学。原宪克伐，怨欲不行，便是后天繁难之学，不可不辨也。（《全集·语录·王山丽泽录》）

认为在先天心体上立根，即于良知之体上着眼，意念兴起，自无不善，毫无欲念之累，功夫简易省力，即是先天易简之学，如颜回的境界。如果在后天动意处立根，即着眼于意念萌动之后，则未免杂以情欲，需下克伐功夫，方能恢复心体至善，此是后天繁难之学，如原宪的修养境界。王氏此论，并不否认后天之用，但认为后天之用，必建立在对先天心体的自觉上，方无不善，此即“后天而奉天时”。他不赞成的是那种脱离先天领悟的后天之学。王氏认为此种后天之学，只是为中等以下的人设立的。他说：

人之根器，原有两种。意即心之流行，心即意之主宰，何尝分得？但从心上立根，无善无恶之心即是无善无恶之意，先天统后天，上根之器也。若从意上立根，不免有善恶两端之抉择。而心亦不能无杂，是后天复先天，中根以下之器也。（《文集·答冯伟川》）

此处说的心，指心之本体，即未发之中，良知之体，寂然不动的境地，即“无善无恶”的境地。有此境界，即“从心上立根”，意念萌动，亦无善无恶，意谓无需辨别善恶，自然无不善，此即“先天统后天”。此种修养境界，为上根人所设，高于普通人只在后天克伐处用功夫的境界。可以看出，王氏利用邵雍的先后天之辨，又为其四无之教制造了理论依据。他提倡先天之学，说到底，是为以了推行其“即本体便是功夫”的说教。但王氏认为，从事先天之学的修养，亦非是于静处用功，即先守静养性，而后致良知。他说：“夫寂者未发之中，先天之学也。未发之功都在发上用，先天之功却在后天上用。明道云，此是日用本领功夫却在已发处现之。康节先天吟云：若说先天无个字，后天须用著功夫。可谓得其旨矣。”（《全集·语录·致知议辨》）他不同意瞑心静坐的修养方法，故又借邵雍的诗，宣传王守仁的随时致良知或于动时致良知的教义。

王畿关于先后天之辨，利用邵雍有关先天易学的论述，阐发其心学理论，在易学哲学史也有其意义。邵雍的先后天图式，本为卦气说的一种形式，讲阴阳二气变易的法则，以此解

释天地万物变化的规律。到了元朝，又被理解为讲生理变化和炼内丹的法则，如道教易学和医学所说的。明代的心学，特别是以王畿为代表的心学，因受以身为易说的影响，又以先后天图式为讲心理的和精神修养的法则。王畿说的特点是，以体用一原解释先后天图式，进而论证其心学的修养方法亦为体用一原。就其对先后天图式的解释看，以阴阳二气之分布为体，以其流行为用，认为用即包涵在体中，体用无时间上前后之分，表明心学派也是本体论思潮的发扬者。其以体用一原，解释心活动的规律，认为观念的兴起和消失其动静亦相互依存。此种观点，抛开其关于良知的天赋说教，对思潮运动形式的考查，具有辩证的因素。这也是心学派的阴阳动静观的一个贡献。但就其论修养方法说，承认心有寂然不动的本体，认为一旦觉悟到此无善无恶的本体，顺此本心而动，其思想和行为自然的善的。此种观点，排斥了后天的，感性的，人为的知识积累，以对天赋道德观念的反思，为最高的境地，拒绝心外穷理或即物穷理，又突出地表现了心学的主观唯心主义的特色。因此，其倡导的先天之学，在易学界和哲学界引起了长期的争论。这一争论，也是在心学阵营内部展开的。如王门江右学者罗洪先批评王畿说：“然其谓工夫，又却是无工夫可用，故谓之以良知致良知，如道家先天制后天之意。其说实出于阳明口授，大抵本之佛氏，翻传灯诸书，其旨洞然。直是与吾儒兢兢业业，必有事一段，绝不相蒙，分明二人属两家风气。”（《明儒学案·江右学案》）此是以王畿先天之学来于佛道两家，有背于儒家宗旨，不承认王畿心学为王门正统。又王时槐评先天之学说：“夫彻古今，弥宇宙，皆后天也。先天无体，舍后天，亦无所谓先天矣。故必修于后天，正所以完先天之性也。”（《明儒学案·江右学案》）认为后天是先天存在的依据。到了桐城方氏，特别是方孔炤和方以智，通过易学哲学中的先后天之辨，提出“先天即在后天中”，在易学哲学史作出了重大贡献。

### 第三节 象学之巔

#### ——来知德、方以智象数论

明代易学界涌现出许多以象数观点解易的著述，至明朝末年，达到了高潮。据《四库》著录，此类解易著作，不下二十余家。其中除解经者外，有专门阐述河图洛书的，也有阐发邵氏易学的，并推衍出各种各样的图式，解说《周易》原理。自宋初陈抟开始以图式解易以来，经过宋元到明代，此种风气，愈演愈盛，形成了易学中的易图学。易图学的特征是，在周敦颐的太极图、刘收的河洛图和邵雍的先后天图的基础上推演出许多图式，不仅解释易理，而且解释世界，总之，以图式来表达其逻辑思维和世界观。明代也是易图学流行的时期，标志着象数之学发展到高峰。

据《四库提要》提供的资料，明代象数之学的发达，其原因有多方面。其一，就明代易学的发展说，以朱熹为代表的官方易学，并不排斥象数，特别是《易学启蒙》一书，为象数之学的发展开辟了道路。阐发朱熹《本义》的易学家，都解说河洛和先后天图式。如韩邦奇所著《易学启蒙意见》，即以许多图式，推衍邵雍的易学。又朱熹本以《周易》为卜筮之书，可是明代的义理学派解释《周易》经传，惟阐发其哲理，有的不仅脱离筮法，而且不以《周易》为卜筮之书，又同朱熹说不合。此种学风引起易学界的不满。如陈士元著《易象钩解》，其《序》说：“京房之学授受有自。今之学士大夫摈斥不取。使圣人不因卜筮而作易，惟欲立

言垂训，则画卦揲著何为哉！”他认为易以卜筮为用，而卜筮以象为宗，肯定汉易以象数解经的体例，视变爻，互体等为太古卜筮之法，因而提倡象数之学。更为重要的是，理学派的解易著作，因阐发程朱传统，主取义说，坚持假象以显义，轻视取象，此种学风亦引起人们的不满。如熊过所著《周易象旨决录》，继承元代以来象学传统，批评了义理学派言理而不及象的学风。他于《自序》中说：“初闻闽人蔡清善为易，购得其书，惟开陈宗义，不及象，于是稍记疑者为赘言。”他因主取象说，进而研究汉易，成为象数之学的倡导者。熊氏此书，可以说是明代象数之学同义理学派斗争的产物。《四库提要》评论此书说：“系辞曰：易者象也，象也者像也。王弼以下，变而谈理；陈抟以下，变而言数，所谓各明一义者也。后人并而一之，概称象数。于是喜为杳冥之说者，并而扫之，乃讳言象数。明人之易，言数者入道家，言理者入释氏。职是故矣”。“道家”，指道教；“言理者”，指心学派的易学。按此说法，明代象学的兴起，也是同心学的斗争分不开的。其二，就明代哲学发展的历史说，理本论倡于前，心本论兴于后，两派的哲学都脱离或鄙视有形象的事物；特别是心学一派将天地法象归之于人心，甚至与佛教唯心论合流。面对这种唯心主义思潮，明代提倡实学的学者和思想家，借考订《周易》中的象或数，反对空谈玄理。如魏澹的《易义古象通》，主张即象著理，以理明象。《四库提要》评论说：“明自万历以后，经学弥荒，笃实者局于文句，无所发明；高明者惊于元虚，流为恣肆。浚独能博考旧文，兼存古义”。又明末陈际泰著《周易翼简捷解》，阐明河洛之学。《四库提要》评论说：“盖明末心学横流，大抵以狂禅解易，故为此论以救这，所见独为笃实。”《提要》所评，说明明中期后，象数之学的流行，也是对心学流弊的一种反抗。其三，伴随明代自然科学知识的发展，学术界又成了一种厚生利物和探求物理的务实学风。许多有自然科学知识修养或从事于自然科学研究的学者，继承和发扬了前辈易学与自然科学相结合的传统，以易学中的阴阳五行观解释自然现象变化的规律，亦倡导象数之学，抵制理学和心学奢谈道德性命之说教。如方以智家族有关解易的著作以及黄道周的《易象正》等，代表了这一倾向。其四，明中期以来象数之学的流行，也有其社会根源。伴随社会危机的加深和王朝的没落与倾覆，一些忧国忧民之士，在农民革命风暴和清兵入侵的打击下，企图借助于象数之学，来表达自己的政见，总结亡国的经验教训和预卜其前程。如钱芬著《读易绪言》，取象数推求易理，其言君子小人阴阳消长之际，“多有感于明末门户分争之祸，借以发泄其不平”（《四库提要》）。又如程观生著《四易通义》，其《自序》说：“时当大乱，非藉四圣之力不足以救，故发一义，以举今之非，而折衷于易理之是。”总之，由于以上种种原因，象数之学不仅成为明代哲学中的一大流派，而且后来终于引出自己的对立面，又意味着宋易发展的终结。

明代象数学派的易学和哲学，同前代相比，也有自己的特点。象数学派内部分为象学和数学两支。数学派多阐发邵氏易学，解易以数为本，如贾必的《学易》和卓尔康的《易学》。此派为数不多。在明代影响大的是象学一派，解易以象为主，兼论数理，主有象则有数。此派易学乃明代象数之学的主流。对《易经》的注释，他们不仅援引河洛之学，而且以邵氏先后天之学解释卦爻辞。同义理学派相比，此派也提出一些新的体例解释卦爻象和卦爻辞之间的联系，对取象、互体、变爻以及卦序的逻辑结构，分析较详。他们还以其象数法则解释天文、地理、物理、医学和算学，或者引入这些自然科学知识及其成果说明其易学中的象数法则。尤为突出的是，许多象数学者和医学家，继承元朝以来易学的传统，引易理即象数解释医理，形成了医易学派。历代易学倡导的阴阳五行观，经过明代象数之学的阐发，成为古代

自然科学理论思维的支柱。就易学哲学说，此时期的象数之学，因受理本论和气本论的影响，其对世界的解释，不仅提出一套模式，解释宇宙的形成，而且辩论了理、气、象、数的关系，以气为世界的本原，以象数为气的表现形式，以理为气化的条理，提出有气则有象，有象则有理，有理则有数，研究了本体和现象的关系，从而将两汉以来象数学派倡导的宇宙论转变为本体论。由于他们从象数出发，重视个体事物和现象，置象于第一位，提出象气合一，象理合一，导出本体寓于现象之中，道寓于形器之中，理气不脱离象数，一般不脱离个别的结论，在宋明易学哲学史上作出了重大的贡献。

在明代易学史上对象学有突出的贡献并影响于后世的著作是来知德的《周易集注》。此书是在总结以前象学发展的基础上形成的。他提出阴阳错综说解释卦象的逻辑结构和邵雍的先后天图式，并以错综，爻变，中爻等解说六十四卦的卦爻象和卦爻辞，发展了易学中的取象说。他著此书也是出于对当时官方哲学和易学的不满。由于其易学自成体系，颇多新意，当时推为“绝学”。其象学因吸取了理学派易学观点，特别是朱熹提出的并经蔡清阐发的阴阳变易说，不仅讲象，而且言理，从而为象数之学的发展开辟了一新的途径。其易学对明末清初的唯物主义者，如方以智和王夫之的哲学起了一定的影响。明代象数之学同自然科学结合密切的是医学家解易的著作。明代著名的医学家张介宾不仅精通医理，而且通晓易理，他著有《医易》，收入其所著医学著作中。此书虽是依易理阐述医理，但代表了明代象数学派取得的新成果。研究其学说，有助于我们进一步理解古代易学同自然科学理论思维的联系。本节所论明代的象数之学，以来知德和张介宾的著述为主，其它则从略。

明朝末年，出现了总结象数之学的重要著作，即方以智同其父方孔炤合编的《周易时论合编》。此书进一步吸收了元明以来象数之学的成果，并在其基础上作出新的发展，终于完成了象数学派本体论的体系。

## 一、来之德易学

来知德是继蔡清之后，明代著名的易学家。《明儒学案》和《明史》皆有其传。《明史·儒林传》说：“所著有省觉录，省事录，理学辨疑，心学晦明解诸书，而周易集注一篇，用功尤笃。自言学莫邃于易。……覃思者数年，始悟易象。又数年始悟文王序卦、孔子杂卦之意。又数年始悟卦变之非，盖二十九年而后成书。”黄宗羲于《诸儒学案》中说：“亲歿，庐墓六年，遂无宦情。至万县山中，潜心三十年，以求易象，著错综图。一左一右曰错，六爻相反，如乾坤是也；一上一下曰综，反对如屯蒙是也；以观阴阳变化。著黑白图，以验理欲之消长。”按黄氏和《明史》的看法，来氏易学的特征有二：一是以象解易，一是以错综解释闡六十四卦象。前者是继承唐宋以来易学中的传统，后者是对孔疏非复即变说的阐发。但就其易学体系的概念，范畴的命题说，就其《周易》经传的注文看，其易学颇受《周易本义》的影响。如其将《周易》经传分为伏羲、文王、周公、孔子之易，以河洛图式和邵雍的先天圆图为伏羲之易，后天圆图为文王之易，皆本于朱熹说。又如其释《周易》书名说：“易字有交易，变易两义”（《易注·周易上经》），亦发挥朱熹说，又如其释乾卦卦辞“元亨利贞”说：“若即以四德，殊非先王立教之意矣。至孔子文言，纯以义理论，方指为四德也”。（《易注·乾》）其不以卦辞“元亨利贞”为四德，以元亨为“大亨”，为断吉凶之辞，亦取朱熹说。又其释乾卦义说：乾者，健也。阳主于动，动而有常，其动不息，非至健不能。奇者阳之数，天者阳



之体，健者阳之性。”（同上）此亦取《本义》义。他虽主象学，但对乾坤两卦的解释，则从义理学派。又朱熹以《周易》为卜筮之书，对《系辞》文的解释，也不脱离筮法。此种学风也被来氏《易注》继承下来。如其释《系辞》首章“天尊地卑，乾坤定矣”说：“天地者阴阳形气之实体，乾坤者易中纯阴纯阳之卦名；卑高者天地上下之位，贵贱者易中卦爻上下之位……”。（《易注·系辞上》）此大段注释，或抄录或发挥《本义》文，以前句讲天地万物法象，以后句为解筮法。又如其释《系辞》“易有太极”章，亦取朱熹说，以此章为讲画卦的过程，并以加一倍法释之，不以其为讲宇宙生成的过程。其对朱熹的思想，也有发挥。如其释《系辞》“易与天地准，故能弥纶天地之道”说：“弥纶天地者，如以乾卦言，为天，为圆，以至为木果，即一卦而八卦可知矣。如以乾卦初爻潜龙言，在君得之则当静守，在臣得之则当退休，在士得之则当静修，在商贾得之则当待价，在女子得之则当愆期……”。（同上）此亦本于朱熹义，以卦爻辞为空套子，可以概括许多事，以此解释“故能弥纶天地之道”句。此种解释，着眼于“易本卜筮之书”，是对朱熹说的阐发。又如其注《系辞》文“一阴一阳之谓道”句，认为此命题，有三层涵义：一是讲天地之道，一是讲人道即人性，一是讲筮法。关于后者，他说：“究极此一阴一阳之数以知来，则谓之占；详通其一阴一阳之变，以行事，则谓之事。此则一阴一阳之道在卜筮者也。”（同上）此是解释《系辞》文“极数知来谓之占，通变谓之事”。但以阴阳卦画和奇偶之数以及阴阳老少之变，解释一阴一阳之道。此种解释，也是以《周易》为卡筮之书，其注《系辞》文，不脱离筮法问题。这也是来氏《易注》的优点之一，故为后人所推重。此外，朱熹弟子蔡渊的易学对来氏《易注》也起了一定影响。以上所引，说明来氏易学，就其依据的思想资料和观点说，同义理学派有着继承关系。这说明以程朱派为代表的官方易学，当时影响很大，往往成为人们解易的出发点。但来氏易学并非因袭程朱派的观点。就其解易的基本路线说，其解经的体例，抛弃了卦变说，提出错综说，中爻说，爻变说；其对卦爻辞的解释，主取象说。就其易学哲学说，主道不离器，理气合一说，从而又对朱熹提出批评。就此而言，其易学也可以说是从理学派分化出来的。其论理和象的关系，主理寓于象中，以象为第一位；其论占筮体例，取互体说；这又是继承了象数学派特别是象学解易的传统。由于来氏吸收了朱熹一派的观点，其易学代表着明代象数之学发展的新方向。本节所论来氏《易注》，据四库本。

### （一）舍象不可以言易

《系辞》说：“易有圣人之道四焉”，来氏解释说：“易之道，不过辞，变，象，占四者而已”。（《易注·系辞上》）认为《周易》一书内容，可归结为辞、变、象、占四条。辞即卦爻辞；变指爻变，即刚柔二爻相互推移，阴变阳，阳变阴；象指卦爻象；占谓推断吉凶。关于四者的关系，他说：“辞因象而系，占因变而决。静而未卜筮时，易之所有者，象与辞也。动而方卜筮时，易之所有者，变与占也。”（同上）认为辞是解释象的，以明一卦一爻之吉凶。此即“辞因象而系”，即《系辞》所说“圣人设卦，观象系辞焉而明吉凶”。辞与象皆《周易》一书所本有者，人们于未卜筮时，应观象玩辞，领会二者的关系，此即《系辞》所说“君子居则观其象而玩其辞”。但推断所问之事的吉凶，要依据一爻之变，如乾卦初九爻辞“潜龙勿用”，乃初阳在下之变，人们依此占辞，决定言行之取舍，此即“占因变而决”，即《系辞》所谓“动则观其变而玩其占”。所谓爻变，来氏认为，乃刚柔爻象之变，所谓“刚柔相推者象也，变由象而出”（同上）；如刚变柔乃进之象，柔变刚乃退之象；刚属阳明，乃昼之象；柔属阴

柔，乃夜之象。按此说法，依《周易》而推断人事之吉凶，首先是依据所筮得的卦象和爻象的变化，进而依其卦爻辞，判断所问之事的吉凶。此种观点，置卦爻象于第一位，此是来氏易学的出发点。

来氏认为，卦爻辞是用来说明卦爻象之吉凶的，同样承认辞和象之间存在着逻辑的联系。为了说明此种联系，他提出四条原则或体例，即取象说，错综说，爻变说和中爻说。其《易注》有《易经字义》和《六十四卦启蒙说》，论述了这四条原则。关于卦象，他解释《系辞》“圣人立象以尽意”说：“立象者，伏羲画一奇以象阳，画一偶以象阴也。立象则大而天地，小而万物，精及无形，粗及及象，悉包括于其中矣。”（《易注·系辞上》）是说，象有二义：一指卦画之形象，即卦象；一指卦象所象征的天地万物之象。又其释“极其数遂定天下之象”说：“定天下之象皆，如乾坤相错，则乾马坤牛之类，各有其象；震艮相综，则震雷艮山之类，各有其象是也。”（同上）是说，乾坤卦画为卦象，马牛为其所取之物象。他依《说卦》义，认为八卦和六十四卦象，乃天地万物之象征，卦爻辞中所说的事物，如马、牛、飞龙、虎豹、鱼、男女等，同其卦爻象有内在的联系，易学家的任务就是揭示二者的关系。其《易经字义》中有《象》一文，对取象说作了详细地阐发。他说：

朱子语录云：卦要看得亲切，须是兼象看，但象失其传了。殊不知圣人立象，有卦情之象，有卦画之象，有大象之象，有中爻之象，有错卦之象，有综卦之象，有爻变之象，有占中之象。正如释卦名义，有以卦德释者，有以卦象释者，有以卦体释者，有以卦综释者，皆言象也。所以说拟诸其形容，象其物宜。但形容物宜可，拟可象，即是象矣。

此是对朱熹“象失其传”说的批评。朱熹认为，八卦所取之物象，难以理会，如乾为马，而说龙，如此之类，皆不通。来氏认为，朱说不知《周易》所取之象，有不拘于《说卦》所说乾马坤牛乾首坤腹之类者，因而提出卦情之象，卦画之象，大象之象等说。关于卦情之象，他说：“如乾卦本马，而言龙，以乾道变化，龙乃变化之物，故以龙言之。”（同上）是说，乾卦之性情主变化，故取龙象。又如咸卦，艮为少男，兑为少女，为男女相感之情，所以其爻辞中有“拇”，“腓”，“脢”，“辅颊舌”等象，表示四体百骸，从拇而上，自舌而下，无往而非感。又如中孚卦情为信，故卦爻辞所取之物象有豚鱼知风，鹤知秋，鸡知旦等，表示此三物皆有信。又如渐卦爻辞取鸿，因为鸿群飞而有序，又不失其时，合于渐进之义。此即以卦情而立象者。关于卦画之象，他说，如剥卦，一阳覆于上，五阴在下，列于两旁，如宅、庐、床之象，故爻辞说“剥床”，“剥庐”。又如鼎卦，即取鼎卦画离上巽下之象。此即以画之形而立象者。关于大象之象，此是依《大象》文，以卦之两体取象。他说：“又有卦体，大象之象。凡阳在上皆象艮巽，阳在下者皆象震兑。阳在上下者皆象离，阴在上下者皆象坎”。如益卦，巽上震下，上下两体皆为阳，则象离卦，所以其六二爻说“益之十朋之龟”，因为《说卦》说，离为龟。颐卦，艮上震下，二体皆阳，亦象离，故其初九爻辞说“舍尔灵龟”，亦言龟。又如大过卦，兑上巽下，上下二体为阴，象坎卦，所以卦爻辞言“栋”，因为《说卦》以坎为木之坚多心者，即栋之象。又如中孚卦，巽上兑下，二体皆阳，象离，二四爻互体为震，取雷象。此卦象既有离火，又有震雷，与噬嗑卦离上震下，取象火雷同。故中孚《大象》说“君子以议狱缓死”，噬嗑卦辞说“亨利用狱”。此即大象之象。关于中爻之象，即汉易所说以互体取象。如渐卦九三爻辞说“妇孕不育”。来氏认为，此卦中爻二四互体为坎卦象，其爻辞合乎坎

中满之象。其九五爻辞说“三岁不孕”，此指中爻三五互体为离，合离中虚之象。关于错卦之象，指依与本卦相错之卦而取象。如履卦，乾上兑下，下卦兑之错卦为艮，按《说卦》，艮为狗，狗虎相似，故为虎，所以履卦辞为“履虎尾”。关于综卦之象，指取相综之卦象，如井卦与困卦相综，困为兑上坎下，倒转过来，为井即坎上巽下。《说卦》以巽为利市三倍，即为市邑，故井卦卦辞说“改邑不改井”。关于爻变之象，如乾之本象为马，坎与震，皆得乾之一画，故亦取象为马。坤之本象为牛，离得坤之一画，故亦言牛。此外，还有相因而取象者，如革卦九五爻说“大人虎变”，这是因为其上卦兑错艮，艮为虎；其上六爻说“君子豹变”，因为豹次于虎，故相因而言豹。此外，还有无此事此理而立象者，如爻辞所说金车、玉铉之类，因爻内有此象，但无其事其理。以上即来氏所说的取象说。这些说法，可以说是对以前的取象说的补充。

关于错综说，其在《易经字义》中解释错说：

错者，阴与阳相对也。父与母错，长男与长女错，中男与中女错，少男与少女错。八卦错，六十四皆不外此错也。……

八卦既相错，所以象即寓于错之中。如乾错坤，乾为马，坤即利牝马之贞。履卦兑错艮，艮为虎，文王即以虎言之。

此是说，八卦和六十四卦之象，其阴阳卦爻画皆相反对者，则为错。卦画相错，其所取之物象亦相对错。来氏认为中爻互体，亦有相错者。如小畜卦，三五爻互体为离，其错卦为坎，故卦辞说“密云不雨”，六四爻辞说“血去惕出”。按《说卦》，坎为血，为加忧。关于综，他说：

综字之义，即织布帛之综，或上或下，颠之，倒之者也。如乾坤坎离四正之卦，或上或下。巽兑艮震四隅之卦，则巽即为兑，艮即为震，其名则不同。如屯蒙相综，在屯则为雷，在蒙则为山是也。……如损益相综，损之六五，即益之六二，特倒转耳，故其象皆十朋之龟。夬姤相综，夬之九四，即姤之九三，故其象皆臀无虞。综之妙如此。

此是说，八卦和六十四之象，上下相互颠倒，如巽倒转则为兑，屯倒转则为蒙，卦象既相综，所取之物象即寓于综之中。如屯卦，坎上震下，其例转为蒙，艮上坎下，所以屯卦《大象》说“云雷屯”，蒙卦《大象》说“山下出泉”。又如，损卦六五爻辞说“或益之十朋之龟”，益卦六二爻辞亦说“或益之十朋之龟”，这是由于损卦倒转为益卦，其六五爻即益卦之六二爻。又如夬卦九四爻辞说“臀无虞”，姤卦九三爻辞亦说“臀无肤”。这是因为夬卦倒转为姤卦，其九四爻即姤卦九三爻。可以看出，来氏企图相综说，解释《周易》中卦爻辞重复的现象。他还认为，爻象亦可相综，如噬嗑卦二五爻相综，所以《彖》说“柔得中而上行”。又如无妄卦，上六与下初相综，故《彖》说“刚自外来而主于内”。此又以其爻象相综说解释《彖》文中的刚柔往来说。关于爻变说，《易经字义》解释说：

变者，阳变阴，阴变阳也。如乾卦初变，即为姤，是就本卦变之……盖爻一动即变。如渐卦九三，以三为夫，以坎中满为妇孕。及三爻一变，则阳死成坤，离绝夫位，故有夫征不复之象。既成坤，则并坎中满，通不见矣。

此是说，《周易》经传中说的“变”，指一爻之变，即爻变，而非卦变。如乾卦初爻为阳，其变为阴，则为姤卦。又如渐卦九三爻辞说“夫征不复，妇孕不育”。此是以三为夫，三又居互

体坎之中位，取象妇孕。此九三爻，变为阴爻，下体则为坤象，表示阳死，离支夫位，所以爻辞说“夫征不复”。下体成坤，互体坎象消失，所以爻辞又说“妇孕不育”。此以爻变说解释爻辞所说的物象的变化。关于中爻说，其《易经字义》解释说：

中爻者，二三四五所合之卦也。《系辞》第九章，孔子言之详矣。……如离卦居三，同人曰三岁，未济曰三季，既济曰三季，明夷曰三日，皆以本卦三言也。若坎之三岁，困之三岁解之三品，皆离之错也。渐之三岁，巽之三品，皆中爻合离也。牛之三岁，以上六变，而为离也。

是说，中爻指二至五，居上六和下初之中间，故称中爻。二四为一卦象，三五成一卦象。来氏认为此即《系辞》所说“辨是与非，则非中爻不备。”此是取唐崔憬的卦中四爻说，但以互体说解释其意义。下文，以离卦为例，加以说明。“离卦居三”，是说，按邵雍的伏羲八卦次序图，乾一，兑二，离三，震四，坤八的说法，离卦居第三位。所以六十四卦中，其上下二体有离卦象者，其爻辞皆有“三”，如同人九三说“三岁不兴”，明夷初九说“三日不食”，既济九三说“三年克之”，未济九四说“三年，有赏于大国”。离之错卦为坎，故有坎卦象者，其爻辞亦言三，如坎卦上六说“三岁不得”，困卦初六说“三岁不覿”，解卦九二说“田获三狐”。准此，互体为离者，爻辞亦言三。如渐卦，三五为离，故其九五爻辞说“三岁不孕”。巽卦，三五亦为离，故六四爻辞说“田获三品”。此即“皆以中爻合离也”。又丰卦上六爻辞说：“三岁不覿”。所以言三，因为其上六变为阳爻，成为离象。以上即来氏的中爻说。最后，他总结说：

大抵错者，阴阳横相对也。综者，阴阳上下相颠倒也。变者，阳变阴，阴变阳也。中爻者，阴阳内外相连属也。周公作爻辞，不过此错、综、变、中爻四者而已。（《易经字义·中爻》）

来氏认为，依据此四条体例，可以解释通爻辞和爻象间的联系。以上是来氏提出的解释卦爻象和卦爻辞的体例。据此，他制一易经启蒙图，按文王六十四卦的顺序，对每一卦的卦象，错卦，综卦，中爻，爻变，皆作了规定。如乾卦，其象为☰，其错为坤☷，其综仍为乾☰，故不言综，其二五为中爻，其情性为刚健。关于乾卦六爻之变，即爻变，所论复杂，补以卦象，录其图式于下（见2105页图）。

此图式中，离卦倒转仍为离，故不说综离。此是说，乾卦初爻变为阴，其下体则为巽，巽之错为震，巽之综为兑。初爻变阴，则成姤，姤之错为复，姤之综为夬。夬卦中爻，二四互体为乾，故说乾下，三五互体亦为乾，故说乾上。按三才说，此爻居于地位。其它爻的变化，皆如此例。来氏认为，六爻变后，仍有综错，中爻，这是因为有阴阳卦画，必有错，必有综，必有中爻，体现阴阳循环之理。由此，他得出结论说：“四圣千古不传之秘，尽泄于此。学者能于此而熟玩之，则辞、变、象、占，黎然明白。四圣之易，不在四圣，而在我矣。”（《六十四卦启蒙说》）即以其《易经启蒙图》为揭开《周易》一书奥秘的关键。

来氏于其《周易集注》中依其所提出体例，即取象、错综、爻变和中爻说，解释了六十四卦的卦爻象和卦爻辞，成为来氏《易注》解易的主要特征。如其注乾卦初九爻辞说：“潜，藏也，象初。龙，阳物，变化莫测，亦犹乾道变化，故象九。且此爻变巽错震，亦有龙象，故爻即以龙言之，所谓拟诸形容，象其物宜者此也。”（《易注·乾》）此是依其卦情之象说，解释初九爻，取龙象。按其爻变说，此爻变为阴，下体为巽，巽之错卦为震，《说卦》以震为龙，

故此爻变有龙象。又其解释乾卦九三爻辞说：“以六画卦言之，三于三才为人道，以乾德而居人道，君子之象也。故三不言龙。三变，则中爻为离，离日在下卦之中，终日之象也。下乾终而上乾继，乾乾之象，乃健而不息也。惕，忧也。变离错坎，忧之象也。”（同上）是说，九三爻辞不言龙而言君子，因为此爻居人位。此爻变为阴，中爻二四互体为离，离为日，又在下卦之中，故说“终日”。此卦二体皆为乾象，下终上继，故说“乾乾”，表示刚健不息。又此互体离之错卦为坎，《说卦》以坎为加忧，故爻辞又言惕。有日则有夕相对，故又说“夕惕”。以此解释九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若”句。又其注坤卦上六爻辞说：“六阳为龙，坤之错也。故阴阳皆可以言龙。且变艮综震，亦龙之象也。亦艮，为剥，是相剥，战之象也。战于卦外，野之象也。”（同上）是说，乾之错卦为坤，乾言龙，坤亦可言龙。坤卦上六爻变为阳，其上体为艮，艮之综卦为震，故此爻亦可言龙。上六爻变，则成为剥卦，表示阴阳相剥，故又言战，上六爻居于外卦，有野外之意，故又言野，以此解释“龙战于野”句。又其注屯卦六三爻“即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍，往，吝”说：

盖此卦中爻艮为山，山足曰麓，三居中爻，艮之足，麓之象也。虞者，虞人也。三四为人位，虞人之象也。无虞者，无正应之象也。震错巽，巽为入，入之象也。上艮为山，下震为竹，林中之象也。言就山足逐兽，无虞人指示，乃陷入于林中也。坎错离明，见几之象也。舍者，舍而不逐也，亦艮止之象也。（《易注·屯》）

其以“鹿”为“麓”，以此卦三五互体为艮，皆取汉虞翻义。是说，屯卦中爻三五互体为艮，艮为山，六三爻又居艮卦之初，取山足之象，故爻辞言“即麓”。三四画居人位，故爻辞又言“虞”，即“虞人”。六三与上六无应，故言“无虞”。屯卦下体震，其错为巽，《说卦》以巽为入，故爻辞言“入”。又《说卦》以震为竹，连同互体艮，为林中之象，故爻辞言“林中”。屯卦上体坎，其错为离，离为明，明察几微之象，故又言“君子几”。又互体艮有止义，故爻辞又说“舍而不逐”。其注蒙卦初六爻辞“发蒙，利用刑人，用说桎梏以往，吝”说：

坎为桎梏，桎梏之象也。在足曰桎，在手曰梏。中爻震为足，外卦艮为手，用桎梏之象也。本卦坎错离，艮综震，有噬嗑折狱用刑之象。故丰，旅、贲三卦有此象，皆言狱。说者脱也，用脱桎梏，即不用刑人也。变兑为毁折，脱之象也。往者，往发其蒙也。吝者，利之反。变兑，则和悦矣。和悦安能发蒙，故吝。（《易注·蒙》）

震足艮手说，亦取虞翻义。是说，蒙卦艮上坎下。据《荀九家易》，坎为桎梏。此卦中爻，二四互体为震，《说卦》以震为足，其上体艮，居外卦，《说卦》说，艮为手。故震艮为用桎梏之象。下体坎之错为离，上体艮之综之震，离震合体为噬嗑，噬嗑卦辞说“利用狱”，故错离综震有折狱用刑之象。丰卦震上离下，亦震离合体，故《大象》说“君子以折狱致刑”。旅卦离上艮下，艮之综为震，亦有震离合体之象，故《大象》说“君子以明慎用刑而不留狱”。贲卦艮上离下，艮之综亦为震，故《大象》说“无敢折狱。”下文是说，“用说”之“说”，当作“脱”。就爻象说，此卦初爻变为阳，下体为兑，《说卦》以兑为毁折，故爻辞言“说”，即“脱”。又兑为和悦，和悦则不能发蒙，所以此爻之占辞为“吝”。来氏提出的取象，错综，爻变，中爻诸体例，皆见于此爻的注释中。当然，来氏对六十四卦的解释，并不限于此四条原则，《易传》提出的体例，其《易注》也都继承下来。但同诸家注相比，此四条可以代表来注的主要特征。所以他自己表白说：“非山中研穷三十季，安能知之？宜乎诸儒以象失其传也。”（《易经字义·综》）

六变兑	五变离	四变巽	三变兑	二变离	初变巽
艮错	坎错	震错	艮错	坎错	震错
巽综		兑综	巽综		兑综
大成	有大成	畜小成	履成	人同成	姤成
剥错	比错	豫错	谦错	师错	复错
姤综	人同综	复综	畜小综	有大综	夬综
中爻	中爻	中爻	中爻	中爻	中爻
乾下	乾下	兑下	离下	巽下	乾下
乾上	兑上	离上	巽上	乾上	乾上
天位	天位	人位	人位	地位	地位

图 61

总之，来氏关于占筮体例的见解，或者说关于注解《周易》卦爻象和卦爻辞的原则，归结到一点，就是主取象说。他所提出的错综爻变、中爻等体例，都是为取象服务的。就是说，通过错综，爻变，中爻，引出多种卦象，并以其所取之物象，解释这些卦象，进而说明卦爻象同卦爻辞之间的关系，以此证明《周易》乃一完整的严密的逻辑体系。他所提出的体例，同汉易和宋易相比，其鲜明不同者为错综说。所谓爻变说，乃汉易卦变说的一种形式，中爻说

即互体说，皆非来氏所自创。其错综说，则出于孔疏的非复即变说。但孔疏是用来解释《周易》卦序的，不以其解释经传文，而来氏则以其为占筮的体例。他企图以错综说代替汉易以来的卦变说，特别是程颐《易传》和朱熹《本义》中的卦变说。如其所说：“宋儒不知文王序卦，如屯蒙相综之卦，本是一卦，向上成一卦，向下成一卦……如讼之刚来而得中，乃卦综也，非卦变也。以为自遁卦变来，非矣。”（《易经字义·变》按朱熹于《本义》中注讼卦《彖》辞“刚来而得中”说：“以卦变、卦体、卦象释卦辞。”按其卦变图式，讼为二阴二阳之卦，自遁而来。来氏此论，显然，是对朱说的批评。但错综说，作为占筮的体例，同卦变说，并无本质的区别，都承认一卦可以变为另一卦，其不同者在于卦变的形式。来氏自认为，其错综说，可以解释通卦爻象和卦爻辞之间的联系，乃发前人之所未发，其实仍旧是对传统体例的一种补充，仍存在逻辑上的矛盾。如其论损益相综，认为损卦六五爻即益卦六二爻之倒转，所以其爻辞，皆为“或益之十朋之龟”，企图解决卦爻辞之间的重复问题。可是，其注泰卦初九爻辞“拔茅茹以其汇”说：“变巽为阴木，草茅之象也”。其注否卦初六爻辞“拔茅茹以其汇”又说：“变震为蕃，茅茹之象也。否综泰，故初爻辞同。”（《易注·否》）此是以爻变说解释此两爻中的茅茹之象；以否综泰，解释其爻辞相同。此种解释，同其对损益两卦中“十朋之龟”的解释，其体例说不一致。按前说，否卦初六爻辞“拔茅茹以其汇”。应为上九爻辞。因为泰例转为否卦，其初爻居上九之位，可是，此爻辞却居初六之位。此种“否综泰”说，便难以自圆其说了。又履卦六三爻辞说：“眇能视，跛能履”。来氏解释说：“中爻巽错震足，下离为目，皆为兑之毁折，眇跛之象也。”（《易注·履》）履卦乾上兑下。中爻二四互体为离，三五互体为巽。巽之错卦为震。据《说卦》义，震为足，离为目，下体兑为毁折。故六三爻辞言眇，言跛。其注归妹初九爻辞“跛能履”，亦说：“震为足，足居初，中爻离为目，目与足皆毁折。所以初爻言足之跛，二爻言目之眇也。”（《易注·归妹》）此又是以错卦说，中爻说，解释履归妹两卦中爻辞之重复现象，而不取综卦说。就其对归妹爻辞的解释说，也难以自圆其说。此卦震上兑下，中爻二四互体为离。按来氏说法，震为足，可是，此卦爻辞“跛能履”，未居震卦之爻位，而系于下体兑卦之初画。来氏只好以足居身体之下，故以爻辞居一卦之下解之。此种解释同其对履卦六三爻辞“跛能履”的解释又不一致。至于说归妹中爻互体为离，离为目，故九二爻辞应为“眇能视”，更没有提出什么理由。来氏还企图通过错综说，中爻说，爻变说，解释卦爻辞中的“三”，皆同离卦象有关，如前面所引的材料，“三年”，“三品”，“三岁”，“三日”等。可是，其解释需卦上六爻辞“有不速之客三人来”，则用旧说，以下体乾三画为三人象。又其注损卦六三爻辞“三人行”说：“震为木，天三生木，木数居三，为人位，故有三人之象。”（《易注·损》）是说，损卦艮上兑下，中爻二四互体为震，震为木。按五行生成说，木居第三位，此爻又居人位，故其爻辞为“三人行”。其所以如此解释，因为按其错综说，中爻说，爻变说，都不能导出离卦象。其释蛊卦卦辞“先甲三日，后甲三日”说：“曰先三后三者，六爻也。先三者，下三爻也，巽也。后三者，上三爻也，艮也。”（《易注·蛊》）其所以如此解释，因为蛊卦艮上巽下，按其错综等体例，同样引不出离卦象来。以上表明，来氏所设想的体例，同样不能适合一切卦爻象和卦爻辞，而且有的解释是自相矛盾。至于他用哪种体例，解释哪些卦爻辞，更没有什么规则。在他看来，哪种体例，能将卦爻象和卦爻辞的联系解释通，就用那种体例。他自认为，“研究三十季”，将已失传的《周易》的象发掘出来，实际上仍旧是一种失败的尝试。他的尝试又一次证明《周易》中的卦爻象和卦爻辞间本没有必然的联系。

关于取象说，按来氏的解释，其涵义也很广泛。在他看来，凡天地之间的事物，无论有形和无形者，皆可归之为象。如其所说“大而天地，小而万物，精及无形，粗及有象，悉包括于其中。”（《易注·系辞上》）因此，他把物体之德性也归之所取之物象中。所以其注《说卦》文，补充了许多象。如乾卦所补之象，有为旋，为知，为富，为大，为顶，为武等；坤卦所补者有为末，为小，为能，为明等；坎卦所补者有为淫，为北，为幽，为浮等；离卦所补者有为若，为朱，为三，为焚，为泣，为歌，为号，为南，为不育，为害等。按此种观点，八卦之德行，如乾健坤顺，震动巽入，坎陷离丽，艮止兑悦，亦可称之为象，实际上，其解释《周易》卦爻辞时也常以卦德为象。这样，其取象说同取义说，便无严格区别了。正因为如此，其对乾坤两卦的解释，不取天地说，而取卦德说。如其所说：“天地者，乾坤之形体；乾坤者，天地之性情。”（《易注·系辞上》）这又是用程朱说。不仅如此，他还以卦德解释物象之来源。如其解释《说卦》文“乾为天，为圆，为君”说：“纯阳而至健，故为天；天体圆，运动不息，故为圆；乾之生乎万物，犹群之主万民也。”又说：“良马，马之健，而纯健之不变者也；老马，健之时变者也……乾道变化，故又以变言之。”（《易注·说卦》）按此说法，有乾道变化，刚健不息之德，方有天、圆、君、父、良马之象。这同义理学派的观点，便没有什么区别了。可以看出，来氏的取象说，不仅不排斥取义说，而且包容取义说。这说明，取象说不足以解释卦爻象和卦爻辞之间的联系，不得不援引取义说了。

但从宋明易学史看，来氏提出的体例，也有其意义。他在其《易注·原序》中说：

自王弼扫象以后，象旨遂尘埋于后世。本朝纂修易经、性理大全，虽会诸儒从注成书，然不过以理言之而已，均不知其象，不知文王序卦，不知孔子杂卦……四圣之易，如长夜者二千余年，不其可长叹也哉！

此言表达了来氏作《易注》的目的，出于对官方所修《周易大全》和《性理大全》的不满。也就是说，企图以象学纠正程朱派不言其象，只言其理的错误。就此而言，他所提出的占筮体例，也可以说是对官方正统易学的一次挑战。他提出的错综、中爻、爻变诸说，都是企图以此说明取象说或象学乃四圣之易的微言秘旨。这样，其易学便从理学派中分化出来，成为明代象学的代表。

由于来氏推崇象学，其在《易注》中，讨论了象、理、数三者的关系。关于象，其注《系辞》文“极天下之赜者存乎卦”说：“极，究；赜，多也。天地万物之形象，千态万状，至多而难见也。卦之象，莫不穷究而形容之，故曰极天下之赜者存乎卦。”（《易注·系辞上》）他训“赜”为繁多，指物象千态万状，以卦象为天地万物形象之形容。所谓“形容”，语本《系辞》，来氏则理解为模写。其解《系辞》文“天尊地卑”章说：“此圣人仰观俯察列于两间之可见者，故以尊卑、卑高、动静、类群、形象言之。象者，日月星辰之属；形者，山川动植之属。两间形象，其中有往有来，有隐有见，有荣有枯，有生有死，千变万化。易中变化，则阴极变阳，阳极化阴也。”（《易注·系辞》）是说，有天地万物之形象，方有乾坤、刚柔等卦爻象；万物之形象有往有来，有生有死，故卦爻象的变化则阳极变阴，阴极变阳。接着又说：

此一条言，天地万物，一对一待，易之象也。盖未画易之前，一部易经，已列于两间。故天尊地卑，未有易卦之乾坤，而乾坤已定矣。卑高以陈，未有易卦之贵贱，而贵贱已位矣。……在天成象，在地成形，未有易卦之变化，而变化已见矣。圣人之



易，不过模写其象数而已，非有心安排也。”（同上）

他把天地万物之形象及其变化的过程，称之为画前之易，认为未有《周易》之卦画，先有此“易”，而圣人所作之《易》乃对画前之易即天地万物之象数的模写。他同样提出模写说，说明《周易》的来源。其模写说，本于蔡清《周易蒙引》，是对圣人观象说的发挥。但此说，同以前的观象说比较，也有其特点，即认为《周易》中的卦象，不仅模写天地万物之形象，而且模写天地万物之理。来氏因受理学派的影响，认为天地万物不仅有形象，而且有其理，寓于形象之中。其注《系辞》文“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故”说：

天垂象有文章，地之山川原隍，各有条理，阳极而阴生则渐幽，阴极而阳生则渐明。

一日之天地如此，终古之天地亦如此。故者所以然之理也。（《易注·系辞上》）

在他看来，天地万物之理，说到底，是阴阳消长之理。他接着说：“盖易以道阴阳，阴阳之道不过幽明死生鬼神之理而已。……而作易圣人皆有以知之，此所以易与天地准也。”（同上）此是说，易象中又涵有阴阳消长之理，其理同样出于天地阴阳之理。因此，其注《系辞》文“夫易广矣，大矣”一章说：“盖易道不外乎阴阳，而阴阳之理则遍体乎事物。以远言，其理则天高而莫御；以迩言，其理则地静而不偏；以天地之间而言，则万事万物之理无不备矣。此易所以广大也。”（同上）此是说，《周易》所以广大，不仅包括天地万物之形象，而且包括天地万物之理。其所以如此，同样出于对天地之理的模写。他说：“易不过模写乾坤之理。易道之广大，其原盖出于此”。（同上）所谓“乾坤之理，指乾健坤顺，即天地之情性。可以看出，其模写说，不仅意味着模写物象，而且包括模写物理。这是因为事物之形象和其理是统一的，不相分离。他注《系辞》文“天下之至赜而不可恶也”一节说：“盖事虽至赜，而理则至一。事虽至动，而理则至静。故赜虽可恶，而象之理，犁然当于心，则不可恶也。动虽可乱；而爻之理井然有条贯，则不可乱也。是以学易者，比拟其所立之象以出言，则言之浅深详略，自当其理。”（同上）此是说，事物之形象虽繁多，但其阴阳之理则一，所以《系辞》说“不可恶也”。学易者，据卦象而发言，言必当其理，此即《系辞》所说“拟之而后言”。由此，他得出结论说：

易卦者，写万物之形象之谓也。舍象不可以言易矣。象也者像也，假象以寓理，乃事理仿佛近似而可想象者也，非造化之贞体也。象者，象之材也，乃卦之德。爻者效天下之动者也，象之变也，乃卦之趣时也。是故伏羲之易，惟象其理而近似之耳，至于文王有象以言其材，周公有爻以效其动，则吉凶由此而生，悔吝由此而著矣，而要之皆据其象而已，故舍象不可言易也。（《易注·系辞下》）

此段注文是对《系辞》“是故易者象也，象也者像也”一章的解释。“象”，指卦象。是说，卦爻象不仅模写万物之形象，而且模写事物之理。但卦爻象作为摹本，并非万物本来之形象和事物本来之理，此即“非造化之贞体”，而是对其模写。因为是模写，只能是“仿佛近似”，或“惟像其理而近似之”，所以《系辞》说“象也者像也”。即凭卦象比拟物象及其所蕴藏的事物之理，所谓“假象以寓理”。此是伏羲画卦的宗旨。下文是说，象作为卦辞是用来解说卦象之德性的，此是文王之易的任务；爻辞是用来解说卦爻象的变动的，说明所占之事的吉凶，此是周公之易的任务。总之，三圣之易都是依据卦爻象揭示或解说事理，所以说“舍象不可以言易”。又其在《原序》中论象和理的关系说：

若易则无此事，无此理，惟有此象而已。有象则大小远近精粗千蹊万径之理，咸寓乎其中，方可弥纶天地。无象则所言者止一理而已，何以弥纶？故象犹镜也，有镜则万物毕照。若舍其镜，是无镜而索照矣。

此说，可以说是对其象学的总结。认为《周易》同其它经书不同，所论事和理，有的虽非实有，如全本、王弦等，但有其象。象是复杂多端的，有象则一切理皆寓于其中，故《周易》能弥纶天地之道。无象而言理，其理只是一理，不能范围天地。象如同镜子，万物皆照于其中。这同程朱派的有理而后有象说成了鲜明的对比。因此，他批评理学派说：

若学易者，不观其象，乃曰得意在忘象，得象在忘言，正告子所谓不得于言，勿求于心者也。若舍此象，止言其理，岂圣人作易前民用，以教天下之心哉！（《易注·系辞下》）

此论既批评了王弼派的玄学易学，又批评了理学派的易学。按其在《易经解字·象》中，引蔡氏语说：“后世之言易者，乃曰得意在忘象，得象在忘言，一切指为鱼兔筌蹄，殆非圣人作易前民用，以教天下之意矣。”蔡氏本义是站在程朱派的立场，反对王弼派以老庄观点解易。而来氏据此，用来批评理学派特别是朱熹的易学。如其所说：“自王弼不知文王序卦之妙，扫除其象，后儒泥滞设卦，所以说象失其传，而不知未失其传也。”（同上）此种批评，即前文所说：“若舍此象，止言其理，岂圣人作易前民用，以教天下之心哉！”如果说，唐朝孔疏解易，企图以取象说纠正玄学派易学之偏，那么来氏又发扬了孔疏取象的传统，以此纠正理学派的易学之偏。其论象和理的关系，可以追逆到孔疏。

关于象和数的关系，来氏所论不多。其论数，主要限于河图之数 and 揲蓍之数。其论天地之数说：“天阳，其数奇，故一三五七九属天；地阴，其数偶，故二四六八十属地。”（《易注·系辞上》）此以天地之数 of 天地阴阳的规定性，认为天数和地数是隶属于天和地的。有此天地之数则有大衍之数 and 参两之数。他注《系辞》“大衍之数五十”说：“言广天地之数也”。其注《说卦》文“参天两地而倚数”说：“参之者，三之也。天一天三天五之三位也。两之者，二之也，地二地四之二位也。倚者，依也。天一依天三，天三依天五，而为九。地二依地四而为六也。”（《易注·说卦》）他不以圆者径一而围三，方者径一而围四说解释参两之义，不赞成朱熹于《本义》中的注释。而以参为天一、天三、天五三个数的总合；以两为地二、地四两个数的总合。前者为九，后者为六，以说明过揲这数。这是因为，“生数居河图之内，乃五行之发端，故可以起数；成数居河图之外，乃五行之结果，故不可以起数。”（同上）是说，五行之生数，有三个天数即一三五，两个地数即二四，从而形成参两之数，即九六之数，故《周易》三百八十四爻皆用九六之数。来氏此说，脱胎于《易学启蒙》以参两为河图中五之数。他不以天圆地方之数解释参两，也是不赞成数学派的说法，如邵雍说，而是以天地之数 of 阴阳之理的表现形式。其注《说卦》文“和顺道德而理于义，穷理尽性以至于命”说：“言蓍数卦爻，而必曰义命者，道器无二致，理数不相离。圣人作易，惟教人安于义命而已，故兼天人而言之，此方谓之易。”（同上）是说，蓍数卦爻，是讲天道，“理于义”和“以至于命”，是讲人事，但二者是一致的”因为道器不可分离，理和数也不相分离。此处说的“道器无二致”，道指阴阳之理，器指阴阳之象。“理数不相离”，理亦指阴阳之理，数指量的规定性。来氏认为，“理于义”，即料理人事之吉凶，符合六十四卦之义理。这样，便能“至于命”，即安于进退存亡得失之数。关于这一观点，其释《系辞》文“天下同归而殊途，一致而百虑”说：

“同归而殊途者，同归子理，而其途则殊；一致而百虑者，一致于数，而其虑则百……言人有百般思虑皆归至于数，有数存焉，非人思虑所能为也，正所谓莫之致而至者，命也。”（《易注·系辞下》）此以同归为归于理，一致即至于数，至于数即至于命。因为，数作为量的规定性，同理一样，出于自然，非人思虑所能改易。其注《系辞》“屈伸往来而利生焉”说：“应时而屈，自然而屈；应时而信，自然而信；此则物理相感，一定之数，惟季乎形之自然而已……造化物理，往来屈信，既有一定之数，则吾惟安其一致之数而已，又何必百虑而憧憧往来哉！”（同上）此是说，不仅人事，一切物理，其屈伸往来，即阴阳消长，都有数的规定性，能安于此种规定性，即是最高的德行。他说：“造化物理，有一定自然之数，吾身有一定自然之理，而吾能尽其理，安其数，则穷神知化而德盛矣。”（同上）按此说法，理和数是不可分离的。所以他又说：“一部易经，说数即说理。”（同上）

以上是来知德关于象、理、数的论述。其论三者的关系，可以归结为有象则有理，有理则有数，或如其所说“有象即有数，有数即有理。”（《易注·原序》）在他看来，不仅《周易》中的象、理、数，客观事物中的象、理、数，亦是此种关系。总之，皆置象于第一位。此种理论思维，就其同理学派的关系说，将程颐提出的“假象以显义”或“因象以明理”，改为“假象以寓理”，“寓”意味着理蕴藏于象中，如其所说“道器不相离”（见后），即以形象为理存在的基地，认为无象则无理。这样，便从理学派的观点分化出来。就其同数学派的关系说，他不以理为数之理，而以数为理之数，又继承了程朱派的有理则有数说，同数学派的观点对立起来。这两点，对后来方以智和王夫之的易学哲学都起了影响。他提出模写说，解释《周易》中象、理、数的来源，并以客观事物即天地万物的存在为画前之易，又是对理学派和数学派的画前有易说的改造。他把客观事物的形象及其变化之规律，称之为“自然之象”，“自然之变”，“自然之理”，“自然之数”，以“自然”这一范畴表示客观存在，以《周易》中的辞、变、象、占即圣人之道，为圣人对自然的模写，属于人的认识领域，所谓“作易圣人，有以知之”，以此种观点解释“易与天地准”这一命题，其模写说则具有鲜明的唯物论反映论的特色。但是他把“自然”的事物，视为人力无可奈何的东西，以安于造化之理数，为最高智慧和德性，又通向了机械的宿命论。克服这一弱点，则是方以智和王夫之的易学哲学的任务了。

## （二）阴阳之理非对待则流行

来氏易学哲学还突出地讨论了阴阳变易的法则，提出非对待即流行说。此说出于其对《序卦》和《杂卦》以及《说卦》中八卦方位说的解释，也是为其错综说提供理论依据，同样是来氏易学哲学的特色之一。

其论《序卦》说：“宋儒不知象，就说序卦非圣人之书，又说非圣人之蕴，非圣人之精，殊不知序卦非为理设，乃为象设也。如井、蹇、角、无妄等卦辞，使非序卦、杂卦，则不知文王之言，何自来也。自孔子没，历秦汉至今，叛经者，皆因不知序卦，杂卦也。”（《易注·序卦》）宋欧阳修和沙随程氏，皆以《序卦》为非圣人之书。朱熹评论说：“先儒以为非圣人之蕴，某以为谓之非圣人之精则可，谓非易之蕴则不可。”（《语类》卷七十七）先儒指韩康伯。朱熹不以韩说为然，但以《序卦》为“非圣人之精”，故于《本义》中，对《序卦》文不加注解。来氏之言，即就此而发的。他提出的理由是，“宋儒不知象”，认为《序卦》对卦名的解释，同样是讲卦象，而不是讲卦义即卦名之义，所谓“非为理设”。如井卦卦辞说：“改邑不改井”，即《序卦》文所说“困乎上者必反下，故受之以井，井道不可不草，故受之

以革”。蹇卦辞所说“利西南，不利东北”，即《序卦》文所说“蹇者，难也”。此皆解释卦象，不是解释卦名。按来氏说法，井卦坎上巽下，其象为水入于下，而取于上，所以《序卦》说“困于上者，必反于下，故受之以井，所以次困。”（《易注·井》）故以《序卦》文主取象说。来氏此说，出于孔疏，表示他坚持取象说，从而批评宋儒以六十四卦之名义，解释《序卦》文为离经叛道。又其论《杂卦》说：

杂卦者，杂乱文王之序卦也。孔子将序卦一连者，特借其一端之理以序之。其实恐后学颠倒文王所序之卦也。一端之理在所缓也。又恐后学以序卦为定理，不知其中有错有综，有此二体，故杂乱其卦。前者居于后，后者居于前，只将二体两卦有错有综者，下释其意。故乾刚坤柔，比乐师忧，是也。使非有此杂卦，象必失其传也。（《易注·杂卦》）

来氏认为，孔子作《序卦》，将六十四卦连续起来，加以解说，只是讲卦序中一方面的道理，其目的是怕后人将《周易》的卦序颠倒。因为《序卦》所说乃一端之理，孔子又怕后人以其为定理，又作《杂卦》，说明六十四卦的结构，其卦象的排列，无非是一错一综。所以《杂卦》中六十四卦的顺序，前后排列又不可同于《序卦》，而是按错综关系，讲说卦序，如乾刚坤柔，比乐师忧等，目的是表明《序卦》中的六十四卦的结构也是有错有综，象并未失传。总之，他认为，《序卦》和《杂卦》互相阐发，都在于揭示错综乃六十四卦的逻辑结构，说明“舍象不可以言易”。来氏此说，实际上是以《杂卦》中的错综之理，观察六十四卦的顺序。指晋韩康伯注《杂卦》说：“杂卦者，杂糅众卦，错综其义，或以同相类，或以异相明也。”（《正义》引）韩注对“错综”，未加注释。孔疏释为“错谓交错，综谓总聚”（《正义·系辞上》）。韩氏认为，《杂卦》所论卦义，有相反者，有相同者，交错在一起，故称“杂卦”。到宋朱熹，则认为《杂卦》所论各卦义，乃“反对之义，只是反覆，则吉凶祸福动静刚柔，皆相反了”，但他又认为有数卦的解释“又不对了”（《语录》卷七十七），难于理解。故其于《本义》中说：“自大过以下，卦不反对，故疑其错简。今以韵协之，又似非误，未详何义。”“大过以下”，指《杂卦》文中“大过，颠也；姤，遇也，柔遇刚也。渐，女归待男行也；颐，养正也。既济，定也；归妹，女之终也；未济，男之穷也。夬，决也，刚决柔也，君子道长，小人道忧也。”此种排列顺序，两卦之间，无反对义。朱熹的学生蔡渊，据朱熹提出的“疑其错简”说，将大过卦以下的顺序改为“大过，颠也；颐，养正也。既济，定也；未济，男之穷也。归妹，女之终也；渐，女归待男行也。姤，遇也，柔遇刚也；夬，决也，刚决柔也。认为《杂卦》所论各卦义皆两两相反对。来知德则取蔡渊说，并用蔡氏所订证的《杂卦》文，在韩康伯注文“错综其义”的启发下，以错综说解释《杂卦》的结构。如其注《杂卦》文“乾刚坤柔”说：

此以错言，言乾坤之情性也。文王序卦六十四卦，止乾坤坎离，不过颐，小过中孚八卦相错。盖伏羲圆图乾坤坎离四正之卦，本相错；四隅之卦，兑错艮，震错巽，故大过颐，小过中孚，所以相错也。（《易注·杂卦》）

此以邵雍说的八不变之卦为错卦，即乾坤相错，大过颐相错等。此外，认为四正卦亦相错之卦，四隅卦亦相错之卦，以此理解《说卦》文“八卦相错”句。其取蔡渊说，以“大过，颠也；颐，养正也”为《杂卦》原文，亦本于其卦象相错。又其注《杂卦》“比乐师忧”说：

此以综言，因二卦同体，文王相综为一卦。后言综者仿此。顺在内，故乐；险在内，故忧。凡综卦，有四正综四正者，比乐师忧，大有众、同人亲之类也。四隅之卦，艮与震综，皆一阳二阴之卦，艮可以言震，震可以言艮。兑与巽综，皆二阳一阴之卦，兑可以言巽，巽可以言兑，如随蛊，咸恒之类是也。有以正综隅，隅综正者，临观、屯蒙之类是也。前儒不知乎此，所以言象失其传，而不知象即藏于错综之中，因不细玩杂卦是也。（同上）

是说，比师乃相综之卦，所以《杂卦》说“比乐师忧”表示其卦义亦相反，但此种相反，出于卦象的颠倒。就比师两卦说，比为坎上坤下，师为坤上坎下。坤，坎皆属四正卦，此种例转为“四正综四正”。四隅之卦，亦有相综者，即艮震相颠倒，巽兑相颠倒。如随卦兑上震下，上体兑倒转则为巽，下体震倒转则为艮，艮居上体，巽居下体则为蛊卦。亦有正隅之卦相综者。如临观两卦象，临为坤上兑下，观为巽上坤下。此种倒转是居四正之卦即坤卦上下例转，居四隅之卦即兑巽之卦倒转，此即“以正综隅，隅综正者”。宋儒不懂此道理，所以言象失其传。其实象即存于《杂卦》的错综之中。可以看出，来氏将《杂卦》文看成是其错综说的主要根据。他进而解释“错综”二语说：

错者，阴阳相对，阳错其阴，阴错其阳也。如伏羲圆图，乾错坤，坎错离，八卦相错是也。综即今织布帛之综，一上一下者也。如屯蒙之类本是一卦，在下则为屯，在上则为蒙，载之于文王序卦者是也。（《易注·系辞上》）

这是对《系辞》文“错综其数”的解释。朱熹于《本义》中解释“错综”二语说：“错者，交而互之，一左一右之谓也。综者，总而挹之，一低一昂之谓也”。朱熹自己解释说：“错综其数，便只是七八九六；六对九，七对八，便是东西相错。六上生七为阳，九下生八为阴，便是上下为综。”（《语类》卷七十五）按此说法错综是就揲蓍求卦的过程说的，虽然，有时他也以乾对坤，坎对离为“交错”（同上）。但总的说来，朱说不以错综释卦象。来氏可能从朱说中得到启发，以“错综”二语解释卦象。特别是以“综”解释上下颠倒之卦，当是来氏之创见。但将六十四卦分为错综两大类，就其理论思维说，又是基于孔疏的非复即变说，来氏不过改易其名称而已。

来氏依其错综说，解释了《周易》六十四卦序即文卦序的结构。其注《系辞》文“君子所居而安者，易之序也”说：

序者，文王序卦也。所居而安者，文王六十四卦之序；所乐而玩者，周公三百八十四爻之辞。文王序卦有错有综，变化无穷，若可迁移矣。然文王本具自然之画而定之，非有心安排也，故不可迁移。如乾止可与坤相错，不可与别卦相错。故孔子杂卦曰：乾刚坤柔。屯止可与蒙相综，不可与别卦相综。故杂卦曰：屯见而不失其居，蒙杂而著。故处而不迁（《易注·系辞上》）

他将“易之序”理解为《周易》六十四卦之序。认为此卦序中有错有综，变化无穷，但又有一定的规则，不可改易。如乾坤之相错，屯蒙之相综，并引《杂卦》文作了论证。因此，在其《易注·改正分卷图》中，按其错综主，将《周易》上下经，各分为十八卦。他说：“上经分卷，共十八卦，相综者两卦，止作一卦。相错者一卦自为一卦，此即文王序卦。”又说：“下经分卷，共十八卦，此即文王序卦。”是说，上经错卦共六卦，即乾、坤、坎、离、颐、大

过。其余卦，每相综两卦，按一卦计，如屯蒙为一卦，需讼为一卦，共十二卦，总为十八卦。下经中错卦二，即中孚和小过，其余为相综之卦，共十六卦，总计亦为十八卦。他评论说：“前儒不知文王立序卦之意，止以为上下篇之次序，取其多寡平均。……今依孔子杂卦传改正”。他不赞成旧说，以屯卦附于坤后，需卦附于蒙后的观点，故作此种编排。总之，《周易》六十四卦序，在他看来，共三十六个卦象，此三十六个卦象，又称为三十六宫。录其图式如下（图 62）：



图 62

他在《易注·上下经篇义》中，解释此序卦义说：“上经首乾坤，必乾坤，历否泰，至颐大过，而后终之以坎离。”“下经首咸恒，必咸恒，历损益，至中孚小过，而后终之以既济未济。”意思是说，上经首乾坤，表示阴阳之定位，乃易之数，对待不移者。从乾到履，其阴阳卦画各三十，共六十，表示阴极于六，阴极于六，阴极于大至此，乾坤必变，所以其下乾坤下下相综而为否泰。由乾坤到否泰，其间表示万物吉凶消长进退存亡，不可胜数。自同人到大畜，无非是否泰之相推。此为天道变化的过程。至颐和大过，两卦相错，表示山泽通气，雷风相薄，有此对待，方有乾坤水火之相交，故上经以坎离而终。下经首咸恒，表示阴阳交感，乃易之气，流行而不已者。从咸到角，其阴阳卦画，亦各三十，共六十，亦表示阴极于六，至此，男女必变。所以咸恒之男女上下相综而为损益。从咸恒到损益，其间表示万事吉凶消长进退存亡，亦不可胜纪。自夬以下到节，无非损益之相推。此为人道变化的过程。至中孚和大过，两卦相错，亦表示山泽通气，雷风相薄，有此对待，方有男女之水火相交，故下经以既济未济而终。由此，得出结论说：“要之，天道之体，虽以否泰为主，而未必无人道。人道之用，虽以损益之主，而未必无天道。上下经之篇义，蕴畜其妙，至此。”（《易注·上下经篇义》）按此说法，《周易》六十四卦序，体现了天道和人事变化的规律。其中的综卦，表示万物万事的盈虚消长过程，即阴阳流行的过程；错卦则表示天地和男女既对立又相交的规律，即阴阳对待的法则。来氏认为，此即《杂卦》和《序卦》中所蕴藏的妙道。

因此，他从哲学上解释错卦说：“天地造化之理，独阴独阳，不能自成。故有刚必有柔，

有男必有女，所以八卦相错，八卦既相错，所以象即寓子错之中。”（《易经字义·错》）此是以阴阳对待之理解释错卦义。又其解释综卦说：“盖易以道阴阳，阴阳之理，流行不常，原非死物胶固一定者。故颠之倒之，可上可不者，以其流行不常耳。”（《易经字义·综》）此是以阴阳流行之理解释综卦义。因此，他又说：“盖天地间万物，独阴独阳，不能生成，故必有错。而阴阳循环之理，阳上则阴下，阴上则阳下，故必有综。则错综二字，不论六爻变与不变，皆不能离者也。若无错综，不成易矣。”（《易注·六十四卦启蒙说》）他以阴阳相错即相对待解释错卦象，以阴阳互为消长即流行解释综卦象，对孔疏提出的非复即变说，予以哲理的解释，这在易学哲学史上是一大突存。

来氏依此说，又解释了《说卦》中的八卦方位说。他认为，“天地定位”和“雷以动之”章，即邵雍说的伏羲八卦圆图，是讲八卦相错。“帝出乎震”和“神也者妙万物而言者也”章，即邵雍说的文王八卦圆图，是讲八卦流行。其注“天地定位”章说：

错者，阳与阴相对待，一阴对一阳，二阴对二阳，三阴对三阳也。故一与八错，二与七错，三与六错，四与五错。八卦不相错，则阴阳不相对待，非易矣。宋儒不知错综二字，故以为相交而成六十四卦。殊不知此专说八卦。逆数方得相错，非言六十四卦也。（《易注·说卦》）

一到八等数字，指邵雍伏羲八卦圆图顺序，即乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八。故说“一与八错，二与七错”等“相交而成六十四卦”指乾坤卦变说。朱熹于《本义》中注此章说“八卦相交而成六十四卦”。来氏不赞成朱说，认为此章说的“八卦相错”指阴阳相对待而成八卦。按邵雍的图式，乾一兑二离三震四的顺序为往，巽五坎六艮七坤八的顺序为来。往为顺，来为逆。在此图式中，巽五不次于震四，而次于乾一。来氏认为，这是因为八卦之象相错，故以巽五至坤八为逆数，所以《说卦》说：“是故易逆数也”。意思是说，巽五与震四相错，故巽卦之位次于乾一而居西南，与东北之震相对等，所以说“逆数方得相错”。朱熹于《本义》中注此章，亦取邵雍的伏羲卦位说，但认为从乾一到坤八的顺序皆为逆数。来氏不赞成朱的解释，故有此论。又其注“雷以动之”章说：“上章言八卦之对待，故首之以乾坤。此章言八卦对待生物之功，故终之以乾坤。”（同上）是说，乾坤始交而为震巽，震巽相错，动则物萌，散则物解，故说“雷以动之，风以散之”，此言生物之功。乾坤中交而为坎离，坎离相错，润则物滋，暄则物舒，故说“雨以润之，日以暄之”，此言长物之功。乾坤终交而为艮兑，艮兑亦相错，止则物成，说则物遂，故说“艮以止之，兑以说之”，此言成物之功。乾为万物之主，于物无所不统；坤为养物之府，于物无所不容，“六子不过各分一职以听命”（同上），所以又说“乾以君之，坤以藏之”。总之，伏羲八卦圆图是讲八卦相错，生物成物之功。其注“帝出乎震”一章说：

此因文圆图，帝出乎震八句，孔子解之。虽八卦震巽离坤兑乾坎艮之序，实春夏秋冬五行循环流行之序也。盖震巽属木，木生火，故离次之。离火生土，故坤次之。坤土生金，故兑乾次之。金生水，故坎次之。水非土亦不能生物，故艮次之。水土又生木火。此自然之序也。（同上）

他以此章讲的八卦方位的顺序，即离南坎北、震东兑西，为文王八卦圆图。认为此图式，实际上是讲四季相代，循环流行。他取汉易中五行配八卦说，以五行相生的顺序，解释此式中八卦流行的顺序。又注“神也者妙万物而言者也”一节说：“神即雷风之类，妙即动挠之类，

以其不可测，故谓之神。……此节言文王之流行，曰动万物者，春也；曰挠万物者，春夏之交也；曰燥万物者，夏也；曰说万物者，秋也；曰润万物者，冬也；曰终始万物者，冬秋之交也。所以火不与水对，山不与泽对。”（同上）他以雷风等化育万物的功能为神。认为此节是讲八卦流行而生成万物的功能。因为是讲流行之功，所以此节中所讲的水火，山泽等，皆不相对称。朱熹于《本义》注“雷以动之”一章说“此卦位相对，与上章同”。其注“帝出乎震”一章，则说：“此章所推卦位之说，多未详者”。来氏认为，文王八卦方位是讲八卦流行过程，朱熹则不解其义。所以他批评朱熹说：

先儒不知对待流行，而倡为先天后天之说。所以本义于此一节，皆云未详。殊不知二图分不得先后。譬如天之与地，对待也；二气交感，生成万物者，流行也。天地岂先后哉！男之与女，对待也；二气交感，生成男女者，流行也。男女岂先后哉！所以伏羲文王之图，不可废一。孔子所以发二圣千载之秘者，此也。（同上）

“先儒”，指邵雍，以伏羲八卦圆图为先天之学，文王八卦圆图为后天之学。朱熹于《本义》中注《说卦》文，亦采此说。来氏不赞成以先后天说，区别这两类图式。认为此两类图式，一讲对待，一讲流行，不可偏废。如同天与地，男与女，不能分先后。有对待，即有流行。来氏此论，是批评朱熹只知伏羲八卦圆图讲对待，而不知文王卦圆图言流行。由此他进一步讨论了这两类图式以及对待和流行的关系。他说：

必有伏羲之对待，水火相济，雷风不相薄，山泽通气，然后阳变阴化，有以运其神妙万物而生成之也。若止于言流行而无对待，则男女不相配，刚柔不相摩，独阴不生，独阳不成，安能行鬼神，成变化，而动之，挠之，燥之，说之，润之，以终始万物哉！（同上）

是说，因为伏羲八卦圆图，主对待，表示对立的自然现象水火、雷风等，由于相反，方有相济；相交，相通，而后方有阳变阴化，以其神化的功能，生成万物。如果，只讲流行，而不讲对待，有阳而无阴，或有阴而无阳，刚柔不相摩，不相交，也就无有变化的过程，万物也就不能生成了。由此得出结论说：“言文王之流行，必有伏羲之对待而后可流行也。”（同上）又其于《易注》中解释《文王八卦方位之图》说：

盖有对待，其气运必流行而不已。有流行，其象数必对待而不移。故男女相对待，其气必相摩荡。若不相摩荡。若不相摩荡，则男女乃死物矣，此处安得有先后？故不分先后天。

此亦是说，对待和流行不分先后，二者乃体用关系，从而反对了邵雍的先后天说。

来氏认为，不仅卦象有对待和流行，整个物质世界的变化都遵循这一法则。其注《系辞》文“是故刚柔相摩，八卦相荡……乾知大始，坤作成物”说：

两仪配对，气通于间，交感相摩荡也。唯两间之气，交感相摩而后生育不穷。得阳气之健者为主男，得阴气之顺者为女。然成男虽属乾道，成女虽属坤道，合之则乾始而坤终。此造化一气流行之妙，两在不可测者也。（《易注·系辞上》）

他以此章中所说的“八卦相荡”，指天地火山泽雷风八种自然现象，即八卦所取之物象，相互推荡，非指乾坤等卦象。是说，由于天与地对，方有阴阳二气相摩荡，有气之相感相摩，方



有万物的生成，得阳气者为男性，得阴气者为女性，此即“造化一气流行之妙”。两在不可测”，本于张载对“神”的解释。他又概括说：“天尊地卑一条，言天地对待之体；刚柔相摩一条，言天地流行之用。”（同上）按此说法，天地万物，有其对待之体，方有其流行变化之用。其所谓造化流行，不仅指生成，而且包括消亡，即万物万事盈虚消长进退存亡而循环不已。来氏认为，八卦和六十四卦象中的错综之理，乃天地阴阳之对待和流行法则在《周易》中的反映。如其所说：

包牺氏之王天下也，仰观俯察，与鸟兽之文，兼地之宜，近取诸身，远取诸物，见天地间，一对待，成列于两间者，不过此阴阳也。一往一来，流行于两间者，不过此阴阳也。于是画一奇以象阳，画一偶以象阴，因而重之，以为八卦，以通明之德，以类万物之情。（《易注·系辞下》）

这是对《系辞》文观象说的解释。“一对待”，即阴阳对待；“一往一来”，即阴阳流行。就卦象说，前者为错卦，后者为综卦。最后，他得出结论说：

以易名书者，易字有交易，变易两义。交易以对待言，如天气下降，地气上腾也。变易以流行言，如阳极变阴，阴极变阳也。阴阳之理，非交易则变易，故以易名之。（《易注·周易上经》）

按此说法，阴阳之理，也可以归之为非对待则流行。对等为一阴一阳，流行也是一阴一阳，前者为体，后者为用。有体则有用，二者不可分离。

从易学哲学史上看，以对待和流行解释变易，出于朱熹。来氏说的“易字有交易，变易两义”一段注释，即本于朱熹说。蔡清于《周易蒙引》中对此说，也洋加解说。朱熹的后觉蔡渊于其《易象意言》中，又以对待流行说，解释邵雍的伏羲八卦圆图和文王八卦圆图。他说“天地之间，对待流行而已。易体天地之撰者也。故伏羲八卦圆图（天地定位，至水火不相射）以对待而作也。文王八卦圆图（帝出乎震至成言乎艮）以流行而作也。伏羲六十四卦横图（始乾大有，终观比剥坤）以流行而作也。文王六十四卦横图（始乾屯蒙，终既注未济）以对待而作也。是知主对待者，必以流行为用；主流行者，必以对待为用，学者不可不察也。”来氏以伏羲八卦图为讲对待，以文王八卦图为讲流行，即本于蔡氏说。不同的是，来氏不以文王六十四卦横图即卦序，为因对待而作，认为此图式，既讲对待，又讲流行并以流行为主。如其所说：“孔子韦编三绝，于阴阳之理，悦心研虑已久，故于圆图看出错字，于序卦看出综字，所以说错综其数。”（《易经字义·中爻》）“看出综字”即指流行说的。但他以对待和流行解释其错综说和八卦方位说，则是受到蔡氏易学哲学的启发。其以对待为体，流行为用，又是对蔡说的发展。此说的理论意义是，以对待和流行为世界运动变化普遍规律，并把对待看成是流行的根源。以对立面的相互作用，解释运动变化的泉源。这无疑是一种辩证思维，是对易学哲学中阴阳说的阐发。其错综说和对待流行说，对方以智和王夫之的易学哲学都起了深刻的影响。

### （三）道器不相离

来氏从其象学出发，还讨论了道器关系，理气关系。前面谈及，就理和象的关系说，他主理寓于象中，即不把象看成理自身显现自己的形式，而是以象为理存在的基地，认为理不能脱离象而存在。象为个体事物，理为一般的法则，理寓于象，意味着一般的东西，不能脱

离个别。此种观点，就道器问题说，则认为道器不相离。其解释《系辞》道和器说：“阴阳之象皆形也。形而上者，超乎形器之上，无声无臭，则理也。故谓之道。形而下者，则囿于形器之下，有色有象，止于形而已，故谓之器”。（《易注·系辞上》）此种字义的解释，本于程朱说，以阴阳之理为道，以阴阳之象为器。就易学说，乾坤卦画和阴阳卦象为器，健顺之理则为道。关于二者的关系，他说：

道器不相离，如有天地就有太极之理在里面。如有人身此躯体，就有五性之理藏于此躯体中。所以孔子分形上形下，不离形字也。（同上）

是说，凡形器之物，都有其理寓于其中。如太极作为天地之理即在天地中，人的五性之理即存于躯体之中。所以孔子讲形上和形下，皆不离有形之体。来氏此论。表面上与程朱说相似，实际上是以形器为道或理存在的基地。所以他不说有太极之理则有天地，而是说“有天地，就有太极之理在里面。”此种道器不相离说，实际上是说，道不离器。所以其注“易有太极，是生两仪”说：“太极者，至极之理也。理寓于象数之中，难以名状，故曰太极。生者，加一倍法也。”（同上）他以此处的“太极”，为“至极之理”，即指阴阳之理未分的状态。但认为此未分之理即寓于象数之中，难以形容，故称其为太极。并以邵雍的加一倍法，解释，“是生两仪”以下文句。此种解释，不以“易有太极”的太极为世界的本原，而是以其为筮法中象数的根源。但他强调此太极为理，不能脱离象数而存在，从而在哲学上，批评朱熹说：“朱子说，未有天地之先，毕竟先有此理。说得不是。有物方有理。程子说，在物为理。说得是。”（《明儒学案·诸儒学安》引）此是借程颐《易传》中的说法，批评朱熹的理在天地先说。此种评论，同其《易注》中的观点是一致的。

由此，他又讨论了理气关系。其注“天尊地卑，乾坤定矣”说：“天地者，阴阳形气之实体；乾坤者，易中纯阴纯阳之卦名。”（《易注·系辞上》）此两句是抄录朱熹《本义》注文，认为天地作为实体，由阴阳二气构成，乾坤作为卦句，乃凭依阴阳二气，但以“模写”说释之。其注“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾”一章说：

二气之机，静藏诸用，动显诸二者，易之乾与坤也。二气之运，推迁不常，相续不穷者，易之变与通也。此理之显于其迹，呈诸象数，涉诸声臭者，易之象与器也。此道修于其教，垂宪示人，百姓不知者，易之法与神也。乃者二气之理也。（同上）

“机，谓机关。是说，就阴阳二气之功能说，阴气主静，收敛万物，藏诸用；阳气主动，生长万物，显诸仁；此即《周易》说的“阖户谓之坤，辟户谓之乾”。阴阳二气之运行，推移而不穷，即《周易》说的“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”。阴阳二气之理表现于象数、声臭之中，则为有形之物，此即《周易》说的“见乃谓之象，形乃谓之器”。圣人以此道，教化百姓，百姓不知其所以然而然，此即“制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神”。此亦是说，《周易》中的乾坤动静，阴阳推移，画卦和象数的配合，以及观象制器，以利民用等，都是依据阴阳二气运动变化的性能、过程及其规律，即本于天道，以前民用。总之，《周易》的法则，说到底，是模写阴阳二气及其运动变化的规律。因此，其解释乾卦《彖》文“大哉乾元”一节说：

乾元者，乾之元也。元者，大也，始也。始者，物之始，非以万物之始即元也。言万物所资以始者，此乃四德之元也。此言气，而不言形。若涉于形，便是坤之资生

矣。（《易注·乾》）

此是解释“万物资始”句。认为乾元乃天道之始，表示万物依气而始有，故说“万物资始”。接着注“云行雨施，品物流行”句说：“有是气即有是形。资始者，气也。气发泄之盛，则云行雨施者，气之亨。品物流行者，物随造化以亨也”。（同上）此是以气化成形，生生不已，为天道之亨。又其注“乾道变化，各正性命，保合太和乃利贞”说：

物所受为性，天所赋为命。保者常存而不亏，合者翕聚而不散。太和，阴阳会合冲和之气也。各正者，各正于万物向实之初；保合者，保合于万物向实之后。就各正言，则曰性命。性命虽以理言，而不离乎气。就保合言，则曰太和，太和虽以气言，而不离乎理。其实非有二也。（同上）

“向实”，谓结为果实。他以太和为阴阳二气之会合，以性命为二气之理，认为万物禀气而成形向实，禀理而各得其正，其气聚而不散，其理常存不亏，则利而坚固，以此解释天道之利贞。此处，提出理气不相离说，认为二者乃统一体，合而为一，不可分割。又其注坤卦《象》文“至哉坤元”一节说：

乾以施之，坤则受之，交接之间，一气而已。始者气之始，生者形之始。万物之形，皆生于地，然非地之自能为也。天所施之气至，则生矣。故曰乃顺承天。（《易注·坤》）

此以坤元为形之始，认为万物禀乾元而有气，禀坤元而有形，即天施其气，地受其气而使万物成形，以此解释“万物资生乃顺承天”句。来氏对乾坤二元的解释，如以天道明乾义，以元为大为始，以太和为阴阳会合冲和之气，以始者为气之始，以生者为形之生等，皆本于朱熹《本义》。其不同者在于对天道或乾道的理解。朱注则以天道为天德，如其所说“乾元，天德之大始，故万物之生，皆资之以始。”。其所谓乾元或天德，乃“天之所以为天者”（《语类》卷六十八），即天之理。因而朱熹解释“大哉乾元”说：“所谓大哉乾元，万物资始，至哉坤元，万物资生。那元字便是生物之仁，资始是得其气，资生是成其形。”（同上）此是以乾元为仁德，即仁理，认为有天德生物之仁，万物方资气而始有。此是以理为第一位，主理为气本说。而来氏则以天道为气化过程，以乾元为施气之始，故万物资始；以坤元为地成形之始，故万物资生。所以说“交接之间，一气而已。”而阴阳性命之理，即在形气之中，所以理气不相离。这又是受了气学派的影响。因此，其注《系辞》文“原始反终，故知生死之说”说：

人物之始终，皆此阴阳之气。其始也。气聚而理随以完，故生。其终也。气散而理随以尽，故死。说者，死生乃人之常谈也。（《易注·系辞上》）

是说，气聚而生，其理则备；气散而死，其理亦尽。认为人物之理，随气之聚散而生灭。此说明显地置气于第一位，同程朱派说的气有聚散而理无生灭的观点，对立起来，走向了气本论。由此，其解释《系辞》文“一阴一阳之谓道”说：

理乘气机以出入，一阴一阳。气之散殊，即太极之理鉴各具而富有者也。气之迭运，即太极之理流行而日新者也。故谓之道。（同上）

此处说的太极，不是就筮法或哲学中的太极说的，而是就哲学中的太极即天地阴阳之理说的。“理乘气机以出入”本于朱熹《太极图说解》：“太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也”，

即“理搭于气而行”。来氏认为，其运行是一阴一阳。下文是说，气散而为万殊，太极之理则随之而寓于万殊之中，无物不有，此即富有。气之运行，阴阳推移，太极之理也因气之流行而日新。此过程，称之为道。来氏此说，同朱熹说相比，有两点不同：一是认为理随气的运动变化而日新，一是以流行过程为道，而不是如朱熹于《本义》所说的“其理则所谓道”。按朱熹说法，“此章言道之体用，不外乎阴阳，而其所以然者，则未尝倚于阴阳也”（《周易本义·系辞上》），即以太极之理为本，阴阳之气为末，故说“未尝倚于阴阳”。照来氏的解释，一阴一阳乃气气流行之过程，太极作为阴阳之理即寓于其气化过程之中，任何条件下，理气皆不能分离。这同其筮法中的太极观：“理寓于象数之中，难以名状，故曰太极”是一致的。

来氏于其《易注》中易图部分，于伏羲六十四圆图前，自画一梁山来知德圆图，录之如下（见图63）：



图 63

他解释此图式说：“此圣人作易之序也。理气象数、阴阳老少、往来进退、常变吉凶，皆尚乎其中。孔子系易简而天下之理得，及一阴一阳之谓道，易有太极，形上形下数篇，以至幽赞神明一章，卒归于义命，皆不外此图。神而明之，一部易经，不在四圣而在于我矣。他以此图式，包括《周易》中理气象数一切法则。“对待者数”，指伏羲圆图中乾一坤八相对之数。“流行者气”，指文王圆图离南坎北，阴阳流转。又解释说：“盖伏羲之图，易之对待；文王之图，易之流行，而德之图不在文字，天地间理气象数不过如此。此则兼对待流行主宰之理而图之也。”按此说法，此图式中，阴阳鱼互抱之象，既表示阴阳对待，又表示阴阳流行，阴阳既为气，又为数，合而为一。

当中白圈为主宰之理，此理即寓于阴阳气数之中。所以说“天地间，理气象数，不过如此”。按上文的说法，“易有太极”一章的内容，也在此图式中。即以当中白圈为太极之理，此太极即寓于阴阳二气和象数之中。据此，此圆图也可以看成是来氏的太极图。此图式，大概来于元明相传的古太极图，如明初赵抃谦于《六书本义》中所录的关于陈抟的太极图。来氏则画一白圈于图之当中，表示太极之理。显然，这是受了理学派易学哲学的影响。

以上是来知德《易注》中理气观的基本论点。其中许多说法，出自朱熹《本义》，如以太极为理，不说太极为气，以气之动静为理所乘之机。但他将朱熹的理气“两个不曾分离”（《语类》卷六十七）的说法，加以引伸，以气为理存在和流行的基地，以理气合一理解太极，从而抛弃了朱熹的理先气后说，这在易学哲学史上也是一种突存。这同其易学中的取象说是分不开的。《四库总目提要》评来氏易学说：“皆由冥心力索，得其端倪。因而参互旁通，自成一说。当时推为绝学。”又说：“故数百年来，信其说者颇多，攻其说者亦不少。”此论是就来氏解释《周易》经传所提出的体例说的。但就其易学哲学说，来氏虽不是明代有名的哲学家，他以象学为中心，注解易理，承认一般的原则即寓于个别之中，这对后来的哲学家方以智和王夫之等人的哲学也起了一定的影响。

## 二、方以智易学

方以智论其父易学的传统说：“会扬、京、关、邵，以推见四圣；发挥旁通，论诸图说。

自晋以后，右王左郑，而李鼎祚集之，依然皮傅钩钅也。至康节乃名河洛之原，考亭表之。学易家或凿象数以言占，或废象数而言理，岂观其通而知时义者哉！”（《时论后跋》）“四圣”指伏羲，文王，周公和孔子。“考亭”即朱熹。方以智认为，其父的易学除继承汉易的传统外，尤为重视宋易中的图书之学和邵雍的易学。因为汉代的象数之学，自晋以后，由于王弼派易学的流行，没有得到发展，直至邵雍，才发扬光大，所以受到朱熹的表彰。其父的易学正是继承这一传统。只有发扬这一传统，才能防止易学流于占术，或空谈义理，方能因时通变，以前民用，即“观其通而知时义”。方氏此论，是以象数之学为易学之正统，批评了“废象数而言理”的义理之学，说出了言氏易学的特征。此派易学所以推崇象数，其理由之一是，认为象数可表达因时而变的法则，指导人的行动。方孔炤在《时论合编·凡例》中说：“吾谓六十四卦皆不息之时也。时时变而中不变者也。伏羲约表一切生成之象，文王总表四时藏岁之图，孔子始影写一太极之真而实归于顺理同患之用……邵子以年月日时，征元会世运，而曰经世者，贵时用也。”“中”指变易的原则，即下文说的“太极之真”。这是说，六十四卦象，伏羲先天图，文王后天图，孔子的太极图以及邵雍的皇极经世图，都是用来显示时间变化的过程及其法则，教导人们顺其时而行动。此种易学观，视象数为时间变易之表法，强调“时用”，是对《系辞》的变通趋时说的阐发。关于象数之学的重要意义，方以智于《通雅》和《物理小识》中，也有论述。其在《通雅》中说：

河洛卦策，征其端倪，物理毕矣。岐伯曰：六合之内，不离于五。邵明小衍，其约几乎？肢官蛻蛻，象纬声光，是造化物理之符。世士苦于世累，好修则守常理者，有才则溺词章，豁达则喜放懒，谁肯精致开诚，以决质俟之疑乎！平子，冲之，一行，康节间出，难遇也。（《读类略提语》）

“平子”，即张衡。意思是说，河洛图式，《黄帝内经》的五行之数和邵雍的小衍之数都是自然现象变化之几的象征，物理造化之符验。可是那些守常理，溺词章，喜放达之人，废弃象数之学，不肯精义入神以致用，也就不能断天下之疑。而张衡、祖冲之、一行和邵雍，由于精通象数，对物理的研究方作出重大的贡献。此是视象数之学为自然科学家探求物理的指针，并将邵雍列入自然科学家的行列。又其在《物理小识》中说：

日月星辰，天悬象数如此。官肢经络，天之表人身如此。图书卦策，圣人之冒准约几如此。无非物也，无非心也，犹二之乎？自黄帝明运气，唐虞在玑衡，孔子学易以扞闰衍天地之五，历数律度，是所首重。儒者多半弗问，故秩序变化之原不能灼然。……核实难，逃虚易，沈洋之流，实不能其故，故吹影镂空，以为恢奇。其言象数者，类流小术，支离附会，未覆其真，又宜其生厌也。于是乎两间之真象数，举皆茫然矣。（《象数理气征几论》）

“冒准”，本于《系辞》文“夫易开物成务，冒天下之道”和“易与天地准”。“约几”，本于《系辞》文“知几，其神乎”。“运气”，指《内经·素问》中的五运六气说。“扞闰衍天地之五”，指《系辞》文大衍章。“心”，指圣人制定的《周易》的法则，即图书卦策，因其出于圣人之心，故以“心”称之。“小术”，指占术，如其父所说“矜言占验，则流为术数耳”（《时论合编·三易考约》），指《火珠林》之类占术。方氏此论，认为象数之学同样出于医学、天文历法的需要，用来说明自然现象变化的秩序及其本原。可是后来儒者多不知此意，或者逃于虚无之谈，或者流于术数，对两间之真象数一无所知，结果走上弃伦物，灭礼乐的道路。

此处，以象数之学为“核实”之学，进一步阐述了象数之学同自然科学的联系。他进而表述自己的志愿说：

因地而变者，因时而变者有之，其常有而名变者，则古今殊称，无博学者会通之耳。天裂宇陨，息壤水斗，气形光声，无逃质理。智每因邵蔡为嚆矢，征河洛之通符，借远西为郅子，申禹周之矩积。……通神明之德，类万物之情，易简知险阻，险阻知易简，易岂欺人者哉！或质测，或通几，不相坏也。（《物理小识·总论》）

“水斗”，本于《国语·周语》“洛水斗”。“矩积”，指《周髀算经》的天文历算之学。此是说，自然现象包括星陨和水斗，其变化都有规律可循，所谓“天逃质理”。邵雍和蔡元定的象数之学，河洛之学，泰西传教士传入的天文，地理和算学，中国古代的天算文学，都是讲自然现象变化的规律，应加以继承和发扬。下文是说，《周易》包括“质测”和“通几”两方面。“质测”，谓考测物理，“通几”，谓通晓变化的规律。物理现象复杂多端，故称为“险阻”。象数原则，纲举目张，称其为“易简”。此是本于《系辞》文“夫乾天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤天下之顺也，德行恒简以知阻”。方氏认为，质测属于险阻，通几属于易简，但二者可以相通，即以易简知险阻，险阻皆为易简，此即“不相坏也。”这就是易学的基本任务。方氏此论，十分重要，道出了其象数之学的宗旨，即研究自然现象变化的基本规律，进而以此考查物理。因此，他在《周易时论》中批评怀疑象数之学的人说：

若谓图书不可信，则六合之日月，七尺之经络，应叶之律历，周旬之干支，皆不可信矣。概虚者，执皆有皆无之影事而荒之，循庸者执宰治质分之训诂而疑之，谁肯研极精义乎！（《时论合编·盍》）

此是以古代的天文历法、医学和声律学，论证象数之学的贡献，从而批评了以无形无象为玄妙的虚无之教和埋头于文字训诂的平庸之学。此种象数观也表现在其哲学著作《东西均》中，其中《象数》一章，集中讨论了象数问题。如其所说：“世有泥象数而不知通者，固矣。专言理而扫象数者，亦固也”。又说：“执虚理而不征之象数者，是边无而废有也。执一恶蹟，则先为恶蹟之心所碍……真易简者，不离繁多而易简也”。“泥象数而不知通”，即上文所引“类流小术，支离附会”。“执虚理”，即上文所说“概虚者”，离象数而空谈义理，只知无而不知有。“执一恶蹟”，谓脱离象数而孤守至理之一。“真易简”，指象数的基本原则，本于方孔炤所说：“真易简者，动蹟皆易简也。”（《时论合编·凡例》）方氏认为此基本原则即存于复杂多端的现象之中。从而批评了“专言理而扫象数”和“泥象数而不知通”的两种偏见。但《东西均·象数》所理解的象数之学，同《通雅》《物理小识》和《时论合编》相比，又渗入了佛教哲学和老庄玄学的术语，甚至认为“斥象明心，此破执入门之粗法”，“人谓废之然后为虚玄，不知象数即虚玄也”，又对扫象的虚无之学有所肯定，走向象数与玄虚合一的道路。但就反映方以智前期思想的著作看，其对象数之学的理解，一方面来于其师王宣，如其所说：“虚舟师授河洛，为详约之纲宗，而乃叹图学之妙也。秩序变化，顿时全举，使人会通，多即一矣。天文地理，器象制度之类，非图岂易学哉！”（《通雅·杂学考究类略》）；另一方面也是阐述其父所说的“物理在一切中，而易以象数端几而格通之”的论点。从而对象数之学作出了不同于前人的新的理解。此种理解，在易学史和哲学史上都有重要的意义。就易学史说，其将象数之学纳入古代科学的领域，将邵雍等易学家与古代科学家相提并论，认为象数之学不离质测之学，此是发前人之所未发。就这一点说，其象数观可以说是宋明以来自然科学知

识发展的产物。就哲学史说，其表彰象数之学的主要目的，是反对明代后期道学，特别是心学中的虚无之谈，反对心学中以四无为宗旨的儒禅合一的说教。因此，方氏父子的象数之学，在当时的历史条件下，有其积极的意义，是不应抹煞的。由于方氏父子对象数之学有新的理解，其关于象数问题的论述，可以说是对以前的象数之学作了一次总结。其主要内容有以下几点：

### （一）虚空皆象数

此命题是讨论虚空与象数以及理、气、数四者的关系。方以智于崇祯十六年写的《时论·后跋》中说：“一有天地，无非象数也。大无外，细无间，以此为征，不者洗洋矣。”此论点来于其父所说：“其膠辞训之名字，则溺洗洋之巧言，告之曰：虚空皆象数也。”（《时论合编·凡例》）方以智之子方中通于《时论合编·跋》中说：“老父会通之曰：虚空皆象数，象数即虚空。”可见，此命题乃方氏易学中的基本论点。

为什么说“虚空皆象数？”首先，由于他们对《周易》占筮体例的理解，主取象说，此是象数学派解易的共同特征。《时论合编·玩易杂说》说：“程子曰：理见乎辞，则可由辞以观象。后世能据其词以明象，则易道可兴。但不得其辞者众，此象之所以虽在，难知也。”又说：“辞者所以言乎象，尚辞即象，玩辞即明乎象也。”此说，表面上看，是解释《程颐易传序》文，但不同于程义。程氏本义是讲“由辞以得其意”，而方氏则理解为“由辞以观象”。此种观点，实际来于张载的“欲观易，先当玩辞，盖所以说易象也。”（《横渠易说·系辞上》）由于方氏重视取象，其对六十四卦名称的涵义，一方面从文字训诂角度加以解释，另一方面则集诸家取象说以阐明其卦义，如方孔炤所说，先训字义，“此后载诸取象之说，此后方集诸家通说，或言心学，或言治教，或引古今事。”（《时论合编·凡例》）因此，其对《说卦》文中的取象说，详加解说，从汉易到宋明诸家说，皆有引述；所补之象，极其繁多。如坤卦所补者四十，震卦所补者四十三，巽卦所补者三十五，坎卦所补者六十三，离卦所补者四十五，等等。八卦所取之物象共三百多。所取之物象，就自然物或自然现象说，从天文、地理到草木虫鱼，皆网罗其中。不仅如此，对八卦所取之物象，还作出解说。如方以智解说乾为木果说：“乾声转为乾湿之乾，故又为，天干亦取也。木果为贞下起元之象，可乾而藏之，与离为飞伏，故离为乾卦。”（《时论合编·说卦》）此是读乾为干，解释乾为木果。方氏认为取象说，体现了《系辞》所说“以类万物之情”，实际上是同他们钻研物理的兴趣分不开的。如方孔炤所说：“善观物理者，自有取法，不拘一说也。”（同上）是说，诸家所取物象，其说虽不一，应以符合物理者为准。由此，方孔炤得出结论说：

两间物物皆河洛也。人人具全卦爻，而时时事事有当然之卦爻，无非象也。卦爻命词所取之象，此小象也，虚舟最精……总之，无所非象，而圣人亦时有不取；无所非义，而圣人亦时有不宣。盖缘爻触变而会通之，随人征理事耳。（《时论合编·凡例》）

此是说，天地间充满了各种象，卦爻象和河洛图象是圣人对万象的类别所作的高度概括，所谓“表法”，如天、圆、马、龙、全、玉、石、头部、寒冰等象，则以乾卦象表示之。因此，物物皆有卦爻象，人人也有卦爻象，如乾为首，坤为腹，震为足，离为目等。事事皆有卦爻象，如方氏所说，乾为道德，为福祉，为战，为行师；坤为安宁，承受，为智，为敦厚等。总

之，无处不有象，无处不是象。但圣人所取之象（指《周易》经传中所取的象），并非包罗无遗，也有所不取者，人们可随所占之事由，因爻象的变化，取其象而会通之。此种观点，可以说是对张载所说“盈天地之间皆象也”的发挥。因此，他又说：

一切表法，天地之无隐也；乾坤不毁，是易之无隐也。民事民业，即天视天听也。日用饮食，雅皆罕矣。浅者不知圣人之神明默成，深者自以为知圣人之神明默成，然终不知日用饮事之无非事业也，无非象也，无非乾坤也，无非道器也，无非赜动也，无非变通也，即无非神明默成也。岂独卦爻立象为不言之言哉！（《时论合编·系辞上》）

此是对《系辞》文“圣人立象以尽意”一章的解释。是说，圣人言所不尽之意，则立卦爻象以尽之。因为孔子所罕言的天道性命等大道理，即存于平日所常言的事情之中，此即“民事民业，即天视天听也；日用饮食，雅皆罕矣。”圣人暗中领会的大道理，所谓“神明默成”，并不脱离日用饮食之事，日用饮食即是事业，即是象。任何深远的道理，都可以象显示出来，所谓“一切表法，天地之无隐也；乾坤不毁，是易之无隐也。”意思是说，圣人所立之卦爻象，如同物象一样，涵蕴着大道理，故不可废弃。如方以智所解说的：“其固守系表而执以为一，破象徜徉而不详其二者，皆非真知易之鼓舞者也。”（同上）“一”指天道性命的根本原理，“二”指万象。又如他所阐发的：“象也，如也，寓也，皆明其二而一也。又能明此表示，则上下贵贱，一切历然，皆是冒象，皆是实象。岂容执全有全无之大冒，而荒人伦事物之贞邪主仆邪！”（《时论合编·系辞上》）是说，离差别象而追求统括，即“大冒”，只能倒向一切皆空的说教。以上是方氏对象的理解。此种理解，就筮法说，主取象说；就其哲学观点说，认为两间皆物象，没有虚无的世界。方以智总结其父的论点说：

虚空不得不卦，卦不得不辞，犹大一之不得不天地也。不得不贵贱刚柔，不得不类聚群分，犹天在无不在者，不得不成象成形而在也。费象即隐无象，费形即隐无形，因知不落有无之太极，即践卦爻之形矣。总总之伦，无非阴阳之象；不知不能，蕴于知能，以贤治愚，鼓德业为饮食，至动至赜，两间交纲。圣人日表之以理，而易简如此矣。知易简即知险阻，而险阻皆易简也。（《时论合编·系辞提纲》）

方氏此按语，写于甲午年，即公元1654年，为其父《时论》第三稿而作。“大一”，即太极，取《礼记·礼运》中的大一说。“不落有无”，谓既非有，又非无。“知能”，本于《系辞》文“乾以易知，坤以简能”。“两端”，指阴阳。“易简”和“险阻”，即《物理小识·总论》中所说的，指《周易》中象数和物理。此是说，太极作为世界的本原，虽无形象，但成为天地万象，即在成形成象之中，离万象别无太极，此即“费象即隐无象，费形即隐无形”。就筮法说，太极作为卦爻本原，即表现在卦爻象中，此即“太极即践卦爻之形。”总之，一切伦类，无非阴阳之象，乾坤之知能，别无离万象和卦象而存在的虚无的世界，此即“虚空不得不卦，卦不得不辞。”可以看出，方氏因主取象说，从而打击了万法归于虚无的说教。

方氏易学，因受汉易和邵雍易学的影响，不仅重视象，而且重视数，所以象数并称，认为一切象，都有数的规定性。关于数，方孔炤发挥虞翻的观点说：

一切阴阳五行皆有度数，而变在其中。所以即在其中，圣人制度数，以议德行，表于甲历之节。卦皆其本然，而圣人表之，即以节天地矣。制度通变，皆不离度，后



之矜神明者，全厌差别，曾知别即是圆乎！（《时论合编·系辞》）

是说，一切阴阳五行之象，都有数的规定性，按其度数而变化，所以圣人依其本有的度数而制定历法，如节卦《象》所说：“君子以制度数，议德行”，从而裁节天地之化，如区分四时，划分周期。故立制度以通变，不能脱离度数。而度数又基于物理有差别，如没有径一围三，也就没有圆。此是以万象有差异和层次，其变化过程有阶段，解释度数乃事物所固有。又方以智的老师王宣解释数说：“律历礼乐即河洛之秩序，不容思虑者也。物皆数也，数皆理也，圣人不违物理，故天不能违圣人，极数知来，如屈其指。然圣人至此罕言，因数付数，犹因物付物耳。一切物数，信其理自如此，岂编数毛孔而知之乎！河洛百点，周公九章，实天之节度也。”（《时论合编·图象几表·极数概》）此是说，天地万物皆有数的规定性，而数的规定性，又是出于物之理。孔子罕言数，是因为物理本来具有数的规定性，不再多说。圣人所制定的律历礼乐的度数，即河洛图式中的数，皆出于物理之数，所以“先天而无弗违。”王氏此说，对方氏父子的数论颇有影响。方以智阐述其师的观点说：

圣人体道而遁于开物成务之用中。深几变化，非数何征乎！故六十之节，曰制数度，议德行。此言数本天之度也。一二三四五而万理备矣。大一大二，亦奇贯偶中之冒也。畏数逃玄，往往执冒，曾知官骸伦物之数度，即元会鬼神之数度乎！……圣人知声未始声，色未始色，故制律历礼乐而数度中费隐之节焉。（同上）

“六十之节”，本于其父子《时论·节》中对《象》文“节，君子以制数度，议德行”的解释：“君子观六十卦通期之象，而知大一之即在万中也。一必用二，旋四藏五，而八维十二宫周天，俱环矣。五行五常，莫不于此表法焉。因数起度以节之，由德为行而倡之，约之于制，以为节也。”“六十卦”，指节卦。按《周易》卦序，节卦居倒数第四位，“一必用二”以下一段文字，是解释河图中奇偶之数的排列（见后）。方氏认为，此河图之数表示太极之一即在万数中。节卦之义，处于第六十个卦位，表示天地之数六十为一周期，至此而加以节制，所谓“因数起度以节之”。此是取汉易中的卦气说，以节卦为关节点，解释《象》文“制数度，议德行”句。因为此数是讲天时节气的变化过程，故方以智说：“此言数本天之度也”。下文是说，天地之数或河图之数，无非基于一二三四五之数，所以此数可以说是备万理。然而此数归根到底出于一奇二偶，而一奇又贯于二偶之中，由于它统括一切数，故又称为大一贯大二之“冒”。意思是说，大一不是独一，而是行于二或众数之中，即其父所说“一必用二”。下文是说，离开官骸伦物之数谈大一，即是“畏数逃玄”。圣人懂得无声无色之大一即在有声有色的度数中，所以制定律历礼乐，使其度数各符合其规定，此即“中费隐之节焉”。方氏此说，要点有二：一是物理和礼乐等皆有数的规定性，数是事物变化的过程和规律的征验，即“深几变化，非数何征？”二是离开天地万物之数或河洛之数，别无太极之一，或王弼派说的“一以统众”的“一”。关于后一点，方孔炤曾说：

今人空疏躁陋，稍稍观具全费全隐之通解，则受匿漫汗，而礼运之五六十二，俱不必问；易之五六七八九，俱等粪土。此无所得之执一流弊也。五音全是宫商，商全是宫，固矣。然则位子之宫，变调之宫，当在何律，可不察乎！世间实学，何怪晨星？（《时论合编·系辞上》）

这是对《系辞》文“天地之数五十有五”的解释。“全费全隐”，是说，笼统地讲费或隐。方

氏认为，被此种“通解”所渗透，对《礼运》说的五声六律十二管等一概不问，视《周易》讲的五行生成之数为废物，结果其所执之一，只能是空洞的虚无的东西。下文以音律的知识，作了论证。是说，如同讲五音，不辨宫商，定宫调，不察变调一样，不懂音律度数之差异，并非实学。

总之，在方氏看来，由于天地万物自身具有象和数，所以圣人依其象数，立表法，指导人们观察事物的变化，成就人类的事业，此即易学的根本任务。据此他批评二氏说：

明谓天地间之万理万事，毕于象数，睹闻即不睹闻，诚一极深研几而造化在手矣。苟且拨学，逃于无理无事之黄叶，以荒忽给人，而人甘为所给。坐负天地，浪死人牛，岂萌不哀哉！（《时论合编·系辞上》）

“黄叶，”谓“黄叶止啼”，语本《涅槃经》，意谓以杨树之黄叶为金，与小儿，止其啼哭。譬喻以天上之乐果止人间之恶事。此是依“虚空皆象数”，对虚无主义的批评。由此，方以智又得出结论说：

智每叹虚空无非卦爻象数，圣人格通，处处表说。后人好径苟偷，必见得电拂，非以空拳裨贩，即踞荒高独尊，况胶训诂、膏词章乎！况世味乎！以故天地生成之实法差别，开物成务，深几神明，少有挾微示后者。此老父所以晚年摹据不休也。（《时论合编·系辞上》）

这里提出“虚空无非卦爻象数”，断言没有虚无的世界。此论，一方面批评了以虚空为妙道的玄虚之论，一方面批评了埋头于训诂，词章之学，要人们深入研究“天地生成之实法差别”，即从事于象数之学以挽救学术界的危机。方以智认为，此是其父晚年著书立说的主要目的。

为了论证“虚空皆象数”，方氏进而讨论了象、数、理、气的关系。方孔炤说：

易合理象数为费隐一贯之书，善前民用，适中于时。神也，准也，变也，度也，皆因二贞一之几，随物征验者也。诸子百家岂能逃此恒易简知险阻之范围哉！（《时论合编·系辞下》）

“费隐”，费指象数，隐指理。“适中于时”，指因时而符合中道。“神”，“准”，指理言；“变”，“度”，指象数言。“因二贞一”，二指象数，一指理。此是说《周易》一书，合理象数而为一，即费隐不相分离。所以能指导人的行动，随时符合中道。贞一之理贯于象数之中，方有事物变化的苗头，所谓“因二贞一之几”，验之物物而皆然。诸子百家欲精研物理者，都不能逃乎此。此处，提出的理、象、数三者统一的论点，乃方氏象数之学的基本原则。

关于象和数的关系，方孔炤解释说：“圣人举十字示人，易简极矣。吾十五年而乃豁然于象数之塞虚空也。必以睹闻，表不睹闻，而象之分合即数也。动躋至于京垓秭沟，而不出此十也。”（《时论合编·系辞上》）此是对《系辞》天地之数章的解释。“十”指从天一到地十之数，按十进位制，此十个数，乃一切数变化的根源。此是说，事物之理虽不可见闻，但总是通过耳闻目见的象数显示出来。物象在变化过程中，总是有分有合，其分合处即是数。如天地阴阳之象，其合而未分为一，分而为天地阴阳为二，阴阳各分为老少为四，分为金木水火土为五，等等。此种观点，实际上认为有其象则有其数。又其解释河洛图式说：“理藏于象，象历为数。易以睹闻传不睹闻，非待马龟而具，特因马龟而触其征耳。”（《时论合编·图象几表·河图洛书旧说》）“马龟”，指龙马和洛龟。“理藏于象，象历为数。”后一句是说，象的

差别和层次，清楚可数，为数。此亦是主张数不脱离象，有象则有数。方以智于《时论合编》中，对象数的关系，没有明确地论述。但其在《东西均·象数》中引黄道周的话说：“圣人因之作易，积辰为岁，积爻为象，因象立数，因数明卦。”“因象立数，”是说，爻象有刚柔变易之不同，故立数以表示其差异，如立六爻十八变之数，六十四卦之数等。此亦是说，有象方有数。方以智于此章中说：“因象而知无象，则无象之理始显；因象有数，有数记之，而万理始可析合，则象数乃破执之精法”。此段话，基本上是发挥其父和黄道周的“象历为数”和“因象立数”的观点。最后一句是说，懂得象数即虚玄，不必废除象数，即可达到破除执着外境的偏见。这一点又是受佛教哲学的影响。

关于理和象的关系，方孔炤解释说：“见器即见形，见形即见象，见象即见理。”（《时论合编·系辞上》）认为形、象、理三者是相互联系的，不容分割。又其论先后天图式说：

羲之象在圆为太极，为两仪，为四象，为八卦，以图示之，而使观之者即观此象也。文王更置卦位，而以象之著见者，为阖为辟，为往为来。变通为象，而究其象之所自阖而辟，辟而阖，往而来，来而往，所以为阖辟往来以示人，而人观之者即观此象也。象本于理，以此理措乎日用即制器是也，是象之显设也，皆谓观象之学（《时论合编·图象几表·观易杂说》）

“所以为阖辟，往来以示人”，是取程颐义，指理而言。此是说，伏羲先天八卦讲成卦的次序，文王后天八卦讲爻位的变化，其成为图式，有象可见，《系辞》所说“观象玩辞”，即观察这两类图象。但这两类图象，又出于其所以然之理，此即“象本于理”。依其理而施之日用，即是观象制器。总之，易学可以说是“观象之学”。意思是说，象本于理，而理又寓于象中，观象方可明理，因而可以制器。此种观点，基本上是发挥程朱派的体用一原说，但强调理寓于象，不能离象言理。如方以智于《物理小识·总论》中所说：

卑者自便，高者自尊，或合物以言理，或托空以愚物，学术日裂，物习日变，弁髦礼乐，灭弃图书，其有不坏其心者，但暗与道合而已。偶得物理之一端，则委之术数者流，安得圣人复起，非体天地之揆，类万物之情，乌能知其故哉！

“舍物言理”和“灭弃图书”，都是对扫象言理的批评。方氏父子于《时论》中讨论最多的是数和理的关系。对此问题，他们一方面继承了程朱派“有理则有数”说，一方面又发挥了邵雍的理数观，企图将二说结合起来。方孔炤依扬雄《太玄》，评论说：“世非任数失理者，即谈虚冒之理而遗教者，谁研极而通变乎！”（《时论合编·图象表几·太玄》）认为扬雄的《太玄》将理和数结合起来，讲数而不离理，所以能通变化之道。任数而失理则流为术数。此是发挥邵雍的观点。又其论声律说：“吾谓自然之理，自然之数，一合无不合……惟声难定，而声之所协，数即符之，故因数以考其声焉。而所中之数度即为开物成务之矩，即寓制器尚象之宜，非徒为诸管设也。参天两地，其能外乎？故邵子以声定物数，学者当知声数之理，极数知来，听乐知德，亦无所能外于天地之自然也。”（《时论合编·律吕声音几表》）意思是说，音调的差异，有其“自然之理”，圣人依其理而定律管之数，由其度数又可考其声调。依度数而制器，不限于律管一事。人们应从“声数之理”，领会到一切数皆有其自然之理，包括参两之数在内，这样方能极其数以知来事。此是依理数合一的观点，论证数不能脱离理。又其论雪花六角形说：“雪花六出者，凡物聚方以八围一，聚圆以六围一，此定理中之定数也。水居空□□气体内，气不容水，急切围抱，不令四散，水则聚而自保，故成圆体，此定理中之定

势也。”（《时论合编·图象表几·两间质约》）是说，冬日水气上升于天空，遇冷而凝聚为圆体，散开则为雪花。此是“定理中之定势”。其形六角，是因为凡聚而为圆的物体，其数皆是“以六围一”，即“圆一于中，其围则必六。”此是“定理中之定数”。此处，以“定理”“定数”和“定势”，说明雪花六出，论证有其理必有其数，有其理数必有其趋势，三者不容分割，而数又依于理。

关于理数关系，方以智发挥说：“凡不可见之理寓可见之象者，皆数也。以数极数而知之，皆著也。”（《时论合编·系辞上》）是说，卦爻象中之理，又通过数的形式表现出来。又说：“至理一合，无所不合，万事万理以数为征。”（《时论合编·系辞上》）此又是以数为表现事理的标志。由此，他得出结论说：

冒言之，理与数相倚也。无理数与理数亦相倚也。犹夫一与二之相倚也。立卦生爻，依数而理寓焉。尽性至命，则超于一切而依然一切也。此节序森列之理数，分毫不坏也。示人研极，则倚数穷理，即逆是顺。圣人开成，则倚数穷理，是饮食耳。故会通者，以为象数，一切是象数；以为道理，一切是道理。（《时论合编·说卦》）

这是对《说卦》文“参天两地而倚数”的解释。其以“倚”为相倚，是取邵雍义。是说，参两之数，说到底，出于奇偶之数有奇则有偶，二者不可分离。理与数亦相倚而存在。卦爻的生成，出于奇偶之数，而理即寓于其中。《说卦》说的“穷理尽性以至于命”，表面上看，似乎超于一切，实际上仍然在一切事物中，理数之秩序并未受到损坏。因此，研极之功，在于“倚数穷理”。极数知来，虽为逆推，但却顺乎理。圣人开物成务，也是“倚数穷理，”不离日常饮食之事。能融会贯通的人，不离象数，因为一切皆象，一切皆是道理。意谓一切道理即存于象数之中。方氏此论，以数为理的征验，提出理数相倚，而理即寓于数中。进而认为，穷理尽性，不仅不能脱离象，也不能脱离数，总之，不赞成弃数言理。此种理数合一观，照方氏自己的说法，是出于邵雍和程朱易学。但邵氏则以数为本，程氏又以理为本。两家虽皆主合一说，但其观点并不尽同。邵雍的后学张行成，察觉到这一点，提出理生数说，依程氏义，解释了邵雍的理数说。方氏所论，实际上本于张行成。其在《图象几表》中引张行成的话说：“理生数，而论理遗数，譬作乐弃音律也。”“理生数”，是说，数是用来表现理的。如有圆之理，则以径一围三示之。方氏即依此义，提出其理数合一说，认为离理无数，弃数也无从见理。可以看出，此说，一方面是对邵程两家理数观的扬弃，一方面也是对宋明以来理数之争的总结。

方氏还讨论了理、象、数同气的关系。关于理气关系，见下一节。这里，介绍一下其论气同象数的关系。方大镇曾说：“气为阴阳，象为天地，数为奇偶，而贯者与之同时同体，故孔子常言往来，以用二即一也。”（《时论合编·乾》）“贯者”，指理。“同时同体”，是说，同时存在，共居于一体。此是说，理气象数四者融为一体，而理即在阴阳二气、天地之象和奇偶之数中，此即“用二即一”。方大镇此论，为方以智父子所继承，就气同象数说，以象数为气化的形式和度数。方孔炤解释说：

数者，气化分限节度也。八卦相错，惟以数行，而理寓之，不倚则穷，不逆则散。倚以寄体，逆以神用。主张气化，先天弗违。人不深几，何堪语此。（《时论合编·说卦》）

这是对《说卦》文“天地定位，山泽通气”一章的解释。认为八卦相错出于天地、山泽、雷

风、水火之气相互交错，或相倚，或逆行，如天气在上而下降，地气在下而上升，即逆行。气化者不相倚，其变则穷；若不逆行，气则散而不聚，此即“不倚则穷，不逆则散。”相倚则成其体，逆行方显其用。此为气化之主宰，天地万物都不能违背，可谓“先天而天弗违”。但此气化过程，又有数的规定性，通过数的变化而进行的，此即“数者，气化分限节度也”，“惟以数行”，而气化之理即寓于其中。方氏此论，以数为气化的节度或转折点，本于程朱义，即有气而后有数；但其视数为气化的表法，也是同古代气象学，以数为计算一年节气变化的手段分不开的。又方氏在《时论·图象表几·五行杂变附》中说：

其实只此易之阴阳，蕴为万变。或位之所适，数之所适，互相错综，而统御生克交焉。通者曰：此位数适配耳。不知其适配之即至理也。明者以图书卦策为准，则万法齐矣。图书卦策，安往而非位数之互相错综乎！

此是说，五行之气，说到底，出于阴阳二气。阴阳五行之气虽千变万化，但各有其时位和数，所以其变化，互为错综，相生相克。气化过程中的位和数，乃至理的表现。图书卦策中的位和数，互相错综，亦出于此。此亦是以数为气化的节度和表法。由此，方以智得出结论说：

为物不二之至理，隐不可见，质皆气也。征其端倪，不离象数。彼扫器言道，离费穷隐者，偏权也。……胡康侯曰：象数者，天理也，非人之所能为也。天示其度，地产其状，物献其则，身具其符，心自冥应，但未尝求其故耳！学者静正矣，不合俯仰远近而互观之，又何所征哉！（《物理小识·象数理气征几论》）

胡康侯即宋胡安国。此是说，万物之至理，虽不可见，但万物之质皆气所为，气质是可见的。其变化的端倪，通过象和数，方能认识，此即“征其端倪，不离象数。”因此，离开象数，不能了解气质的变化的过程，也就不能认识万物之至理。所谓“离费穷隐者，偏权也”，即片面的看法。方氏此论，鲜明地表述了理气象数统一的观点，认为数是依赖于气的，可以说是对方氏家学象数观的总结。此种观点也表现在《东西均·象数》中，如其所说：“愚故为象数雪屈曰：“理与象，气与形，皆虚实有无之两端而一者也。气发为声，形托为文，象即有数，数则可记。”“两端而一”，是说，理与气，气与象数，合而为一体。总之，方氏认为，两间皆气，两间皆象数，两间皆河洛，所以说“虚空皆象数。”

方氏的象数观，在易学史和哲学史上都有其重要意义。就易学史说，他们认为离开象和数便没有《周易》。河洛图式和邵雍的先后天图式，由象和数组成，概括了一切象和数的变化法则，乃天地万物变化的缩影。他们并不否认义理学派所推崇的易简之理和无形无象之至理，但认为《周易》所说的理，即存于象数之中，特别是河洛等图式之中。显然，这是站在象数学派的立场，对理气象数的争论作了一次总结。尤其值得注意的是，在象数问题上，他们主张有象即有数，有气则有数，不以数为气和象的本原，又是继承了朱震一派的象数之学的传统，其象数观不同于数学派，属于唯物主义的路线。这同他们关心自然现象的变化，通晓自然科学方面的知识，提倡“质测”之学是分不开的。就哲学史说，“虚空皆象数”这一命题，也是宋元以来儒家哲学反对佛道两家世界观的继续。如果说，以程朱为代表的义理学派，以理反对虚无的世界，如程颐所说“皆是理，安得谓之虚”（《遗书》卷三）；以张载为代表的的气学派，以气作为反对虚空世界的武器，如张载提出的“虚空即气则无无”（《正蒙·太和》）；那么，以方氏为代表的象数学派，继承了上述的传统，则提出“虚空皆象数”，以象数为理气之表法，又以象数为武器驳斥了崇虚逃玄的说教。其所谓象数，并不脱离理和气，就这一点说：

“虚空皆象数”这一命题，又是对儒家易学哲学反对二氏之学的总结。象数属于形象世界，乃见闻的对象，以此论证世界的实在性，更加有力地打击了以世界为虚幻或以虚无为妙道的唯心主义的世界观，进一步发展了中国古典哲学中唯物主义实在论的传统，此是方氏易哲学的一大贡献。就自然科学史说，方氏父子认为一切自然现象皆有其象和数，提出“象历为数”，“征象明理”，“倚数穷理”，较为正确地处理了理象数三者的关系，虽然，其所说的象数的内容，尚局限于阴阳五行和河洛图式，还不能突破易学的模式。但就其理论思维说，要求人们以象数范畴和象数合一的观点考查自然现象的差异及其变化过程和规律，总之，以象数为质测之表法，这表明人们对自然现象的认识已自觉地走上了观察和实测的道路。其象数观，在我国古代自然科学思想史上，也有其重要意义。

## （二）先天在后天中

邵雍以其先天图式为伏羲易，以后天图式为文王易，并提出画前有易说，解释六十四卦的形成。邵氏此说影响颇大，但也受到一些易学家的反对。如明代郝敬只承认文王八卦图式，不承认先天八卦图式，实际上不赞成画前有易说。此问题在明代易学界展开了争论。方氏继承了邵雍说，力辩先天易学乃《周易》之根源。如方孔炤说：“乾无所不君，坤无所不藏也。六合七尺，何处非易？而先后方圆诸图，刻镂虚空；费隐变化，不可思议。京山信后天，不信先天；玄子信圆图，不信方图；乃是信河洛不及，乃是信六合七尺不及耳。”（《时论合编·说卦》）此是对《说卦》文“乾以君之”一章的解释。京山即郝敬。玄子即何楷。方氏认为先后天图和河洛图式乃一完整体系，不容分割或偏废。虚空皆象数，包括先天图式在内。据此，方氏讨论了伏羲八卦和文王八卦的关系，先天和后天的问题，提出“先在后中”这一命题，发展了邵雍易学中的先后天说。

首先，关于伏羲八卦和文王八卦二图式的关系，方孔炤阐述说：“后天八圆乃痹观之，先天八圆当桥起而立轮观之，不则乾南当在下，坤北当在上矣。此盖以乾午在上，而坤子在下，如人之身，故日定尊卑之位也。……后天八卦则环地盘为罗径，以四时加四方者也。两间皆气，散殊适用，天地但定位耳。”（《时论合编·说卦》）此是以八卦圆图解释《说卦》“天地定位，山泽通气”一章。“痹观”，谓下视，即作为平面观之。是说，伏羲圆图，竖起来看，则乾居上，坤居下，坎离居轮之腰部，列于左右。此图式表示天气在上，地气在下；艮山结金石之气于下，为泉脉之所从出；兑泽通云雨之气在上，石土因此而润，此即“山泽通气”。震雷从地起，由内而动于外；巽风自天行，由外而入于内，相互激发，此即“风雷相薄”。火水则左右相济，日月东西旋转，此即“水火不相射”。后天八卦圆图，如罗盘针，坎离震兑，表示四时运行，并配以四方。按此说法，先天八卦圆图表示天地、火水、风雷、山泽之气所居的地位，相互对待，故而相交错，此即“八卦相错”。而后天八卦圆图则表示四时之运行，所以《说卦》又说：“帝出乎震，齐乎巽……”。方孔炤解释“帝出乎震”一章说：“时行物生，万古当前。羲易一有俱有，故文王阐而著之。建寅首春，称为帝出，所谓太极莅皇极之任，而出巡无所不用其极之天下也。”是说，周文王阐发伏羲八卦之义，故为后天八卦，以建寅为岁首，当春天，木气用事，所以《说卦》又说“万物出乎震，震东方也。”方以智发挥说：“播五行于四时，言环中必轮用也，以岁为征。实则大而元会，小而呼吸，皆此轮也。”（同上）此是说，五行之气散开为春夏秋冬四时之气，轮替不已，表示一年的时间，以前民用，此即文王后天八卦图式。大而元会，小而呼吸，其往复循环，亦在此图式中。总之，以文王八卦圆

图，体现时用。如方孔炤所说：“二章既环而列对，矩而开方，则物围物范，岁功消息，皆在其中，皆有大顺逆，细顺逆。而言通用莫如时……至文王而阐之耳。”（同上）“二章”指《说卦》文“天地定位”和“雷以动之”二章。“矩而开方”，指先天方图。意思是先天方圆图列阴阳对待之位，以规范万物变化的次序，而后天圆图则以四时轮转表现其功用。即是说，以先天图式为体，后天图式为用，二者本质上并无差别。其于《图象几表》中，列有《先天八卦》和《后天方位》两图式，方孔炤评论说：

天地之理本自如此，先后并用。圣人随时发明，基制度行事，自然符合，非可执何者为圣人之易也。文王发明后天之用，故以归之耳。旧谓先天主乾称君，所重在正南，后天主震称帝，所重在正东。吾谓举上下以立体，而用则木之生气主之。（《时论合编·图象几表》）

此说以乾坤坎离四正卦说为确立上下左右阴阳对立之体制，以坎离震兑四正卦说为表示四时运行之程序，前者为体，后者为用，所以皆为圣人之易。方氏以乾坤坎离四正卦为四时运行的根据，而不以其为四时运行的次序，是对邵雍说的发展。《图象几表》中，有《先天三纵一横图》和《后天三纵一横图》录之于

下：此两图式，其卦象的排列，皆为三纵一横。就先天图说，乾坤坎离居四正位，总震巽艮居四隅之位。但纵看，乾与坤，兑与震，巽与艮，皆为对待之卦象；横看，离与坎卦象亦相对待。

就后天图说，纵看和横看，其卦象亦皆对待。有此种对待之体制，方有进退升降相交之象，方有四时运行之次序，所以先天八卦为体，后天八卦为用。方孔炤评论此两图式说：“先天定体，后天交用，邵雍纵横举概耳，俱不相碍也。”（同上）此说实际上是对邵雍的先天圆图主流行，方图主对待的一种改造，即以先天图皆主对待，

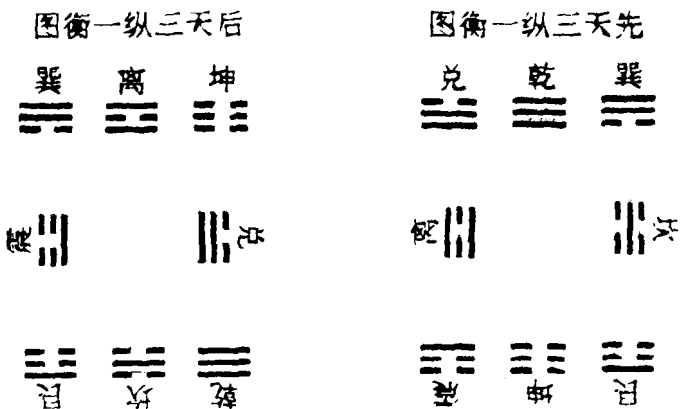


图 64

而以后天图主流行。关于先天八卦为体说，方氏还以乾坤坎离为不易之卦，兑艮巽震为可易之卦释之。他说：“八卦本六卦，以乾坤坎离四正不易，而四偏颠倒，止二卦耳。故以艮二偏，夹卯震之开，而以乾坤二统正者，夹酉兑之收。艮巽即震兑之位，乾坤即艮巽之位，四偏合为二全，而主正以用偏焉，重此出入之门也。”（同上）此是说，八卦实际只是六个卦象，除乾坤坎离四卦外，另外四卦，实际上只有两卦之象，即震倒转为艮，巽倒转为兑。乾坤坎离为不易之卦，所以居四正位；震艮巽兑为可易之卦，为偏卦，所以居四隅之位。此四偏卦相合则为四正卦象。此是先天八卦图的结构。后天八卦图，乾坤坎离仍为四正卦，震艮巽兑亦为四偏卦。只是所处之方位，不同于先天图式，即坎离居南北，震兑居东西，乾居西南，坤居西北，巽居东南，艮居东北，但仍表示四正为主，以用四偏。所以如此配其方位，由于此后天图式，主时用，表示震居东方为春，万物生长，兑居西方为秋，万物收成，此即“重此

出入之门也。”即是说，后天八卦图即以先天八卦为体，就其时用说，则不同于先天八卦方位。至于后天八卦中的乾坤卦象为什么居西南和西北二隅之位，方氏则取《易纬·乾凿度》和邵雍说，如方以智所说：“阳祖微而据始，坤臣道以正终，盖谓先天用于后天，图变书而分阴居四维也。”（《时论合编·蛊》）

《图象几表》中有《四正四隅正对颠对合文王卦位》图，又以邵雍的先天八卦方位解释京房八宫卦中各卦的次序。认为此八宫卦为文王后天易，其中的卦序与先天八卦方位相合，并不相碍。录其图式于下：（见 2134 页）。

此图式中，八宫卦分为两组：乾坤坎离四正卦为一组，巽艮兑震四隅卦为一组。前者为易之卦，后者为可易之卦。四正卦各宫所统率的卦象，皆相对待或相错。如姤与复，遁与临，否与泰，节与旅，屯与鼎，既济与未济等，皆为相反之卦，方氏称为“正对”。不仅相对错，从一世到五世，又相互颠倒，如姤与夬，剥与复，观与临，泰与否，节与涣，丰与旅，蒙与屯等，皆为颠倒之卦，方氏称为“颠对。”四隅卦所统率的卦象，从一世到五世，不相对待，但相颠倒，如贲与噬嗑，履与小畜，大畜与无妄，损与益，豫与谦，井与困，恒与咸等。四正卦各宫中的归魂，游魂，亦相互颠倒，如乾宫大有与离宫同人相互颠倒，坤宫比与坎宫师相颠倒。四隅卦中各宫中的归游二魂，归魂卦相互颠倒，游魂卦则相对错，如震宫大过与巽宫颐相对待，兑宫小过与艮宫中孚相对错。所以如此，因为此四卦亦为不易之卦。四正卦各宫中的归游二魂，就二体说，皆为乾坤与坎离相交之象，如乾宫大有为离上乾下，坤宫比卦为坎上坤下，坎宫明夷为坤上离下等。四隅卦各宫中归游二魂皆为震兑与艮巽相交之象，如巽宫蛊为艮上巽下，艮宫中孚为巽上兑下，震宫大过为兑上巽下等。此即方氏所说：“四正四隅各自为对，而归游之卦则乾坤与坎离相交，震兑与艮巽互交。”此图式的理论意义是，八宫卦中的卦序是按着先天八卦的卦位即四正和四隅的变化法则而展开的。以此说明先天八卦即存于文王后天六十四卦中，并为文王后天卦位形成的根据。因此，方氏对《周易》六十四卦排列的顺序，亦以先天八卦圆图释之。其阐述说：

乾坤坎离四正卦也，故以居四正者居上经，而为上经之主，乾又为主于坎离，而乾更为坤主也。兑巽震艮四偏也，故以居四隅者居下经而为下经之主，兑巽又为主于震艮，而兑更为巽主也。故在上经，则乾坤十二递减而坎之八，震艮之七，兑巽之六，合之其六十体，而乾坤最尊也。在下经，则兑巽十二，递减而离之十，震艮之九，坎之八，乾坤之四，合之共六十八体，而兑巽最贵也。（《时论合编·图象几表·序卦说》）

按文章，“兑巽之六”，当为“离之六”，其下文应补“兑巽之四。”此是说，上经共三十卦，就二体说，共六十体。乾坤居上经之首，坎离居其终。其中乾坤之体各十二，坎之体为八，震艮之体各七，离之体六，兑巽之体各四。乾坤坎离之体占主要地位，此即“以居四正者居上经，而为上经之主。”兑巽震艮四偏卦之体少于四正卦，为上经之客。就四正卦说，乾坤之体数又多于坎离，故说“乾坤又为主于坎离。”乾坤之体数最多，故说“乾坤最尊”。下经共三十四卦，共六十八体，兑巽艮震四隅卦居于下经。兑巽体数各十二，离为十，震艮各九，坎八，乾坤各四。兑巽体数最多，所以说“为下经之主”，“兑巽最贵”。总之，以先天卦位中的四正卦，为上经之主，四偏卦为上经之客；以四隅卦为下经之主，四正卦为下经之客。此是以先天八卦解释《周易》即文王后天六十四卦序的构成。乾坤坎离四正卦所以居上经，因为



此四卦之体正，正则全，而乾尊于坤，坎右于离，以阳为贵。震巽艮兑四隅卦所以居下经，因此此四卦之体偏，偏则不全，而巽上于震，兑上于艮，以阴为贵。此即“文王分卦，亦本先天圆图。”（同上）至于下经，兑以巽为主，亦是效法先天八卦图，即乾兑相联，居于东南之位，兑与乾对等，乾主坤，故兑亦主巽，此即“自先天图得之。”（同上）可以看出，方氏所述关于《周易》卦序的理论，同样在于说明文王后天之卦来于伏羲先天之卦，而先天八卦方位即存于后天之卦序中。《图象几表》中载有《黄氏卦序演》，其中说：“上篇首乾坤，天地定位也。下篇首咸恒，山泽通气，雷风相薄也。俱以坎离终，水火不相射也。后天之序，其昉于先天乎！”此是以《说卦》文“天地定位”一章，解释《周易》卦序。方氏所述，亦本此说。其四正和四偏说又是来于肖汉中卦序说。方氏还以卦变说，说明先后二天图式的关系，认为后天卦变的顺序亦出先天卦次图，所论颇繁琐，这里，不再介绍。

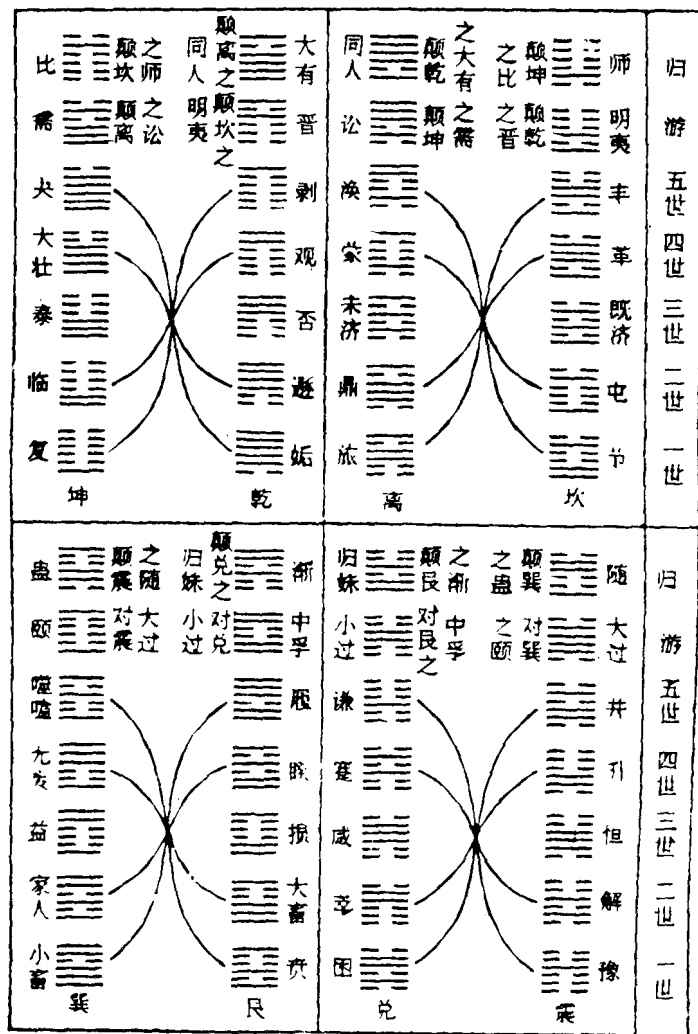


图 65

总之，方氏关于先后天二图式的论述，贯穿一中心观念，即以先天卦为体，后天卦为用。

此说本于邵雍。但方氏强调先天卦即存于后天卦中，二者不能分离。由此，方孔炤得出结论说：

三四章皆言先天，五六章皆言后天，此因卦位而分指之也。其实落一画后，即后天矣。其行于先后天之中者，所谓神也。神即谓之先天可也。究竟无先无后，惟有此时。六经妙字，独见于此。（《时论合编·说卦》）

这是对《说卦》“神也者妙万物而为言者也”一章的解释。“神”，方氏此处理解为阴阳二气或天地之气变化的功能和化育生物的作用。“三四章”，指《说卦》“天地定位”和“雷以动之”二章；“五六章”，指《说卦》“帝出乎震”和“神也者”二章。方氏认为，前者讲先天八卦图，后者讲后天八卦图，就八卦图象说，皆已成为后天，此即“落一画后，即后天矣。”但此两种图式中，皆有阴阳变易的功能，存于其中，就是说，皆为阴阳二气变化之神的表法，其不同，仅在于八卦所处的方位差异而已。就此种意义说，阴阳变易之神亦可称为先天，其后天则为八卦图象。因为先天之神即存在后天图象之中，说到底二者并无先后之分，皆可归结为时用，此即“惟有时”。有此时用，方显示出阴阳变化，成就万物而神妙莫测。方氏此论，其意义有二：一是先后天八卦图式，就其图式说，虽有先后天之分，但就其义理说，两图式皆讲阴阳变易，先天图式乃阴阳变易之体制，后天图式乃其时用，二者融而为一，不能离开后天时用，而别求先天之体；亦不能弃先天之体，只讲后天时用；二是先后二天图皆有其象数，有象数者即是后天，而阴阳变易之神作为先天，如邵雍所说的即存于先后二天图象中。因此，先后天在时间上并无先后之分，皆归结为趋时变化，以前民用。此两点意义，归结为一点，就是“先天在后天中”。方氏此说，表面上看，是发挥邵雍的先后二天说，但其着眼点，不在先天，而在后天；不在其体，而在其用；强调先天不能脱离后天孤立地存在。此说虽非方氏一家之言，但方氏易学作了详细地论证和阐发。其理论思维是，先天作为本原的东西，并不脱离后天即万象的变化过程而存在。

方氏依据其对先后天图式的理解，进而在哲学上讨论了先天和后天的关系。就哲学范畴说，方氏对先后二天的理解，内涵不一。或指本原的东西为先天，派生的东西为后天。或指自然赋与的，即本性的东西为先天；以后来形成的东西为后天。或以本来就有的为先天，人为的东西为后天。或指内在的本质为先天，外部的表现为后天。或指无形象者为先天，有形象者为后天。或指经验以外者为先天，经验为后天；以不学而能者为先天，以学问为后天。这些涵义，并非方氏所自创，乃延用宋元明以来诸家的说法。但方氏认为，无论那种涵义，作为先天的东西即在后天之中，先天不脱离后天而孤立存在。此种观点，方学渐和方大镇的易学已开其端。

方学渐解《文言》乾卦九五爻辞说：

大人心通天地之先，而用必后天。事起天地之后，而智必先天。非可炫一先天之名于后天之上，别立一宗也。深彻几先，则无先后矣。四与字中，即造造化，岂徒听之造化已耶！（《时论合编·乾》）

这是对“先天而天弗违，后天而奉天时”的解释。“四与字”，指“大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”中的“与”字。他以大人的智慧通晓天地变化的法则为先天，依此法则治理天地万物之事为后天。认为二者不容分割，先天的智慧即见于后天之事中，此即“心通天地之先，而用必后天”，“事起天地之后，而智必先天”。离开治

理后天之事，别无先天智慧，后天之上别无先天。深入理会事物变化的苗头，预测其未来变化的方向，即合先后天而为一，此即“无先后矣”。由于大人不离后天之事，讲先天，所以其境界与天地四时的变化相符合，故能协助天地四时造化万物，此即“即造造化”。方氏此论，就其理论思维说，以圣人的思维为先天，事物的变化为后天，认为二者具有同一性，并且认为无脱离后天事物的先天思维，反对“别立一宗”，批评了道学中扫物尊心和舍物言理的说教。方氏此说，对其后代的先后天说，影响颇大，成为方氏家学立论的依据。方大镇论先后天说：

万即一也，必曰一统万，必曰不住一，必曰就在万之一以理其万者，何也？先天后天只有一用，用必不离事物，物必有亲疏贵贱……此费即隐之道体也。（《时论合编·说卦》）

此是对《说卦》取象说的解释。“万”指万象，“一”指万象的根源。此处以“一”为先天，以“万”为后天。认为此先天之一，不脱离后天之万，此即“必曰不住之一，必曰就在万之一以理其万。”两“必”字，强调先天之一，只能寓于后天之万中。所以如此，因为先后天之意义，终归于时用，而时用又不能离开事物。先天之一无形象可见为隐，后天万象，有象可见为费，二者不能分离，此即“万即一也”，“费即隐之道体也”。方氏此说，以时用理解先后天义，同样主张先天不能脱离后天独立存在。此说，也是对王弼派“一以统万”说的批评。方大镇此说，取本原和派生义，说明先天不能脱离后天。

方以智的老师王宣论先后天说：

先天无可说，声臭即后天。有易而后天即先天矣。后天始有方位可言。阴为偶，有朋象焉。以图书合后天取之，南西之土坤，东北之土艮，艮为闭塞之土，坤为生息之土。夏秋得朋，冬春丧朋，此得丧之势也。得丧所以迷，而得丧安贞，即所以得主也。（《时论合编·坤》）

炤引此，标“遯日，”又称“易遯日”，当指王宣所著《凤姬易遯》。此段文字是王宣对坤卦卦辞的解释。他以后天八卦说，解释卦辞“西南得朋，东北丧朋”句。认为坤土居西南之位，艮土居东北之位，坤土主生息，艮土主闭塞，西南当夏秋，东北当冬春，所以说“西南得朋，东北丧朋。”此说，虽无新意，但他提出“有易而后天即先天”。是说，先天无声无臭，无法称谓，但有了《周易》，先天即在后天中，即是说，先天作为万物生化道，即存于后天八卦所表示的四时运行中。方孔炤解释说：“文王起而后其天，即后其地，以为先在后中。西南之土，东北之土，门户阖辟，为物主也。”（同上）此即方以智所说：“时行故物生，天果何以为天乎？时而已矣。”（《时论合编·乾》）此是对孔子说的“天何言哉！四时行焉，百物生焉”的发挥。认为乾卦《象》说的“天行健”之天，即孔子说的“天何言哉”之天，此天乃刚健不息之道，其作为先天，即存在“四时行焉，百物生焉”的后天之中。按宋明以来的哲学家，常引《诗·大雅·文王》“上天之载，无声无臭”句，解释其所说的形而上的道或先天的境界。王宣这里的“后天即先天”，即针对此种观点而发。其理论意义是，离开有声有臭的世界，别无形而上的世界。王氏此说，对方孔炤和方以智的思想也颇有影响。

方孔炤继其父之后，进一步阐发了先后天相互依存的观点，并以后天为先天存在的基础。其论《系辞》“夫乾天下之至健也，德行恒易以知险”一章说：

末章备于德行，恒易简以知险阻，而示人研悦知言，则以苟且为易简者，不善，明

矣。要惟天下之理得，则动蹟象数皆易简也，研极精入，正所以易简也。上下传两收德行，贵在乾坤之纯，惟至惟恒，则用六子六十四卦之杂而皆纯也。本自易知简能者，先天也；善用其知能者后天也。先在后中，止有善用，故易示人善用之方，即是贞一，而易之所以为易，即在其中，岂忧缺少哉！（《时论合编·系辞下》）

“研悦”，即《系辞》下文所说“能说诸心，能研诸虑”。是说，乾健坤顺之德行，恒易恒简，所以能知险阴。但易简之德，并非苟且所致，必须深入研究天地万物生成之表法，方能如《系辞》所说“易简而天下之理得”。这是因为，此乾易坤简之德，即表现在六子卦和六十四卦之中，所谓“贵在乾坤之纯，惟至惟恒，则用六子六十四之杂而皆纯矣”。就人同易简之理的关系说，易知和简能，乃乾坤之本性，为先天；善于用其易知简能，为后天之事。而先天即在后天之中，所以只有善于用其知能，方能理解其本性，易理即存于善用之方中。方氏此说，以乾易坤简，乾知坤能为先天之纯，以六子卦和六十四卦的形成为后天之杂；以本性为先天，以用其本性为后天，以体在用中，论证先天依赖于后天，不能空谈本性。如王宣所说：“圣人无假于蓍龟，而具足于研悦，发愤至老，韦编三绝，知器知来，差别无逃。彼扫器事云为，以言本体，乃激权耳……非入用详别之质论也。”（同上）其所说的“本体”即方孔炤说的先天，“器事云为”和“入用详别之质论”即方孔炤说的后天。方孔炤进而阐述此观点说：

先天不能不后天，纯不能不杂居。此吉凶同患者，所以神明乎天道民故也。纯在杂中，譬之水焉。水之味甘，水弥此孟，甘亦弥此孟也。必知其甘之所在，而水味得矣。因凝而冰，亦此孟水也。因加温焉，温亦弥此孟也。因甘之宜人而洁则宜，秽则不宜，此不可不知也。……圣人知器知来，皆以易简知险阻之理而知之也。知杂之即纯，而又知杂中之纯焉，又知纯在杂中之善不善焉，皆以知易简之善知之也。（同上）

此是对《系辞》“八卦以象告”的解释。纯指乾坤两卦，杂指六子卦象，刚柔杂居。是说，八卦以其画象示人吉凶，是因为“先天不能不后天”，即作为先天的健顺之理，总是寓于后天卦象之中；乾坤之德行总是居于六子卦之中，此即“纯不能不杂居”。所以圣人断吉凶，与民同患，总要通晓天道和民事。下文是以水之甘味，论证“纯在杂中”，先天在后天中。如水满孟中，其甘味即充满于此孟之中。又如其中之水凝而为冰，冰亦充满此孟之中，加温后，其温度亦充满于此孟中。水洁则其甘味适口，水污则味不适口。总之，水之甘味和温度，皆存于清浊寒温等不同的状态中，此即“纯在杂中”。所以圣人了解器物，预测来事，依易简而知险阻之理，不仅知杂不离纯，而且知纯在杂中，又知杂中之纯有善与不善之分。方氏此论，实际上以本质的东西为先天，如水的味道和温度，以具体的形态和状态为后天，如孟中之水，水之清浊等。以水的本质不脱离水的具体的状态，论证先天即存于后天之中，以此说明乾健坤顺之德行即在六十四卦的卦象之中。此即“先天不能不后天”。由于他强调后天是先天存在的基础，先天之功用即表现在后天的器物中，进而得出结论说：

后天之学固后天，先天之学亦后天也。止尽后天，即是先天，天先后后，无容辞矣。（同上）

此是对以《系辞上》所说“象其物宜故谓之象”为先天之学，以《系辞下》所说“八卦以象告”为后天之学的批评。提出“止尽后天，即是先天”，认为离开后天别无先天之学。此种观

点，实际上是对邵雍先天易学的一种扬弃。

方以智论先后天说：

於穆之天何差？而於穆之天在表法之天中，不得不差，不得不历，历亦不得不差，差则不得不治，治必明时。……故全有全无之大冒，原不忧其缺少，民用正在差别，后天即先天也。（《时论合编·革》）

此是解释革卦《大象》文“君子以治历明时”句。“於穆之天”，指天体运行的本来状态，语本《诗·周颂·维天之命》“维天之命，於穆不已”句。“於穆”，谓深远无穷。“表法之天”，指人们对天体运行度数的推算。“全有全无之大冒”，指“於穆之天”的全体，本无缺欠。此是以岁差问题讲先后天的关系。认为“於穆之天”，其运行无所谓误差。岁差出于人们的推算，其推算的周期，若干年后，必出现不尽合之处，此即“历亦不得不差”。有岁差，就要修改历法，使其符合原来的周期，此即“治必明时”。历法的修改，并不影响天体运行本有的周期，但无岁差和历法，人们无法认识其周期，以前民用，所以说：“后天即先天也”。这里，方氏以“於穆之天”为先天，以“表法之天”为后天，论证先天即在后天中，也说是说，以自然规律为先天，以人对规律的认识为后天，认为人应不断修正认识中的误差，使其符合自然的法则。也就是说，存在和思维总是一致的。作为先天的自然规律必须反映在人的思维即后天中来，人方能依其规律，造福于人类。此种“后天即先天”说，无疑是正确的。又其论无妄卦和大畜卦的关系说：

先天为一，今时为多，舍多无一，舍今时安有先天耶？则今时多识之大畜，即先天一贯之无妄，甚燎然也。（《时论合编·大畜》）

按《周易》卦序，大畜居于无妄之后。大畜《象》文说：“君子以多识前言往行，以畜其德”。方氏以无妄为真诚的境地或本性，故称其为先天。如方孔炤所说“无妄，先天也。”（《时论合编·无妄》）。无妄卦乾上震下，按方孔炤的说法，先天圆图，起于乾而终于复，复为阳气初动。无妄次于复，表示“雷乃发声，春生万物为真生”（同上）。但此无妄之天，即存于万物生长的过程中，特别是人类养育万物的活动中，如《大象》所说“先王以茂对时，育万物。”育万物，即畜养万物，所以无妄卦之后为大畜。就人类的道德修养说，无妄表示诚的境界，大畜表示后天的学习。但此诚的境界，通过学习方能达到。如方孔炤说：“圣人立教，善于分明。无妄表体，大畜表用。止有下学，即藏上达。”（《时论合编·大畜》）方氏此说，实际上是以无妄为先天，大畜为后天。按卦序说，无妄虽列于大畜之前，但就逻辑关系说，却存于大畜之中。方以智对大畜卦义的解释，即发挥其父的观点。其所说的“一”，指无妄的境界，“多”指养育和学习，取大畜《象》文“多识”义。“今时”，指后天的境地，本于《象》文“以茂对时”。认为一在多中，舍多无一，舍今时之畜养和多学多问，别无所谓先天的无妄境界。方以智此处，以道德修养的最高境界为先天，以不断学习，畜养其品德为后天，认为只有下学，方能上达，论证先天存于后天之中，并依赖于后天。这就有力地打击了心学派弃后天而追求先天本体的修养经。又方以智解释坤卦六二《象》文“六二之动，直以方也，不习无不利，地道光也”说：

乾之直动，用坤之方也。坤之不习，本体也。乾之学问所以善用也。乾体坤用，转为坤体乾用。一部易皆为善动前用。止有后天，并无先天。知止其不知，即不习之

先天矣，则知之中皆不知者也，习之中皆不习者也。何容赘计一先天乎！（《时论合编·坤》）

按《系辞上》说：“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。”方氏依此，以“直以方”为乾之动直而用坤之方，即以坤为体，以乾为用。其在《时论·乾》中说：“静塞者坤也，圆应者乾也。顺其序别，坤用也；神于变通，乾用也。成物立体者坤也，无体而随物寓体者，乾也。”此是说，乾坤各有体用，但又相互转化。就天地之体制说，乾天为圆，坤地为方，地坤之方乃天乾之圆的表现，如先天圆图表现为方图，此即乾为体，坤为用。但就万物的形成说，天乾主变通，地坤主成形，此又以乾为用，以坤为体。但乾之用即寓于坤之体中，此即“无体而随物寓体”。乾体坤用所以转化为坤体乾用，因为一部《周易》，主变动，以前民用。如其父方孔炤所说：“所谓至体者，乃无体之体，实目有一用耳。”（《时论合编·乾》）。是说，乾之本体本无实体，只是其用。方以智依此，解释坤卦六二《象》文，则认为“六二之动”，出于乾之用，所以说其动“直以方”。由于坤之体，顺乾而动，所以说“坤之不习，本体也”，即坤体以不习为其本性，而学习则出于乾卦九二爻，如《文言》所说：“君子学以聚之，问而辨之”，此即“乾之学问，所以善用也。”乾卦九二义所以主学问，由于《周易》善动前用，“止有后天，并无先天”，即只有后天之用，并无先天之体。意思是，先天之本体只在后天之用中。如坤体之不习只在乾用之学问中；如不知不习之先天既在知而习之后天中，此即“知止其所不知，即不习之先天也。”“知止其所不知”，本于《庄子·齐物》。因此，无需于后天之外，追求先天。方氏此论，以不习为先天，以学问为后天，认为坤卦六二爻辞说的“不习无不利”，并非任其自然，不假修习，如王弼和程颐所说，而是在后天的修习中，“止其所不知”，即不勉强求所不知。同样驳斥了道学家和二氏废弃后天学习而追求先天本心的修养经。

方氏关于先后天问题的辩论，在易学史和哲学史上也有其意义。就易学史说，他们以后天为先天存在的基地，其目的在于肯定象数乃《周易》之根本，是对其“虚空皆象数”的阐发。因为象数属于后天范畴，易贵时用，不能脱离象数，即不能脱离后天。邵雍所说的画前之易，先天易学，即在后天诸图式中。此是对邵雍先天易学的一种修正。方氏还以体用范畴，论证先天不能脱离后天，也是对邵雍说的一种修正。邵氏易学以先天为体，后天为用，如其所说：“乾坤纵而六子横，易之本也。震兑横而六子纵，易之用也。先天之学心也，后天之学迹也。”（《观物外篇》）。但关于天地的关系，他又主张以天为用，以地为体，因为天为圆，主变通，地为方，主定位，而天之用即寓于地之体中，方氏则发展了后一观点，以用为体，提出舍用无体。如方大镇所说：“易贵时用，用即是体。”（《时论合编·蹇》）又如方孔炤所说：“天地至广大，莫易简于道义之门矣。即用是体，莫易简于物宜典礼矣。”（《时论合编·系辞上》）又如方以智所说：“专论至体，非真妄所可言也。必无离日用之体，惟正用之，乃无咎耳。”（《时论合编·无妄》）又如其所说：“望君子悟不住之一，故舍体而言用。”（《时论合编·系辞上》）后一句是说，离用则无体。方氏以此观点，解释先后天的关系，则认为先天之体即在后天之用中，从而扬弃了贵体贱用的观点，这在易学史上是一大创见，将先天易学纳入了后天时用的道路。

就哲学史说，方孔炤提出“先天之学亦后天”，不承认有脱离后天的先天之学。借用欧洲哲学的范畴说，如果，先天之学指形上学，即后物理学，那么，方氏则认为，离开物理之学，即后天之学，别无形上学。方氏并不否认形上学的原则，即不否认先天的东西，但断言形上的东西不在人伦物理即后天之上或其后，从而否定了各种形式的唯心主义本体论。这种唯物

主义理论思维路线，同其关于自然科学知识的研究，特别是同其天文气象、医学和物理的方面的造诣是分不开的。方氏关于先后天问题的辩论，虽出于对象数之学的理解，但就明代哲学发展的历史说，也是对心学派中先后天之争的回答。关于修养方法，前节中已提及，王学内部，围绕本体和功夫问题的辩论，分成两派。一派以王龙溪为代表，因主四无说，提倡本体即是功夫，从而以良知本体为先天，以功夫为后天，推崇先天之学，轻视后天之学。一派则主张本体不离功夫，在先后天问题上，则主先天不离后天。方氏则继承和发展后一派的观点，断言离后天修习，别无先天本体，进一步打击了王门中关于四无的说教，对宋明以来哲学中的先天后天之辨，作了一次总结。虽然，方以智在《东西均》和《易余》等著作中，由于受了佛道二家相对主义的影响，从“后天即先天”，倒向了“无先后”即取消先后的结论。如其所说：“必暗后天，以明先天，又暗先后，以明中天。”（《东西均·三征》）“中天”谓取消先后天的差别。但其前期坚持反对先天之学的斗争，是不应抹煞的。

### （三）河洛中五说

方氏父子不仅推重先后天图式，尤为推崇河洛图式。方孔炤提出“两间物物皆河洛”，视河洛为宇宙之表法，如方以智所说：“以此河洛象数为一切生成之公证。”（《时论合编·图象几表·太极图说》）。其对河洛图式的解释本于朱、蔡的河十九洛说，融合邵雍的先后天说，并折衷元明以来诸家说。他们以“中五”为中心观念，将《系辞》中的“天地之数”，“太衍之数”，“参伍错综”说和《说卦》中的“参两”说，串通在一起，形成一套逻辑的体系，解释河洛二图的结构及其变化的法则，作为世界变化的基本模式。其河图洛书说，也是对刘牧以来的图书之学的总结。

关于河图和洛书的关系，方氏吸取了传统的说法，即以河图为体，洛书为用，认者这两个图式是统一的。方孔炤说“图书一理，皆易道也。九畴应书，九宫又何尝非图之中五四运乎！”（《同上·图象几表·河图洛书旧说》）是说，洛书九宫图即河图之中五四运图。又说：

河源远，故为图之体。洛源近，故为书之用。龙寓于马，以天行托地行也。……系辞传举五十有五，人以为河图也。岂知除十为洛书，何尝不具洛书之用乎！乘除圆方，不出一二三四五六七八九十而已矣。（同上）

此是河为体，以洛为用。河所以为体，因为河图之总数为五十一，与天地之数合；去掉十之数，则为四十五，即洛书之总数，故以洛书为用。此洛书之数即存于河图之数中，此即“何尝不见洛书之用？”所谓“以天行托地行”，实际上是以河图为天圆，洛书为地方，此又本于邵雍河洛说。但方氏认为，此二图式，虽有体用之分，却互相效法，相互依存。他说：“旧说图法天，故五行顺序；书法地，故五行逆施。实则天因地偶以立体，而地以天奇而致用。图又法地，书又法天也。”（同上）“五行顺序”，是说，河图之数配五行，右旋则相生。“五行逆施”，是说，洛书之数配五行，左旋则相克。方氏认为，五行的次序虽不同，但就天地的关系说，天无体而以地为体，地有体而以天为用，所以说，河图又效法地体，洛书又效法天用。意思是说，河洛二图，其体用互藏，即图体藏用，书用藏体，河图之体即藏于洛书之用中，方氏此说也是对蔡沉说的阐发。总之，方氏认为，河洛二图都出于天地之数五十有五，所以其体用互藏。因此，其释《系辞》“天地之数”章说：

十止是五，五藏四中，四用半为二，二即藏三，三即一也。十不用，而金火易为洛

书。故但言五之圆，而八方在矣。（《时论合编·系辞上》）

是说，从天一到地十，共十个数，但此十个数，由五个天数和五个地数构成，所以说“十止是五”。就河图说，五居中宫，一二三四和六七八九，分居四方，此即“五藏四中”。但此四方之数，总归为阳奇阴偶之数起作用，此即“四用半为二”。阳奇为一，阴偶为二，合而为三；此即“二即藏三”。但此三又出于一分为二，终归结为一，此即“三即一也”。此一指大一，即太极之一。意思是说，大一分为天奇地偶之数，二倍之为阴阳老少之数，居于四方之位，五和十则居中央，则成为河图图式。河图的中十之数不用，配五行，金火易其位，即七九之数易位，则为洛书图式。河图即涵蕴洛书，此即“但言五之圆，而八方在矣。”五圆指河图，八方指洛书。此是取邵雍天圆为图，地方为书说。方氏此说强调河洛二图，都是以中五统率四方之数，故其解天地之数说：“一三七九统于中之一五，地之二四六八统于中之二五。故天地之数皆曰数五也。特以其生数奇，奇属天，故曰天五尔。古五作×，四交藏旋之象。”（《图象几表·河图洛书旧说》）“一五”指中宫五，“二五”指中宫十。以古五字为“×”，表示四方相交，此本于张理说。以上是据“天地之数”，解释河洛图式的结构，说明中五乃河洛二图之中心。

又《系辞》文说：“参伍以变，错综其数。通其变遂成天下之文，极其数遂定天下之象”。方氏认为此节亦是讲河洛图式。方孔炤解释说：

此中五与十者，天地之中终也。十统于五，大一之枢也，无实无虚之至用也，合而为十五，乃三五也，生数也。近周围一二三四，乃二五也，而统于中之一五。外围六七八九，乃六五也，合统于中之三五。此三五之本论也。天以地立方体，而以圆用之。故举二即参天矣，布四即藏五矣。约而称之，六七八九皆一二三四得五而成者也。言一言五而二四在中，参两在中矣。故曰参伍以变，错综其数。（《时论合编·图象几表·三五错综说》）

此以三五之数解释“参伍以变”句，说明河图之构成。“十统于五”，指中宫之五统率十，此乃大一之至用。大一无象，亦非虚空，所以说“无实无虚”。中宫之五与十，合为十五，此十五之数，乃三个五组成，乃五行之生数，此即“三五也”。图中内围一二三四，其数合而为十，十为二个五，受中宫之五，即一个五统率。其外围六七八九，为五行之成数，共为三十，此三十由六个五组成，此即“乃六五也”，又统率于中宫之十五即“三五”。就天地之数说，天圆之数参，地体之数二，天地体用互藏，所以说“举二即藏参”。天圆之数亦为五，地方之数亦为四，所以说“布四即藏五”。总之，其成数皆为其生数加五而成。此即“参伍以变，错综其数”。方氏此论，亦在于说明中宫之一五，乃河图之核心，它既统率五行生数，又统率其成数，生数各得五则为成数，河图之数乃中宫一五之展开。方以智发挥说：“言一必有二，此两也，言二必有三，此参也。两必有四，四必藏中五，而合参两即为五，此伍也。”（《时论合编·系辞上》）此以二中藏三为“参”，二之倍数为四，四中又藏五，又以此五为三二之合，故为“伍”。总之，五行之生数，从一到五，乃一逻辑地展开，既相参，又相为伍。有此生数，各加五，则为六七八九十之成数。他不以参伍为三五之数，而取相参伍之义，同其父上述说法不尽同，但认为河图之数乃大一自身的展开，五为生数之终，又为成数之母，故居中宫之位，同其父的观点则是一致的。

又方孔炤解释《说卦》文“参天两地而倚数”说：



一（二）三，阳九也，天三也。二四，阳六也，地二也。此十五生数以起数，二三为五之数本也。河图去十，而金火易位为洛书。阳正阴隅，则以三倍之，不出于一三九七之四正；以二倍之，不出于二四八六之四隅，此参两之用始也。（《时论合编·说卦》）

此以参天为天圆之数，即径一围三，倍之则为九；地两为地方之数，即径一而围四，四加二则为六。参天两地之数即九六之数，合而为十五，即为河图中宫之数。此中宫十五之数散开则为五行之生数，各加五则为其成数，成为河图之数，此即“十五生数以起数”。中五之数，乃二三之合，即参天两地之数合而为中五之数，所以说“二三为五之数本”。河图之数去中宫之十，七九易位，则为洛书。洛书之数，其阳数一三九七居四正位，阴数二四六八居四隅位。阳数从一开始，三倍之，则为三九七之数；阴数从二开始，二倍之，则为四六八。按三之倍数当为六。方氏认为六七之数互藏，如五音七调，必用六律，六即藏七，故以三之倍数为七。阳数所以三倍之，阴数所以二倍之，基于参天两地之义。方以智发挥说：“总是一以二用，两即藏参，倍二旋四，而中五弥纶矣。”（同上）是说，大一之用表现为二，有二即有三，有二与三，则有五，此即“参天两地而倚数”。方氏释“倚”为交相倚，以此解释河洛二图中宫之五，本于天地之数。

以上所述，是方氏父子据天地之数解释河洛之数的构成。其论点是，五居天地之数之中位，故河洛图式以中五为核心，不仅如此，方氏进而又以大衍之数，解释河洛之数。《图象几表》中有《大衍著原》图，方氏引述说：

河洛合为一百而方矣，用半即大衍也。图四布连中为五，藏中则为四，此四五为奇之象也。书八布，连中为九，藏中为八；此八九为偶之象也。图书皆重五，而图十一其五，藏五兼六之用也。书九其五，专示初挂之奇偶也。盈五虚五即盈虚之表也。

此是说，河图之数五十五，洛书之数四十五，合而为一百。其半则为大衍之数五十。河图中五之数藏于四方之中，为天奇之象。洛书八方，中宫藏于其中，此为地偶之象。但河图和洛书之数皆基于大衍之五十，河图之数虚其中五之数则为五十。五六之数互藏，藏其五即虚其五，即虚其六。河图之数虚其六，则为四十九，此即“大衍之数五十，其用四十有九”。洛书之数四十五，此四十五之数，就揲蓍求卦说，当太阳一九，太阴四六，少阳三七，少阴二八之数的总和，有此奇偶之数，方有一爻之像，此即“专示初挂之奇偶也。”洛书之数盈其五，亦为五十。洛书所增之五即河图所损之五。此即“盈五虚五即盈虚之表也”。方氏此说，皆以河洛之数为五十，符合大衍数，故以五为单位，解释河洛图式的构成。即河图为十一个五，所谓“图十一其五”，为五十五，虚其五为五十。洛书九个五，所谓“九其五”，盈其五亦为五十。此即“图书皆重五”。二图所以尊五，因为此中五之数，即小衍之数，其大衍则为五十。其引述邵雍的话说：“五者蓍之小衍，故五十为大衍。”（同上），其以河图中五之数为小衍，又是本于朱、蔡《启蒙》说。他说：“朱子曰河图中五乘地十而得之。”（同上）。是说，中宫之五乘十，则为大衍之数五十。此五十之数乃河洛二图增损之基数，即是说，增五则五十五，减五则为四十五，各当河洛之数。可以看出，其河洛中五说，又是出于对大衍之数的解释。

为了说明河洛之数的形成和演变，方氏于《图象表几》中，列有《密衍》图。方以智解释说：“因邵子小衍，以虚舟子法衍之，曰密衍”。方氏引王宣的话说：

天下之数始于一，终于十，而五为中。言五而兼六者，五为生数之终，而六为成数之始也。言五与十者，合两生成之终数也。故五十者数之统也。五与十为数十五，以一五合二五也，参伍也。故河洛为十五者十二。原其始则五行之生数，十五已足，用九用六，用十五也。即以此作十圆图，而五在中，已尽其妙。大衍以十乘五，以五乘十而是矣。河图五十五，虚其中宫之五者，亦适合也。

“河洛为十五者十二”，是说，洛书之数纵横斜相加各为十五，共有八个十五；河图之数共有四个十五，即四方之数分别相加，八一六为十五，六七二为十五，二九八为十五，四三八为十五。王氏此论以中五为核心，将天地之数，大衍之数，参伍错综之数，同河洛之数融为一体，说明河洛图式的构成。前引方氏父子的说法，多本于此。王宣所作十圆图，皆以五居中宫，以说明河洛图式形成演变的过程。（其图式见本卷书后附图一）。此图式，方以智称之为《密衍》，取大衍义。此图式的第一图之前，尚列有“前衍无极即有极图”，只是一空白，并无象数，乃方以智所增。其解释说：“河洛卦策，处处弥编，有何虚空非象数，象数非虚空乎！”是说，此空白虽无象数，如同虚空，但一切象数皆充满其中，表示“虚空皆象数”。就其为空白说，称为“无极”；就其涵蕴象数说，称为“有极”。此乃密衍以前的状态，故称为“前衍”。从第一图到第十图，图下皆有解说，此解说大概是方以智据王宣义所作。第一图，只有一小白圈，居中宫，称为“有极即无极图”。意思是，天地之数始于一，乃象数之开端，故为“有极”。但河洛之象数，皆蕴藏其中，所谓“随处一星，即有中五四破，而八卦九宫十二盘三百六十皆具矣”。虚空中的象数皆在此一圈之中，所以说“有极即无极”。此图乃密衍之开始。第二图为中五图，称为“邵子小衍”。是说，前图中的小白点，上下左右各加一点，则为五居中宫之象。其北为太阳，东为少阳，南为少阴，西即太阴，此即“四破”，即中一四散，成为中五之象。其解释说：“中五即中一也。可以藏一而旋四用三矣，可用三于一矣。或纵或横即参矣。或四用半即两矣”。是说，中五由中一推衍而来，所以说“中五即中一”。此中一居于四方之中，使四方旋转，如四季运动，但凡四其用为三，其一不用，或一而用三，此即“藏一旋四用三”。四分用三，本于邵雍义，如八卦实际上只有六卦象，四季起作用者为春夏秋三季，此即四分用三。此中五图，纵横数之，皆为三，即用三之义。周围四点，用其半，则为两即图中周围相互对应的两小圈。按此说法，此中五图又具有参天两地之象。第三图，乃中宫十五图，称为“道家曰古河图”。其解释说：“十五是参伍也，一切卦象总用四周之四十。”又说：“天地之数尽于十五，以五乘十，十乘五，皆大衍也”。此以中宫十五相乘为大衍。前图小衍，中五的倍数为十，十与五相乘则为五十。十与五相乘，即“参伍”之义。此图中外围之十，又涵蕴河洛四周之总数四十，卦象即基于此四十之数。他又解释此图式说：“全图皆太极，而不得以中之十五为极，又以中之五为极，又以中五这一为极。”“全图”，指河洛全图，以其为太极之全体，故说“全图皆太极”。但其中又以中宫十五为极，而十五又以中五为极，中五又以中一为极。“极”，指根源。意思是，从中一到十五乃中一之数的推演过程，阴阳奇偶之数 and 卦象即依此十五之数而形成和展开的。第四图为五行生数分布图。他解释说：“三五分之，即五行生数，中一五原不动，而四行乃二五所分也，四象显矣。”是说，前图中的十五点，中五不动，周围之十点即二五，向四方散开，一则居北，三居东，二居南，四居西，则为阴阳老少四象。此图式由一二三四五组成，故称“五行生数”。第五图为阴阳相配图，即前图白点，各配以黑点，如其所说：“有阳即有阴，微固交计，而显亦各分。”是说，四象各有阴阳，交计在一起。黑点一三居外，其白点则居内，表示“冬春阴在外，阳在内”；黑点

二四居内，其白点居外，表示“夏秋阳在外，阴在内”。第六图为五行成数图，即前图生数各加中五，北方为六，东方为八，南方为七，西方为九，中宫加五为十，如其所说：“阴阳既配，各以中五加之，即各具五行之成数。”第七图为河图，即前面四方之成数各自合并，各配五行，则为此图式。其解释说：“环生对克，矩在西南，已亥方连，寅申方开，太少应之，四正藏隅，为十五者四。”“环生对克”，是说，图中五行按相生顺序右旋，即水生木，木生火，火生土，土生金，金生水；其对者则相克，即水克火，金克木。“矩在西南”，“矩”指火土金之位，成为矩形，其弦面向西南，配十二支，当未申，乃夏秋即阴阳二气之交接处或转折点。中宫土则面向此方位，成就火生土，土生金的顺序。“已亥方连”，是说，已居东南，亥居西北，一为阳气盛，一为阴气盛，互为消长。“寅申方开”，是说，寅居东，为春；申居西，为秋，当阴阳二气兴起。“太少应之”，是说，阴阳老少之象与之相应。如此为太阳位，其数一六；南为少阴位，其数二七；东为少阳位，其数三八；西为太阴位，其数四九。“四正藏隅，为十五者四”，即前面说的共有四个十五。第八图，为中宫除十图，其解释说：“天下之数尽于十，而十不用，以九极则十复为一也。”是说，所以去十不用，因数之用，以九为极限，至十则复为一。此是受珠算逢五寄上位，变而为一，逢十寄前位，变而为一的影响。这样，河图之数则转为洛书之数。第九图为金火易位图。即前图中金火即二七与四九互易其位，其它则不易。其解释说：“水木土不易而火金易者，用先阴也。五行惟金火以阴用阳。”是说，五行生数，一水三木五土为阳，二火四金为阴。金火所以易其位，照方孔炤的说法，“水火不变而金火变通”；“火用暖光，金主声气，人用之最先者也。”（同上）此即“用先阴也”。又方以智解释说：“南方西方，阴而用阳，暑即藏寒，为万物之用地，成地坤土居间，故易位在此。”（同上）是说，南西二方虽处阴位，但当夏秋之间，暑而藏寒，此即“金火以阴用阳”。方氏此说，不尽同于《启蒙》，但以金火易位，引出洛书图五行相克的顺序，则是一致的。第十图为洛书图，其解释说：“环克对生，矩在岁限，已亥数贯，左旋数生，合五生偶，半边亦生偶。为十五者八，纵横交午皆是矣”。是说，前图中的偶数各居四隅之位，则为洛书图式。此即其所说：“阳居四正，阴居四隅，八方九宫，洛书建极”。“建极”，谓建立皇极，尊阳抑阴，此是以《洪范》中的九畴，解释洛书图式。“环克对生”，是说，五行按生克顺序右旋，即水克火，火克金，金克木，木克土，土克水；其相对者则相生，即金生水，木生火。“矩在岁限”，“岁限”，指东北位，处于冬春之交，当丑寅，土则面向此方位。“已亥数贯”，是说，东南已直向西北亥，其数为四五六相连贯。“左旋数生”，是说，中五合北一为六，左旋西北得六，北一合六为西方七，西七合西南二为正南九，九合东南四为十三，去十为正东三，三合东北八为十一，去十得一为北方一。“合五生偶”，是说，中五合北一为六，中五合东三为八，中五合西七为十二，去十为西南二，五合南九为十四，去十为东南四。半边亦生偶”，是说，八一六七为洛书外围之半，其合为二十二，去二十，得西南二；合二九四三为十八，亦为外围之半，去十得东北八，等等。洛书纵横斜数皆为十五，共有八个十五，此即“为十五者八”。以上即方氏所述从中一到河图，再到洛书“密衍”的程序和法则。

此说，就易学史说，是对以前各家河洛说的总结。其特点是，以中五之一为起点。衍为中五，中五又衍为中十，中十又衍为五行生数一三五四，此四个生数各加又中五，又衍五行之成数六七八九，则为河图之数。如其所说：“中五之一为中心，中五连心之四为第一层，随中五之地十为第二层，一三五四为第三层，六七八九为第四层，合中一谓之五层可也，犹四方合中为五方也。”（同上）总之，从中一到外围六七八九，共五个层次，以此说明河图乃中

五之数的形成及其逻辑地展开过程。而洛书之数又是河图之数的演变，即数极于九而不用十，河十则转为洛九。可以看出，此种推衍的程序，是按十进制进行的。其推崇中五，因为五居十位数之中位，而中五之数又于来中一，有了一和五之数，就可以推衍出一切数。如方以智所说：“五加一即六，五加二即七，五加三即八，五加四即九，五加五即十，十满即成一，而一则无非一也。倚而积之，从而亿万损益，皆奇偶参伍也。数虽至多，无非一也。而一不独用，故惟二三四五为纲。而阳主变之权，故法用二四而冒言参伍耳。两中之一即参，四中之一即五，参伍所以用一也。”（《时论合编·系辞上》）“阳主变之权”，是说，在推衍过程中，奇数处于主动地位，即有一方有二，有三方有四，有五方有六七八九十之数。不仅如此，方氏，还认为，从一到十，其数彼此互藏，如一二互藏，二三互藏，三四互藏，四五互藏，五六互藏……。说明此十位数之间存在着逻辑的涵蕴关系，其顺序乃一逻辑的系列，其展开乃一逻辑的进程。所以方以智说：“用此即藏彼，故作互藏说。舒而万亿，缩而一二，即此而已。”（《图象几表·五合相藏说》）“舒”和“缩”皆指逻辑的涵蕴关系而言。程颐曾说：“放之则弥六合卷之则退藏于密”。方氏改正说：“今日放之则退藏于密，卷之则弥六合”。（《时论合编·系辞上》）此种解释，更加突出地表达了一多之间的涵蕴关系。方氏据此解释河洛图式的形成，实际上是以其中一和中五之数的逻辑地展开。如方孔炤所说：“一切卦象森罗，皆四旁之四十所为，而中之十五若不用焉，乃所以用也”。（《图象几表·密衍》）方以智发挥说：

邵子言小衍者，示五而万备矣。愚者言前行者，举一而五具矣，一亦不具而伍亦具矣，万亦具矣，知之则全图皆太极也。知全图之皆太极，又当知中之十五为极，十五以中五为极，中五以中一为极，一又有其所以然者，则两间之星星仇偶，皆有太极之正中焉，历历常明矣。（同上）

此是说，中五自身涵蕴五十五之数，其展开则为河图，若以中五小衍为太极，河图全图皆为太极，所以两间物物皆有太极中正之象。按以中五为太极，以河洛图式为太极之展开，见于《易学启蒙》，而方氏则按十位数之间的逻辑关系，将其展开归之为五个逻辑层次，从而使其对河洛二图的解释，具有鲜明的逻辑的意义，此是对《启蒙》说的新的发展。此种解释，对其本体论起了深刻的影响。

方氏于《时论合编》中，常以其河洛中五说，解释《周易》经传中的文字，成为方氏易学的特征之一。如方孔炤释离卦《大象》文“明两作离，大人以继明照于四方”说：

二曜即成岁朔，三光即藏灯火，明贯明晦，照用同时，举在此矣。继从五丝而分别以续之，用二交网而贯五为一之象也。中统四方，即统四隅，即方隅而为中，照始著四方焉。

“二曜”，谓日有。“繼”字形由五个丝字组成，由“乚”形将其联系起来。此“乚”形，竖与下一横相交，为“二交”，当中一横，表示将五“丝”贯而为一。此即“用二交网而贯五为一之象”以此解释《象》文“大人以继”的“继”字意义。方氏认为，此“继”字具有中五之象，如河洛之中宫，统率四方和四隅，而中即在方隅之中，以此解《象》文“继明照四方”句。又其释革卦说：

洪范初一即著五行，礼运播五于四，易藏于八卦九宫，而旋四为十二，用半为六以明之，兑正秋也，安得不谓金乎！

革卦兑上离下。方氏以金象释兑。按其河图中五说，金九居西方，节气为秋，配八卦兑。故兑亦取金象，居革卦上体。革卦下体为离，取象为火，按河图说，火二居南方。全火易位，河图变为洛书，此即革卦卦义。如方氏所说：“金火相易，河图变书，时变时革，法不执一。”总之，方氏视河洛中五说为《周易》的基本准则。如方孔炤所说：“中五用三，藏一旋四，此易之准也”。（《时论合编·凡例》）

方氏不仅以其河洛说为《周易》的基本准则，而且以河洛图式为天地万物生成和变化的模式。方孔炤说：“明者以图书卦策为准，则万法齐矣。图书卦策安往而非位数之互相错综者乎！”（《图象几表·五行杂变附》）方以智亦说：“两即藏三，谓对错之中藏一，而三为错综之端矣。二分太少四象，而一即藏于中五矣。此参两参伍，旋四藏一之旨，所以为万法尽变也。”（《图象几表·诸家冒示》）因此，方氏《图象几表》中列举了许多有关河洛的图式，说明其象数乃万法变化的准则。其所列举的河洛图式，涉及到天文、气象、历法、地理、医学、数学、音律、声韵以及社会政治方面的理论。这里，不一一列举，选其较为突出者，略加解释。《图象几表》中有一“干支正河图”。其解释说：“图四布书八环，二其四也。十二支加入卦，而阳正当一支，阴隅当二支，此三其四也。加隅卦以任维，此四为十六也。五其四为方图之三层，用河图外郭，四十之半；洛之参两，外郭四十，亦用半也。六其四为二十四向，以八干夹四正，而四季藏戊己，则旁罗之经也”。此是说，河图中五四布，成为四方，二乘四则为洛书八宫；三乘四则为十二支，配八卦，为北坎子，东北艮丑寅，东震卯，东南巽辰巳，南离午，西南坤未申，西兑酉，西北乾戌亥；四乘四为十六，即十二支加四隅卦；五乘四为二十，即河洛外围之数四十之半，亦先天方图第三层之数；六乘四为二十四，即十二支加八干，再加四隅卦；八干配四正卦，如坎为壬癸，震为甲乙等，戊己二干则藏于四季之中，如中宫土散于四季，所谓“旁罗之经。”由此，得出结论说：

二十四各具阴阳顺逆为四十八局，而总不出于十二折半之六，围方之四，相冲相害，相合相破，惟此因二之几而已。故曰顺五兆，排六甲，布八门，推五运，定六气，要以明地纪，立人极而成化始也。

是说，上述二十四之顺序为一周，又各有阴阳顺逆，合而为四十八局。但此四十八局皆归之于十二支之半即子午，寅申，辰戌六支和南北东西四方之相害，相合以及相推荡，而最终又出于阴阳之变易，即“因二之几而已”。按此说法，“四布”当四季，“八环”当四立，二分和二至，十二当十二月，二十四当二十四节气，四十八当汉易所说太史刻漏四十八箭。所以下文说，“顺五兆”，即顺应五行之兆；“排六甲”，即排列甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅的次序；“布八门”，即陈布四立、二分、二至的门户“推五运，定六气”，即推定《内经·素问》所说的五运六气的程序；“明地纪”谓八方和九州之区分由此而明；“立人极”谓《洪范》中所说的皇极由此而立。所以此图式乃万物万事生成变化的开端。关于“顺五兆，排六甲”，方氏于《图象几表·五行杂变附》中说：“五六衍干支为六十，以应藏四之八八卦，盖五其十二也。各加虚即七十二。故八八全列而纳虚应天，自然适合者也。律吕也，卦气也，纳音也，皆本诸此。”“五六衍干支”，是说，六甲统率十二支，每支各为五行，五行乘十二支，则为六十，即汉易所说一年节气的变化分为六十卦次，与八八六十四卦相应。“虚”，指节气间转折点，一年之中共十二虚，加六十卦次，为七十二候。此七十二候，配六十四卦，其中虚十二位，则为六十甲子，称为“纳虚”。《图象几表》中列有“二十四气纳虚图”。“纳音”，

即以六十干支应六十律，配六十卦次，始于西方甲子金位，旋相为宫法。方氏认为，卦气和音律的法则，皆本于上述河图中干支和八卦相配的顺序。关于“推五运，定六气”，《图象表几》中列有“五运六气图”。五运即《月令》中所说五德流转用事，六气即寒暑燥湿风火，乃万物生化之本。方氏认为，五运六气的变化法则，亦本于河洛图式。《图象表几》中有“五运约图”，以河图十数配十干，一为甲，十为癸：以一二三四五，配五运之气；以六七八九十配地之五行土金水木火。认为天之五气与地之五行，“旋而相对”，其生化始于甲己，即北方一六之位，并引《黄帝内经》岐伯语：“太过者其数成，不及者其数生，土常以生也。”方氏解释说：“此本河图以一二三四五为生数，六七八九十为成数。”以河图中五行生成之数解释《内经》说的过与不及说。此是说，河洛图式也是古代医学立论的根据。关于“明地纪”，方氏则以天象十二分野，配地上十二州，或以洛书九宫配九州说明之。关于“立人极”，《图象表几》中，有“洪范九畴图”，以洛书九宫图解释《洪范》中的九畴。其以北一为《洪范》说的“初一曰五行”，以西南二为“次二曰敬用五事”，东方三为“三曰农用八政”，东南四为“次四曰协用五纪”，中宫五为“次五曰建用皇极”，西北六为“次六曰七用三德”，西七为“次七曰明用稽疑”东北八为“次八曰念用庶征”，南九为“次九曰响有五福”。方孔炤解释说：“八次皆一初也，九畴皆一中也。一中环八方，君也，心也，合天人者也。”此以中宫五为帝五所居之位，统率八方臣民。又说：“以今观其天人交应，理位适符，乌有燮理治平之经，不合图书者乎！但曰书不必专属之范，范具图理，以书之即图理也。易用图于书者也。”是说，《洪范》九畴，虽符合洛书九宫说，但其所具之理却本于河图。此是说，河洛中五说也是人类社会政治所遵循的准则。

可以看出，方氏的河洛说，同以前的象数之学一样，视其河洛为世界生化之模式。方氏所述，并非皆其创见，但他们对以前诸说，作了一次总结。此河洛图式不仅以其象数表示天地万物所处的空间方位及其运动变化的时间过程，而且以图中阴阳奇偶之数排列的顺序和层次，特别是阴阳五行之间的“相冲相害，相合相破”的关系，说明万物的生化有其规律可循，并且以中五为核心，将天地万物联结为一个整体，各部分的变化都存着联系。方以智以“统”和“细”的范畴，说明世界乃一统一的整体。他说：

有质者皆地，而所以然者皆天，同时皆备，同时浑沦，此统本末也，幽明大小皆交计为一者也。五行七曜，五方六矩，两端交摄，相制相生，定盘推盘，有几可研，此细本末也。统在细中，有统统，有细统，有细统，有细细，差别不明，则无以开物成务，而释疑辩惑者无从征焉。（《时论合编·系辞上》）

此是对《系辞》“天地之数五十有五”章的解释。认为天地乃一整体，所谓“同时皆备，同时浑沦，此整体统一大小本末一切事物，所谓‘统本末也’”。但此整体的各部分，又存在着差别，如天有五行七曜，地有五方六矩，或两端相交，或相生相制，如天盘和地盘相依而轮转，此为“细本末”。但整体不脱离部分的差异而存在，此即“统在细中”。所以整体有“统统”和“细统”之别，部分又有“统细”和“细细”之别，意思是统中有细，细中有统。讲整体又不能忽视差别。下文接着说：

冒言天地犹阴阳也。言一二，犹奇偶体用也，言参两，言五六，言五十，犹言一二也。言中五，犹言天在地中也。言土犹言中和也，冲气也。要之，河洛象数，原自确然不易，原自变化不测。（同上）

此是说，世界所以成为一整体，说到底，是统一于阳奇和阴偶。中五即阳奇和阴偶之统一，如同天在地中，不可分离。总之，河洛图式显示世界联结为一个整体，个体事特如何变易，此模式是不变的。方氏此说，以“统”和“细”解释河洛图式和世界的普遍联系，可以称之为中国式的系统论。这一理论思维，也是对我国古代哲学关于世界普遍联系学说的总结。

正因为世界各部普遍联系在一起，方以智于《物理小识》中，提出时空统一观。他说：

管子曰宙合，谓宙合字也。灼然宙轮于宇，则宇中有宙，宙中有宇，春夏秋冬之旋轮，即列于五方之旁，罗盘而析几类应，熟能逃哉！圣人恶不恶动，藏智于物。故图书象数，举其端几，而行易以前民用，损益盈虚，推行变化，在其中矣。要不离乎统类配应之时位也。（《藏智于物》）

“宙合”，即《管子·宙合》，其中有“天地，万物之橐：宇合有橐天地”句。“有”作“又”。方以智以“宙合”为“宙合字”。宙为时间概念，宇为空间概念。按方氏的说法，时间在空间中轮转，此即“宙轮于宇；空间中存在时间，时间中又存在空间，此即“宇中有宙，宙中有宇。”其所以如此，因为四季之轮转，即排列在东西南北中五方之旁，指河洛图式中四时配五方。方氏认为，辨析方位的罗盘仪器即本于此图式。所以人们才能据罗盘辨析事物运动变化的动向，采取相应的措施。圣人总是运用智慧研究物理，制订河洛图式，以象数显事物变动的方向，事物之盈虚消长的过程皆具于此图式中。图式中配以时和位，在于表示事物的变化，既不能脱离时间，又不能脱离空间，总是在宇和宙中进行。方氏此论，将运动变化同时空联系在一起，并且认为时空互藏，不能分割，乃发前人所未发，在古代物理学史和天文学史上，都占有重要地位，虽然其内容是讲气候的变化同地域的关系，具有朴素的性质。这一成果就是在其河洛中五说的理论思维的指导下而取得的。

方氏还以其河洛中五说解释了数学中的演算法则。《图象几表》中有《极数概》，探讨了易学哲学和数学的关系。方以智的儿子方中通于按语中说：“通少遭难失学，偶以流寓西堂，略知算术。后读周髀，而知泰西之为郑子也。因待老父，知此理之出于河洛，皆秩序也，皆至道也，别为极数一编。”方中通也是一位数学家，著有《数度衍》。照其子所说，方以智以河洛之数数学演算的依据。方以智在《参两说》中说：“天三合九，地二合六，圆一围三而用全，方一围四而布半……知周公商高之方圆积矩，全本于易，因悟天地之间，无非参两也。”“天三合九”，是说，河洛图式中，中五与其周围一二三四即五行之生数的排列相合，奇数一三五，合而为九；“地二合六”，是说，偶数二四，合而为六。三的倍数为九，二的倍数为六，九六基于参两。圆三用其全为参，方四用其半为两，方图亦基于参两。方氏认为《周髀算经》的原理即出于易学中的参两说。又其解释“参天两地而倚数”说：“有方圆倚焉，天方图十八重也。有方立倚焉，如三开方为九，立为二十七，是也。有比推倚焉，如兑二离三为五，除乾之一，则后震为四。是勾股，三角，弦弧圭黍，幂积切线，皆在方圆开立比推中矣，皆本于图书卦策”。“十八层”，指黄道周的天方图，《图象几表》中列有其图式，又见黄氏《三易洞玑》。方氏认为，数的演算，都基于数目之间的相倚关系，如一加二为三，此是“并倚”，三乘八为二十四，此是“乘倚”；河图之数五十，以九除之，余五，再除以五，则除尽，此是“除倚”。方圆亦相倚，即方可为圆，圆可为方，开方和立方亦相倚，比例亦相倚。其所谓“相倚”，是说，数目之间存在着依存和转化的关系。此种关系是数学演算

的规律。方氏认为，此种规律即出于河洛图式。《图象几表》中列有“河洛百数母图”，录

之于下(见图 66):此图式中,黑白点共一百,白点为奇,黑点为偶。由对角斜线,划分为两个三角形。左三角形,其数共为四十五,当洛书之数;右三角形,其数共五十五,当河图之数。此河洛百点图,包括方圆和三角的演算法则。就方形说,中间一点,其外围每层加八,第一层图象为,第二层则加十六,三层则加二十四,四层则加三十二,等等,就圆形说,此图式,按圆围计算,中间一点,其外围每层加六,第一层图象为,第二层加十二,三层加十八,四层加二十四,等等。就三角形说,中间一点,其外围每层加九,第一层图象为,第二层加十八,第三层加二十七,第四层加三十六,等等。此图式,既有开方的法则,又有比例的法则。《极数概》中还列有“商高积矩图”录之于右(见图 67)。

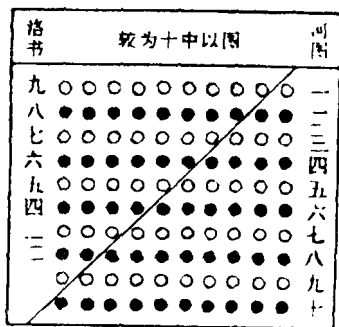


图 66

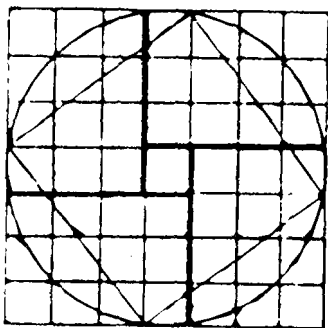


图 67

方氏解释说:“商高曰数之法出于圆方折矩,勾广三,股修四,径隅五。环盘三四五,是谓积矩。……环矩以为圆,合矩以为方,方数为典,以方出圆。”此是对《周髀算经》勾股弦定律的解释。图中除当中一格不用外,由四个三角形组成。每一三角形,勾为三格,股为四格,其弦则经历五格,称为“积矩”。此四个三角形,其弦联在一起,则成圆形,此即“环矩以为圆”;并在一起,则为方形,即“合矩以为方”。圆形又出于方形,即“以方出圆”。方孔炤说:“凡用皆方圆互用,以方藏圆,此所以大圆也。石斋作方圆相倚图,真表示之玄要者乎!”(《时论合编·系辞上》)按照方氏引黄道周的天方图说,认为方圆二图,可以互相转化。其法则是“其方者皆四分损一以为圆,圆者皆十六分损一以为方”。如果以六十四卦之数为基数,其倍数为二百二十八。以此数为径率,圆径一围三,三乘径率一百二十八,为三百八十四,当圆之数;四乘径率一百二十八为五百一十二,当方之一数。方之数五百一十二减去四分之一,即一百二十八,则为三百八十四,当圆之数。此是方中有圆。圆之数三百八十四,减去十六分之一,即二十四,为三百六十,当方之数。此方之数,其径则为九十。此是圆中有方。按此推衍,方圆交织可有十八层。上图中的方中有圆,圆中有方之象,即本于此义。总之,此图式,不仅包括勾股弦和三角的法则,还包括方圆演算的法则,而且认为矩、圆、方联系在一起,即“相倚”可以相互转化。方以智解释此图式说:

愚者益以叹大衍矣。三四五,十二也。勾股开方实,二十五也。三四五之开方实,五十也。积矩之图为四十九,以中黄藏其一焉。以五五之实居中,则外围二十四也。四其十二,则中黄如单井阑干之十字焉。除中交之十字,则四各九交,用中道则为十六,以介数之,亦八八也。象即有数,即具五方,何往非图书引触,独算经哉!

此是以大衍之数五十,解释此图式的结构。认为图中每一矩形,皆为十二格,其三四五开方之合为五十,当大衍之数。此数与全图格数差一格,此一格即藏于正中一格中而不用,即



“以中黄藏其一焉”，此即其用四十有九。居中之五格，其五倍为二十五格，处于图中，其周围之格数则为二十四，此河洛图式中五四破之义。每一矩形为十二格，合起来共四十八格，中黄一格，如井旁阑干，形成十字形，取揲著过程中挂一之义。除去中黄十字路东西南北方向上的各三格，即除去十二格，余为三十六格；此三十六格，按四划分，每一区域为九格，各居四隅之位，此即“四各九交”，取揲著过程中揲四之义。此四隅中之九格，各用十字路上的四格，则每方中为十六格，乘四则为六十四，当六十四卦之数，此即“用中道则为十六，以介数之，亦八八也。”“介”谓其交接处，相互介入，即各重复四格。六十四，去其重者十六格，为四十八格。从此图式中引出六十四之数，取“八卦小成”，引而伸之，为六十四卦之义。方氏此说的意图是，以此图式为讲揲著求卦的过程，即以中五为核心，推衍出四方之数 and 六十四卦之数，而方圆、三角、勾股弦以及开方等演算即在其中。此即他所说“象即有数，即具五方，何径非图书引触？”方以智以何洛图式为数学演算的模式，也是对以前易学数学的一种总结。其理论意义是，数学中的各领域，同样存在着普遍联系。其所提出“相倚”说，在我国古代数学史上是一种可贵的理论思维，也是象数学派研究数学的一大贡献。

方以智于《东西均》中，将其河洛中五说，发展为“圆·”说。“·”，读伊。他说：“大一分为天地，奇生偶而两中参，盖一不住一，而二即一者也。圆·之上，统左右而交轮之，旋四无四，中五无五矣”。（《三征》）是说圆·图中的上一点为大一，其用为二，即下两点。此表示大一分为天地，即一奇生二偶，两中藏三之义。就卦画说，阳奇一，分为二为阴偶一一，阴偶两画之间为空白，联此空白处，则为参。以此三点乃大一自身之展开。其上一点，统率左右两点，使其相交而轮转。下两点，旋转居上位，则成中五·之象，但上两点，出于下两点，所以说“旋四无四，中五无五”。其在《时论合编·说卦》中说：“大圆纽半以相错对，犹之人身向背，上下相转，即可见以穷不可见之理”。是说，先天圆图，上下卦象皆相错，又相互轮转，见其下一半，即可推知上一半。圆·上下旋转，则为·之象，亦取此义。他又解释说：“中五即大一也，一也。五止有四，四止有三，三止有二，二止有一，此琉璃图书也。”《东西均·三征》琉璃有五色，方氏用来比喻河洛中五之象。是说，河洛中五，基于大一，圆·图上一点也代表中五。中五之一藏于四中，或中宫五居于河洛四方之数之中心，此即“五止有四”，取四五互藏之义。但旋四用三，其一不用，所以说“四止有三”。三又藏于两中，此即“三止有二”。二又出于大一，一自身分为二，所以说“二止有一”。方氏此说同《图象几表》中的“密衍”说是致的，不同的是，以圆·图代替中五·图。方氏又解释说：“圆·三点，举一明三，即是两端用中，一以贯之。盖千万不出于奇偶之二者，而奇一偶二即参两之原也。……设象如此，而上一点实贯二者而如环，非纵非横而可纵可横。中五四破，垒十用九。九即五，五即一，乃无实无虚，无可无不可，冥应双超者也。”（同上）“举一明三”，语本举一反三，意思是，由一点，即可了解三点相互联系而不可分割。三点中，下两点居左右两端，上一点居中位，统率两端，此即“两端用中”，语本《中庸》。举一明三说，也是方氏易学哲学的重要命题之一。（见后）方氏认为一切变化都出于奇偶的对立，奇一偶二，又合而为三，此即参两之来源。圆·图即表示参两乃一统一的整体。所以下文说，上一点贯于下两点中，使其上下轮转，纵横无有定向；上下轮转，则成中五之象，其四散，则为河图阴阳老少之象，此即“中五四破”；各加中五，则为七八九六之数。河图之数，去其中宫十，而用九，则转为洛书，此即“垒十用九”。但洛书九宫仍统率于中五，中五又是一之展开，所以说“九即五，五即一”。此一即大一。包括一切象数，但又未展开为中五之数，所以说，“无实无虚，

无可无不可。”就此种意义说，此一可以说是“冥应双超”，即《密衍》中说的“有极即无极”。又方以智于《易余》中说：“大一分为大二，而参两以用中五。从此万千皆伍也。皆一贯也。三教，百家，造化、人事毕于此矣。处处是河洛图，处处是○·∴，行习而不著察耳。”（《三冒五衍》）此处，于圆·∴之外，又提出∴字形，表示中五旋四之义，总之，以○·∴和∴象形，为河洛图式之缩影。

方以智的圆·∴说，就其图象说，并非方氏所自创。按《明儒学案·泰州学案》述刘大州学说说，刘氏曾以七图示学人，其一为“伊字三点之图·∴”，其一为“∴字轮相之图∴”，以此解释太极。此二图式又是受了佛家沏仰山之图象的影响。此两图象当出于佛家。又唐代佛教大师宗密于《禅源诸诠集都序》中说：“今之所述，岂欲别为一本，集而会之，务在伊圆三点。三点各别，既不成伊；三宗若乖，焉能作佛？”三宗指禅宗中的三大流派：息忘修心宗，泯绝无寄宗，直显心性宗。宗密认为，三宗之教义非相乖背，可圆应贯通，故以伊圆三点表示之。方以智撰写《东西均》和《易余》时，已受佛教禅宗和华严宗的影响。故引佛家的圆·∴说，解释河洛中五·∴图象，此亦说明《东西均》和《易余》成书，当在《时论合编》之后。圆·∴图同中五·∴图相比，圆·∴少了两点。其意义在于将五点归结为三点，突出其“一用于二”说，即统一体分裂为二，方有三，有三方有四，有四方有五，以此说明万象万物的变化皆归于阴阳变易。但就圆·∴说，因出于佛家，又含有三点融合为一，消除差别对立的涵意。如方以智所说：“一因二而两即参，倍两旋四，中五弥纶。向上兼堕，上无上下，犹中无中边也。”（《东西均·三征》）是说，圆·∴之二上下旋转，其向上即兼下堕，如同中五四破，即无中又无四边一样。所以又说：“轮之贯之，不舍昼夜，无住无息，无二无别。”（同上）这种“无二无别”说同《时论合编》中强调差别的倾向是不同的。此说明方以智又从一以统二，走向取消差别的道路。

总起来说，方氏对图书之学的阐发，闪烁着辩证思维的光芒，虽然还夹杂着龙马龟文等神秘的辞句，但不能将其理论思维归之为神秘主义。他所提出的关于天地万物运动变化的模式，可以说是我国古代哲学中过程论的结晶。当然，其以河洛模式，解释一切现象变化的过程，如其所说，大至无会，小至呼吸，都无所例外，视其为永恒的模式，以此来规范一切事物，又具有形而上学思维的局限性。这种局限性同易学自身特别是象数之学如卦象说、中五说自身的局限性是分不开的。

#### （四）阴阳五行观

方氏所阐述的先后天和河洛图式，其中的阴阳卦象，皆配以五行，阴阳和五行在图式中又各有其时和位，彼此之间或盈虚消长，或相生相克。方氏据此，进而讨论了阴阳五行的性质以及这七种要素之间的关系，发展了汉易以来象数之学的传统，用来解释天地万物的物质性及其运动变化的规律。其阴阳五行观也是其“物理”之学的理论基础。

方氏继承了象数学派的观点，以气解释阴阳五行的性质和阴阳卦象以及奇偶之数的来源。如方大镇解坎卦义说：“造化之大一，见端于北方之初一。元阳造阴阳而谓之命，元气贯虚于实而生水，大心贯身而为人之心，真若一阳陷于二阴之中，危哉！微哉！”（《时论合编·坎》）此依河洛说，以北方水一解释坎卦象。“大一”即“元阳”，一为阳奇，元即大。此大一即元气，乃造化之本原。其化为阴阳二气，阳气虚，阴气实，阳气贯于阴气之中，则生北方水，故坎卦象为一阳贯于二阴。“大心”指元气造物的功能，为阳，身体为阴，大心贯于形体中，为

人心，故《说卦》又以坎为心。又如方孔炤解释坤卦《象》文“云行雨施，品物流形”说：“因形而知元始，即知舍流行无元始矣。大一之中气，至精为水，故万物资云雨之气，以生其胎，天一之初气而流转无穷乎！”（《时论合编·坤》）此亦以大一为元气，解释乾卦《象》文“大哉乾元，万物资始”句。认为此大一之中气至精者为水，云雨之气出于水，万物赖其而成胎，所以河洛以天一初气为水，流转而无穷。又方以智解释比卦《象》文“地上有水，比，先王以建万国，亲诸侯”说：“天一生水，天五生土，生数之始终相袭，智信合焉。下袭水土，莫亲于水土矣。气即是水，水藏地中为师，水显地上为比。正以承流宣化，原属一气，明德亲民，显安人心而已。”（《时论合编·比》）比卦坎上坤下，坎为水，坤为土。配五常，则水土为智信。此是以河洛图式中的水土关系，解释《象》文义。“师”指师卦，坤上坎下，所以说“水藏地中为师”。师比卦象，上下两体颠倒，故其卦义相反。比卦所以有亲近义，因为水显于地上，表示王者有亲民之德，显安人心。此处提出“气即是水”，以“原属一气”，解释“承流宣化”。从上述所引材料中，可以看出，方氏家传易学，也是以元气，阴阳二气和五行之气解说河洛图式和卦爻辞的。此种解易学风，就宋明的易学说，当是继承朱震、张理等人的传统，由于重视取象说，特别是五行配八卦说，从而以气为核心将阴阳五行联结为一整体，成为气论哲学的阐发者。

关于气，方氏提出“两间皆气”说，论证了气在空间上普遍性。《图象几表》中有《两间质约》一文，乃方氏气论的代表。其中引方孔炤的话说：

两间皆气也，所以为气者，且置勿论。论其质测，气贯实用而充塞虚廓。湿者为水，燥者为火，火出附天，水浮附地。天地之间分三际焉。有凝形之气，有未凝形之气。水火之块，太阳蒸之，是成暖际。真炎同天，是明热际，中间至冷，名为冷际。金石则地之坚气，木则地外之生气也。

是说，气充满广大虚空和一切物体之中，所谓“气贯实中而充塞虚廓”。水火即出于气之湿燥。火为燥气，上升而附于天；水为湿气，漂浮而附地。天地之间，分为三际：近大地者，因水土受日光照射而蒸发，为暖际；近太阳者，为热际；居中间者为冷际。此三际空间，皆充满气，此气尚未凝聚为有形之物，故称其为“未凝形之气”。气凝聚为水土金石木等，则为“凝形之气”，如金为坚气，木为生气等。“三际”说，是受了从泰西传入的天文气象学的影响，方氏则以中国哲学中的虚空即气说释之。方以智于《物理小识·三际》中解释说：“三际者近地为温际，近日为热际，空中为冷际。日光蒸地，火收地中，火必附天而上，天火同体，水地相比也。一气升降，自为阴阳，气出而冷际遏之，和则成雨，如饭蒸之馏，遇盖而水滴焉”。又说“日所到则暖，日去则冷，一气为阴阳而自相盘旋者也。”是说，虚空中之大气，因受日光照射的影响，自身分化为阴阳二气，从而形成三际，地上之暖气，遇冷际，则转化为雨。“自相盘旋”，即阴阳二气相互转化。方氏于《两间质约》中又说：

气蕴于温，而转动则为风，吹急则为声，聚发则为光，含凝则为形。是风声光形，总为气用，无非气也。

此是说，风、声、光，形皆气化的不同形式。声所以为气，方孔炤说：“考钟伐鼓，窗棂之纸皆动，则气为质，固可见也。”（《物理小识·气论》引）此是以声音之振动为气之所为。光所以为气，方孔炤说：“两间之光，皆太阳之火也。”（《物理小识·光论》），此是以光为火气之发散。方以智据其父义，亦将气分为两大类即凝形和未凝形之气。他说：“气贯一切实，充

一切虚。此质测家据已凝形为形论，故专指虚旋为气耳。”（《图象几表·圆中》）意思是说，“水土合为一丸”，成为地球，有形之物，居于太空之中间，四周有气承之，使之不坠。此承托地球的气，乃未凝形之气，此即“专指虚旋为气耳”。又其解释“气形光声”说：“俱是气，俱是所以为气。但分凝形、蕴光、发声之气，与未形、未光、未声之气。盖气自分为三者，而自以一分，共为四也。”（《图象表几·五行禊变附》）“气形光声”，方氏自注为“一行言”，即唐天文学家一行的说法。方氏则认为，形光声为一类，有形象可察，总属于凝形之气。此外，还有未成为形光声的气，此气自分为三，为形光声。因此，总起来说，“自以一分，共为四”。即是说，未凝形之气和形光声之气，此四气皆出于一气。方以智于《物理小识》中解释说：“一切物皆气所为也，空皆气所实也。”（《气论》）其论声气关系说：“气自有声，空自生声”，“天以雷风为声，地发窍穴为声，皆阴阳之气相摩荡而不已也。”（《声论》）又说：“气凝为形，发为光声，犹有未凝形之空气与之摩荡嘘吸。故形之用，止于其分；而光声之用，常溢于其余，气无空隙，互相转应也。”（《光论》）“气无空隙”，是说，气充满两间，其自身无空隙之处。按此说法，宇宙中不存在真空。“与之摩荡”，是说，凝形和未形之气，相互摩擦和吸引。“互相转应”，是说，声光和气可以互相转化。这里，以“空气”解释未凝形之气，认为空气并非没有气，而是气尚未成为形声光。此种气论，在《东西均》中也有表述，并且提出气不坏说。他说：

考其实际，天地间凡有形者皆坏，惟气不坏。人在其气中，如鱼在水中，地在天中，如豆在脬，吹气则豆在脬中，故不坠。泰西之推有气映差，今夏则见河汉，冬则收，气浊之也。由此征之，虚空之中皆所充实也，明甚。人之不见，谓之太虚。虚日生气，气贯两间之虚者实者，而贯直生之人独灵。（《所以》）

其以“豆在脬中”，比喻地球处于太空之中间，浮于气上，此是受了从泰西传入的天体论的影响。此是说，从虚空到人的生命都贯之以气，有形的东西总是要毁坏的，而气却不坏。又说：

气凝为形，蓄为光，发为声。声为气之用，出入相生，器世色笼，时时轮转。其曰说不坏者，通论也。质核凡物皆坏，惟声气不坏，以虚不坏也。天地之生死也，地死而天不死。气且不死。而况所以为气者乎！（《东西均·声气不坏说》）

意思是，气发为声，声同气一样不坏。这是因为气振荡于虚空为声，声无形体，所以不坏，此即“以虚不坏也”。一切有形的物质都有毁坏，有生死，地球为有形之物质，也要死去，但天作为充满无形之气的太空却是不死的。“所以为气者”，指气之理，其理也是不死的。方氏此说，也是对其父气论的阐发。方孔炤于《时论合编》中解释恒卦说：“气灵于形，而发则为声。故知声气，不随形灭。”此以声气不灭，解释恒卦义。此种气论又是张载和王廷相的气不灭论的发展。以上是方氏气论的基本观点。

上述材料表明，方氏父子对气的理解，具有多种涵意：一是指寒暖之气，二是指空气，三是指声光传播的媒介物，四是指太空中的气体，五指构成有形物体的原素，六指人体内生命的活力和气息，七指社会风气，总之，涉及到天文，气象、物理、生理和心理等各领域。这些不同涵意的气，就其共性说，一无形体，二能流行，具有气体的特征，故方氏总称之为“气”。但其主要涵意是指天文气象学，物理学和生理学所讲的气，属于自然科学中的物质范畴，具有鲜明的唯物主义性质。方氏将气分为两大类，其理论意义在于说明，作为本原的气

即未凝形之气自身转化为形声光三种物质形态，从而构成整个物质世界。此种分类，是将直观范围内的物质形态即固体、液体和气体的根源归之于未凝形之气，即太空中的气体。此气，照方氏自己的说法，即《黄帝内经·素问·五运行大论》中说的“大气”，如唐王冰注说的“大气谓造化之气，任持太虚者也”，也是泰西天体论说的承托地球的气。方氏又称此气为元气或大一之气。这样，汉唐以来易学哲学中所说的元气概念，经过方氏的解释，便获得了物理学的内容，此是对以前气论的发展。以此气解释天地万物的本原，则具有科学的意义。按方氏的说法，宇宙中的天体包括地球，皆由此气凝聚而成形，地球居于“大气”之中间，依赖此气而不坠，万物包括人类的生长又依赖于地球。这就接近于近代的宇宙论了。问题在于其对太空中气体的理解还同空气混为一谈，这是出于当时物理学和天文学水平的局限。值得注意的是，方氏还以气自身分化或转化的形式不同，解释物质现象的差异，并以声气相生，即相互转化，论证了气不灭。这些论点，都超过了以前气论的水平。

从气论出发，方氏研究了阴阳和五行的起源及其性能。方以智于《物理小识》中引其祖父方大镇《野同录》说：“气行于天曰五运，产于地曰五材。七曜列星，其精在天，其散在地，故为山为川为鳞羽毛介草木之物，声色臭味，别其端倪。黄帝论人，亦以五五约之。正谓独性各别，而公性划一。阴阳和平，中道为贵。”（《总论》）是说，天上五运之气和地上之五材即水火木金土，皆一气流行的产物。五运之精气在天成为日月、五行星和其它星体；散于地上为五材，成为山河和动植物；人类如《内经》所说亦由五运和五材而构成。但五运和五材又各有阴阳之性，并以阴阳之和协为最佳的境地。下文则叙述邵雍的阴阳说说：“本一气也，生则为阳，成则为阴，有一此有二，有二此有四，有四此有六，六者三而已。二者一而已。”（同上）是说，一气分为阴阳，阳气主生物，阴气主成物。有了阴阳二气，则有四时之气和寒暑燥湿风火六气，而终归于一气。这里，提出“独性”和“公性”，认为天地万物作为气化的产物，其特性不一，而共性则同。其所谓“公性”，即指阴阳五行之性。方大镇此说，乃方孔炤和方以智的阴阳五行说之所本。方孔炤说：“医固一大物理之囊龠也。喙者、歧者、核者、柯者，皆可以任督荣卫，观之皆可以好恶制化，穷之形色精神臭味燥润，无非元气阴阳之升降出入也，无非五六十之运气经络也。”（《物理小识·医药类》引）此是依医理考查万物的性质和人体器官及其功能，认为凡此皆本于阴阳五行之气的运行，而阴阳五行又出于元气。方以智于《物理小识》中进一步发挥说：

愚者曰：本一气也，而自为阴阳；分为二气，而各具阴阳。有时分用而本不相离，有时互用而不破偏显，有时相制而适以相成，特人不察耳。天一生水而反成阴润之性，地二生火而反成阳燥之性。呵气属火而化为气水，精液为水而反以成人，果二物耶？（《水火本一》）

此亦是说，元气即大一之气自身分化为阴阳二气，进而又分为五行之气，五行之气又各具有阴阳之性，彼此相制又相成。如天一之水当阳奇之数，本出于阳气，可是成水后却具有阴润之性；地二之火当阴偶之数，本出于阴气，可是成为火后，又具有阳燥之性。此即“分用而本不相离”，“互用而不破偏显。”是说，阴阳二气总是相反相成，交相为用，水火二气亦是这样，如“灯加臙而益明，井油得水愈炽。”（同上）

以上材料说明，方氏三代皆以阴阳五行为气化的产物，认为元气或大一之气自身转化为阴阳五行之气，方能造化天地万物等个体事物。方氏自认为其说出于《礼记·礼运》所说：

“失礼必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神”，实际上是借《礼运》说，阐发宋明以来诸家的阴阳五行说。《图象几》有《图书五行》一文，列举宋明以来各家说，以周敦颐的《太极图说》为首，邵雍、张载、朱熹说皆录入其中，但以朱熹说为主。如引朱熹所说：“阴阳之气，一湿一燥而为水火，湿极燥极而为木金。”方氏评论说：“由此论之，五行实二行，而二本一也。”又引朱熹《太极图说解》中所说：“太极分仪，一变一合而五行具，质具于地，气行于天者也……统方之，气阳质阴也，错言之，动阳静阴也”，加以评论说：“其实，一时俱生俱成，然亦不碍于次第质论也。”是说，气分阴阳，再分而为五行，并非分而相离，而是相互包涵，阴阳即在五行中，此即“一时俱生俱成”，意谓没有时间上的先后的程序，但仍有差别和层次，此即“不碍于次第质论。”“质论”谓就质测而言。按此观点，从大一之气到阴阳二气，再到五行之气，此种分化或转化过程，同样基于涵蕴关系，乃一逻辑地展开的系列。这同其河洛中五说的理论思维是一致的，这又是受了朱熹的本体论的影响。

因此，方氏着重研究了阴阳以及五行之间的涵蕴关系。关于阴阳二气，阐述了阴阳体用互藏说。方孔炤解坎离两卦义说：

阴阳互体互用，而又自为体用，遂自为阴阳。实则全阴之一，即全阳之一也。物物有水火，物物是坎离。如心火肾水，而水正是丙火，心乃丁火也。火乃阳性用阴，故炎上。水阴性藏阳，故润下。此知阳无体，成体为阴，实阳凝之。故体用皆阳主也。  
(《时论合编·坎》)

按五脏配五行，心火居南方位，肾水居北方位。五方配十干，南方当丙丁，故火有丙火，丁火之说。此是说，阴阳互为体用，或各有其体用，即各自有其规定性。但阴阳并非绝对分离，此即“全阴之一即全阳之一”。如坎离两卦，取象水火二气，火为阳，水为阴，却相互包涵，故道教有取坎填离说。又如物物皆有水火，人体内亦有水火。心为火，肾为水。但肾水不离丙火。火为阳性，以阴为用，即阳气无形体，其凝聚成体而为阴，方有火炎向上。水为阴性，藏有阳气，方能流动润下。此是阴之体，又以阳为用，即其功能属于阳。总之，阳总是藏于阴中，为阴之主。所以方孔炤又说：“吾尝观礼运之转阴阳，而用二之贞一也。阳本无而转用有，阴本有而转用无。故曰阳统阴阳而止有一用，用则必分，分又用迭”。（《时论合编·说卦》）“无”，谓无形体，指阳气无体，止有一用。此亦是说，大一分为阴阳，阴阳互为体用，即阳无体以阴为体，阴之体又以阳为用。“用则必分”，指大一之用分为阴阳二气，“分又用迭”，指阴阳又迭相为用。又方以智解释坤卦《文言》“阴疑于阳必战”说：

阴阳本交计也，亦自轮为主客体用，不以交而坏其轮也。……玄黄之血，纯粹之精，杂二为一，类自合离。阴能凝阳，阳即有阴，皆消息也。（《时论合编·坤》）

方氏以传文“疑”为“凝”，取姚信说。此亦是说，阴阳不仅相渗透，而且互为体用，乃一不可分离之整体。《文言》说的“玄黄之血”为阴，“纯粹之精”为阳，合一不可分离，所以《文言》说“夫玄黄者天地之杂也”。阳气凝聚于阴体，即以阴为体而发挥其功用，此即“阴疑于阳必战”。方以智提出阴阳“自轮为主客体用”，是对其父互藏说的概括。方孔炤进而认为，阴阳体用互藏，即《系辞》所说的“一阴一阳之谓道”。他说：

天阳本无，而转以可见之有为阳实；地阴本有，而转以不可见之无为阴虚。体本无而入用立体，反有定位；用本有而正用之时，反无形拘。所可决者，无在有中，无

在非极而有北极之居所，不落阴阳而止有一阴一阳之谓道耳。（《时论合编·图象几表·三轮六合八卦图》）

“阳实”，谓阳之体。“阴虚”，谓阴之用。此是说，天阳无体，以地阴为体；地阴有体，而以天阳为用。天阳之气以地阴为体，其运行方有定位，如四方之位；地阴之体以天阳为用，其用方不受共体的局限，如化育万物而不居于一方。这如同无极之天，其用即在北极星所在之处，此即“无在有中”。总之，阳之用即寓于阴之体，阴阳乃统一体，不各居一处，即“不落有无”，此即“一阴一阳谓之道”。方氏此说，本于邵雍的“天无体而以地为体”说，但又据朱熹的阴阳互根说将其解释为相互涵蕴的关系，认为此种关系即是“一阴一阳之谓道”。此种解释，不仅表示阴阳相互依存，不容分割，又突出阳的主导作用。其以实体为阴，功能为阳，以功能和实体相互渗透和转化的观点，说明任何物体皆有两重性，此是发前人之所未发。

方氏对五行之间的关系，阐述较多，此是受河洛图式的影响。方孔炤说：“两间有逃于五行者乎？精理致用，不得不详……谈道之土，画守常习通冒之理，而又不屑此细差别也。于是汨陈五行，迷乱五纪，反无以折中而服之。其实止此易之阴阳，蕴为万变，或位之所适，数之所适，互相错综，而统御生克交焉。”（《图象几表·五行杂变附》）此是说，阴阳二气的变化，因所处的地位和度数不同，而分别成为五行，五行的变化，错综复杂，既相生又相克，故事物的运动千变万化。方氏此论表明，五行说的特点在于解释事物之间的差别及其变化的复杂性，不能废弃五行，“画守常习通冒之理”，即因袭传统的观点，笼统地讲变化之道。由于方氏重视物性之间的差别。对五行之性能作了较为深入的分析。方孔炤论五行说：

因世间可见之五材，而隐表其五气之行。气分其气以凝为形，而形与气为对待，此一之用二也。土形居中而水火二行交旋其虚实之气焉，是土为形主。水形流地，火形缘物，而水火实为燥湿之二气也。金木之形因地而出，其为气也，列于东西以为生杀，故举南北之水火，而东西之金木寓矣。（《时论合编·两间质约》）

此是说，五行有五材和五行之分。五材是就成为形体说的，有形可见；五行是就气说的，气则无形体。五气凝而成形则为五材，五材隐藏着五气，五气又归于一气分为二，此即“一之用二”。五材之土，居于中宫，水火二气上下相交而轮转，故土形为五材之主。因而水形流于地上，火形凭物体而燃烧，金木又出于地，亦由土而成形。这是因为水火出于燥湿二气，金木又出出于生杀二气，而生杀二气又不离水火二气，此即“举南北之水火而东西之金木寓焉。”而燥湿二气凭土形方能转化为五材。按此说法，五行之气，火为燥气，水为湿气，木为生气，金为杀气。这里，未提及土为何种气。按方以智的解释，土为冲气。方以智于《物理小识》中说：“水为润气，火为燥气，木为生气，金为杀气，以其为坚气也，土为冲和之气，是曰五行。”（《四行五行说》）“润气”即“湿气”。其以“坚气”解释“杀气”，强调金的物质性能。“冲和之气”，谓能调和各种气，语本《老子》“冲气以为和”句。方氏对五行之气的解释，多本于朱熹说。其以土形为五材之主，土形为水火金木四气成形的依据，又是出于其河洛中五说。按五行的原意指五材，见于《左传》，《书·洪范》中的五行，亦指五材。战国时代阴阳五行家，则以五气即水火等气释之。汉人则以五气之运行为五行，如《白虎通》说。到宋王安石则谓“五行也者，成变化而行鬼神，往来行乎天地之间而不穷者也。”（《洪范传》）以流行解释“行”。朱熹则分五行为两类：质具于地者为水火木金土，气行于天者为木火土金水（见《太极图说解》）。方氏依上述各说，以五形为五材，以五气释五行，以气凝为形，形气互藏，

解释五行的内容，从而将天上的五行之气同地上的五行之物融合在一起，可以说是对以前的五行说的一种总结。其理论意义是，将天文气象学中的五行观念转化为物理学中的五行的概念，这样，五行则成了物质的五种性能及构成物体的五大原素。

据此，方氏评论了从印度传来的地水火风说和泰西传来的气土水火说。方氏称其为“四行”说，认为中国的五行说同外来的四行说，并无本质差别。就泰西的四行说，其所谓土即包括金和木，其所谓气，即阴阳五行说中的气。方孔炤说：“今又专言气，与水火土并举者，指其未凝形之气也。实则五材之形，五行之气，二而一而已矣。”（《时论合编·两间质约》）是说，泰西说的作为四行之一的气，五行说亦包涵其中。就印度的四行说，其所谓地，已包括金和木，其所谓风，乃气旋转的产物。方孔炤说：“金石则地之坚气，木则地外之生气也。故邵子止言水火土石，而后乃分五行之用焉。气无不旋，旋则为风，人所觉为风者，其鹜于地上者也。”（同上）认为邵雍言水火土石而略言金木，因为木出于土，而石即包括金。就体说产为四行，就用说则为五行。至于风，乃地上之气旋转的产物。此是就邵雍说，辩论中西方的四行五行说，并无本质差别。据此，方以智于《物理小识》中著有《四行五行》说一文，评论泰西说说：

黄帝曰：六合之内，不离于五。既言五运，又分六气，不参差乎？播五行于四时，非用四乎？易曰一阴一阳之谓道，非用二乎？谓是水火二行可也，谓是虚气实形二者可也。虚固是气，实形亦气所凝者，直是一气而两行交济耳，又沉所以为气而宰其中乎！

是说，《黄帝内经》说的五运六气，《礼运》说的“播五行于四时”，《系辞》说的“一阴一阳”，或言五六，或言四，或言二，其道理则一，即皆一气之所分化。就五行为地之五材说，中土之说与泰西说，有所不同；但就五行之为气说，则并无不同。方氏关于四行五行说的辩论是有其意义的。西方的气土水火四大原素说，在明代，由传教士利玛窦传入中国，引起哲学界的争论。方氏据其易学，坚持五行说。按原素论，金木依赖于土，不能归为原素。而方氏则依中国传统的气论哲学，认为物质的本原是气，至于水火土风等，皆一气分为阴阳的产物。分为五行，是就气的作用说的。金木虽出于土，但其功能与土不同。四行说，不足以说明万物特别是有机物的生长和衰落的原因，故将金木纳入原素的行列。在方氏看来。印度的四行说，是见用而不见体；泰西的四行说，将气同水火土平列，又是混淆体用。可以看出，其五行说的特点，是从功能或作用的角度，或者说从变化过程的角度考察物质原素的内容，故释五行之“行”为流行。如太阳所以为火，是由于太阳具有有发热的性能。月亮为水，因为月体自身寒冷，凭太阳而发光。其以心脏为火，以肾脏为水，亦是就其功能说的。就方氏易学所提供的材料看，五行说的特点是探讨物质的性能及其相互作用，以说明物体变化的规律。

因此，方孔炤于《两间质约》中，以其五行说解释了许多自然现象的特征及其性能变化的原因。如其论海水说：“火主升而生于土，水主降而浮于土也。虚气积于天下地上，而水气凝质，稍轻于土，附地居焉。惟地形最重，凝结水下，万形万质莫不就之。水即在地，地之圆形如胡桃然，有凸有凹，海则地之胡桃凹也，故百川汇焉。”“虚气”谓蒸气，有火性，故上升。意思是，土中藏有火气，火气上升，遇冷则转为水气，凝结为水则下隆。地体最重，故下降之水，则浮于地上。地球如胡桃，其凹处低下，水则贯于凹处而成海。此是以水火土之行的性能解释海水的由来。关于海水之味咸，他说：“咸者生于火也。火燃薪木，既成灰，用



水淋灌，即成灰卤，燥乾之极，遇水即咸，此其验也。地中得火，既多燥乾，燥乾遇水，即成咸味。”是说，地中之水，含有火的成份，所以海水之味咸，并且以木遇火成灰，灰遇水成卤，即以物质形态的转化，说明咸味的成因。据此，方氏认为，五行之气是相互包涵的，一行各具四行，物性的差别，在于所禀五行之气的强弱。他说：

大抵日蒸地气，挟有火情，其势壮猛，土之精者，亦随而上，故云中具有四行，时有偏胜，水胜为多耳。间或火土合气，水情绝少，力势既盛，土之次分，亦随而上。遇冷际而力稍微，土之次分，复归于地，则成霾雾。若火土自升，水云复盛，上阻阴云，逼回不容，火土之势，上下不得，亦无就灭之理，则奋迅决发，激为雷霆。电是火光，火进上腾，土经火炼。凝聚成质，质降于地，是劈历之楔矣。

“劈历”即霹雳。此是以天文气象，说明五行互藏，各有偏胜，从而形成云、雾、雨、雷等不同的气象，意思是说，地气因受太阳照射而蒸发，含有火性，土之精气亦随之上升，蒸气中亦有土的成分，但其中水气胜，故成为云。如果，此火土相合之气即蒸气，其中水性微弱，火土的势力盛，土虽居次要成分，亦随之而上升，但与冷际相遇，势力又较弱，其中土气则下降，这样，便形成霾雾。如果此火土合气自升，遇阴云阻挡，不能上下，则激发而为雷霆；发出电光，火气上腾，将其中的土气炼为形质之物，其下降则烧伤树木和人畜。按其下文所说，如果阴云中的火土之气，上升遇冷际，其气变为水而下降，火与土不与之相从，则成为雨。此种观点，无非是说，地上的水蒸气，含有水火土多种成份，其上升后，因其所含成分的势力之强弱，所谓“时有偏胜”，或为云，或为雾，或为雷电，或为雨。值得注意的是，他称五行的成份为“水情”，“火情”以其势力的兴盛和微弱，确定其在物体中所处的主次地位，而不用数量之多寡规定其成份的轻重，总之，着眼于性能的强弱，此正是五行说的特征之一。关于五行互藏，方孔炤还说：“海水夜明，烧酒能热，是水有火分也。水体同重，为酒则轻，是水有气分也。积雪消之，沙土下凝，是水有土分也。”此是说，夜水夜而发光，因有火的成分；烧酒能发热，亦有火的成分。酒有气的成份，则轻于同体之水。雪有土的成份，故融化为沙泥。按此说法，物质形态的转化又是出于所禀受的五行之气的强弱。即是说，其中为主要成分的一行，发展到极限，或同其它四行相遇，该物质则转化为另一物质。他举例说：“土情本冷，气遇其冷，亦化为水，故地中皆水也”。是说，地中之土气，遇冷则转化为地中之水。又说：“日光彻地则生温热，温热入地，积成燥乾，燥乾之极，乘气为火，积火所燃，土石为烬……别有洞穴上通，全体俱岂，则为西国火山”。是说，地面温热之气，渗入地中，积久则转为干燥，干燥到极点，则转化为火，火积久则燃烧，使土石化为灰烬，从地穴中涌出，则为火山。又说：“蜀中火井，若遇石气滋液发生，则成硫磺；泉水经之，即为温泉；火道所经，填压不出，则为火石，故地中有火也”。是说，四川火井中的天然气，与石气相遇，则转化为硫磺，与泉水相遇则转化为温泉，若为石土所压则化为火石。以上即方孔炤于《两间质约》中所阐述的五行互藏和相化说。这些说法，并非皆是方氏创见，但标志着宋明以来五行说发展的新水平。

方以智于《物理小识》中，本其父义，对五行之性能，皆列有条目，详加论述。其中多引元明以来医学家的五行说，解说五行之间的关系。如论水火二气说：

人身之津液，草木之汁，皆水也，一气所生也。先天一生水为真阳，而后天以形用，则体阴。二生火为真阴，而附物乃显，则体阳。上律天时，凡运动皆火之为也，神

之属也；下表水土，凡滋生，皆水之为也，精之属也。六之成一，雪六出，可以征矣。水火一气，呵则为水，可以征矣。气呵暖动，而遇阴，则水见，雨亦如是也。

（《水》）

是说，天一所生之水，本为真阳，成为形体，其性则为阴。地二所生之火，本为真阴，附于物体上，其性则为阳。天体和四时的运动变化，皆出于火气之性。人身之神，亦属于火。雪花六瓣，亦出于水性，因为天一生水，地六成之。呵气为热，属火，遇冷则化为水。地上蒸气，含有火情，遇冷际，则为雨。此以火气主运动，水气主滋生，故水火为万物生成的要素。关于火行，他还说：“天道以阳气为主，人身亦以阳气为主。阳统阴，阳火统水火也。生以火，死以火，病生于火，而养身者亦此火。水火交济主之者心。火无体而因物为体，人心亦然。”（《火》）意思是，火为阳气，成为生命的活力。有火则生，无火则死。此同张介宾说是一致的。又其论木气说：“五行以木为生气，贞下起元，帝出乎震，人身象干枝焉。体仁之道，其天地之生机乎！”（《木》）此以木气主生长。物之生机本于此气。其论金气说：“天地之坚气为金，轮而土中得之凝为金石，其生成也积久，其化物也峻厉，以其坚气，遂为杀气用者，可不慎欤！”（《金》）认为坚气凝聚于土中为金，故金有杀伤之功能。又其论土行说：“土纳重以养生，主静以载动，居中以御四维之气，故能和物，能生物，又能杀物，故能化物也……水火贯乎土中而生金木，濂溪示之矣。”（《土》）此以土气维系金木水火之气，调节四气之功能，如周敦颐的大极图，土居中央，即含水火，又生金木，故土为养生化物之基地。从上述所引的材料中，可以看出，五行说作为古代原素论的一种形式，其主要目的是，用来观察动植物和人体赖以生存的物质条件，并揭示有机体功能变化的规律，同古代天文气象学和医学有着密切联系。将此种五行观点加以推广，进而解释地质现象，物理和化学现象变化的过程，五行便成为解释一切物质现象的范畴。方氏对五行说的论述，鲜明地表现了这一特征。

方氏父子还研究了五行之中，哪一行最为重要的问题。前面谈到，方氏认为五行说到底可归之为水火二行，如气候的变化归为寒暑，气体的变化基于水火，五脏则以心肾为主。这是因为水火二气乃阴阳二气的代表，就易学说，坎离乃乾坤之正用。关于水火二气，方氏更为推重火气。其《图象几表》中有《五行尊火为宗说》，认为五行以火为尊，火为五行之宗主。此说，亦非方氏创见，而是沿袭元明以来医学家的五行说。如元代大医学家朱震亨，明代医学家张介宾都主张火为五行之主。方以智于《物理小识》中引朱震亨的话说：“天恒动，人亦恒动，皆火之为也”。此是以火气主动，故五行以火为尊。方氏于《五行尊火为宗说》中，总述各家说说：

世但知火能生土，不知火能生金，生水，生木。盖金非火不能生成，水非火不能升降，木非火不能发荣。易称乾为龙，龙，火之精也……今之土中，石中，金中，海中，树中，敲之，击之，钻之，无不有火出焉，则此火能藏神于万物，而又能生物也。

是说，土水金木五行皆火之所生。火主动，水气得火气方能升降，木得火方能向荣，金更是由火而炼成。火存于各物体之中，钻木，击金石，海水夜明，皆能出火。火气无形体，而以其功能藏于万有之中，故能生物。《周易》称乾为龙，因为龙善于变化，乃火气之精者。此即《两间质约》中所说：“火气好上，故郁之则在下，冲出则在上。日光所蒸，复生火于土中。故木石海井人物莫不有火。”方氏又引述说：

故百骸五脏六腑十二经络，独以心火为君，命火为臣，始能傅生化食，以资长其骨

肉。此火不调，则百病生。此火一散，则百骸废。人初死时，百骸俱在，独此暖气一去，则四大皆溃散矣。（《五行尊火为宗说》）“四大”指土金水木，乃形体构成的要素。此是重申医学家的理论，以火为人的生命要素。其推崇火，就人的生理说，是以血液流动为生命之本，从而以火气为人的精神的根源。方以智解释说：“邵子曰水火动而随阳。歧伯曰水为阴，火为阳。五行尊火，动静归风，人身以动物载静理，故以火为生死。病人者，火也。所以生者即火也”。（《图象几表·人身呼吸合天地卦气说》）

此亦是说，火为阳，主动，人本机能的活力即出于阳火，故五行以火为尊。五行尊火说，并非方氏哲学的主要特征，但从气论哲学发展的历史看，其将物质运动的泉源归之于物体自身俱有的火的要素和功能，也是对内因论一种阐发。就直观说，五行可归为三种物质形态：水为液体，木金土为固体，火为气体。唯火有气体的特征，善于变化，又是热和光的来源，所以视火为运动变化和生命的泉源。

方氏的阴阳五行观，在易学史和哲学史上也有其重要的地位。其阴阳五行观，虽受到象数之学，特别是图书之学的局限，如以五行之生数和成数解释五行之间的关系，但它力图从自然现象中寻找其立论的根据。其所涉及的自现象十分广泛，从天文到人体的经络，皆以阴阳五行说解释之。这样，阴阳五行观则成了观察和控制自然现象变化的基要本原则。就易学史说，春秋战国时代流行起来的阴阳五行学说，到了汉代，被易学中的象数学所吸收，历代易学家成了阴阳五行学说的主要阐发者。到了宋代，由于易学中图书学派的兴起，阴阳五行说又有新的发展。朱熹虽为理学的大师，但他很重视阴阳五行说，对其概念的内涵和五行性能以及相生相克的法则，都作了明确的论述。朱熹说对元明的易学家和哲学家颇有影响。元明以来的医学家，因受河洛之学的影响，又将河洛之学同医学中的阴阳五行结合起来，解说医理生理。古代医学和药物学，不仅研究生理和医理，而且兼研物理，包括天文气象，如方孔炤所说：“医固一大物理之橐龠也”。这样，阴阳五行说便走向同物理相结合的道理。方氏三代皆精通医学，如方以智所说：“药知其故，乃能用之。反因约类，尽变不难。先曾祖本庵公知医具三才之故，廷尉公，中丞公皆留心纪验，不肖智，有穷理极物之癖，间尝约之补泻也。”（《物理小识·医药类》）方氏易学中的阴阳五行观同当时自然科学知识发展的水平是相适应的。其对以前诸家学说的总结，具有新的历史意义。就哲学史说，方氏的阴阳五行观，又是对以前气论哲学的发展。如果以气为世界的本原，不深入分析阴阳五行的特性及其相互影响，而停留在抽象的原则上，如方氏所说，执统冒而厌差别，只知其浑然一体，不知秩序森然，则不足以说明世界运动变化的复杂性和多样性。方氏对阴阳五行的分析，正是从探求物理的多样性，来阐述物质世界的统一性，从而丰富了气论哲学的内容。尤为值得重视的是，方氏以阴阳互藏和五行相化的观点。考察物质的变化，变为固体、液体和气体之间不存在绝对的鸿沟；物质的形态可以相互转化，实体和功能也可以转化，但无论如何转化，作为物质的气是不灭的。这又丰富了张载以来的气不灭论，对王夫之的气论哲学起了重要的影响。

方氏的阴阳五行观表明，中国传统哲学中的气论有三大特征。其一，就其论世界的物质构成说，属于原素论的系统，而不是原子论的系统。源子论将物质的变化看成是物体中微粒子的量的增减或离合，而原素论则将变化理解为一种物质向另一种物质形态的转化。方氏所说的五行之气，不是微粒子的概念，其论物质的差异不是基于气的增多或减少，而是出于气的燥湿等性质。其论物质的变化着眼于其形态的转化，即五行之气的相互转化，不是以气的

量的增减,说明性质的变化。其所谓气自身有数的规定性,不是说气作为微粒子,其离合有多有寡,而是说气在运动变化过程中有其节度。因此,将中国古代的阴阳五行说归之于原子论的系统是不正确的。其二,阴阳五行说所要探讨的主要问题是物质运行变化的过程,其所注意的是物质的功能或作用,而不是物质实体内部的结构。或者说是从宏观的角度观察物质现象的普遍联系,而不是从微观的角度分析其元素。此即方氏常引述的观点:以其流行谓之气,以其成形谓之质。“质”指性能。如果说,以研究实体内部结构为任务的理论称为实体论,以研究变化过程为任务的理论称为过程论,那么,阴阳五行说则属于过程论的系统。其三,关于论物质世界的普遍联系及其运动的形式,哲学史上有机械论和生机论两大流派。以气论为基础的阴阳五行说,既非机械论,亦非生机论的体系。因为其论物质运动的形式出于对气体运动形式的观测,其论世界的普遍联系,基于气体性能的相互转化。如方氏所说的阴阳五行之气,其运动变化,交相轮转,相互包藏。这种关系是难以用机械力学和生物学中新陈代谢的原则来解释的。此种理论,可以称之为气化论。气化论将物质的运动和变化归于气体中对立因素的相反相成,相克相生,即以辩证思维考察世界的普遍联系。此乃阴阳五行说的一大优点。虽然,其论世界的联系,有时还夹杂着汉易哲学中天人相应如:“天垂象,见吉凶”等观点,这同方以智于《物理小识》中以鬼神为物质现象,从而断定有鬼一样,乃传统神秘思想的残余,并不影响其理论体系的基本倾向。

但从人类理论发展的历史看,阴阳五行说的优点,同时也带来一大缺点。由于它重视过程和转化,从而忽视对实体物质结构层次的深入分析,如同重视定性分析而忽视过程和联系一样,有其片面性。从而使古代气论哲学始终停留在原素论的水平,阴阳五行说没有发展到原子论或粒子论的阶段。同欧洲的哲学传统相比,这不能不说是一大弱点。将古代的气论引向原子论,那是近代哲学的任务。中国古代社会长期以农业生产为生活资料的主要来源,人们的生活方式和思维方式都受其制约。这种状况直到明代仍未改变。适合农业生产需要而形成的气论哲学包括阴阳五行学说,其主要任务是研究和总结气象的变化同生物生长的关系。以此为基础而形成的理论思维方式,自然重视过程和联关,从而忽视对个体结构的分析。但由此得出结论,认为中传统文化中没有科学的理论思维,或者将阴阳五行说归之于神秘主义,总之,以欧洲的粒子论系统为评判科学思维的唯一尺度,也是站不住脚的。

## 第六章 作为总结的清代易学

清代是自宋理学易鼎盛以来的又一次易学发展高峰，其主要标志是以对汉魏易学文献整理考证为特征的朴学易的出现。朴学易是清代易学的主流，它滥觞于清初，浩荡于乾嘉，延续至清末。朴学易的易学哲学虽未超出宋易，但对易的符号系统、文字系统的考据研究，则前无古人而功昭后世。

朴学易的形成是当时政治专制背景和考据训诂学术思潮兴起的产物。清人入关以后，为巩固专制统治，加紧了对士大夫的思想控制。顺康雍乾四朝，文字狱迭兴，通海案、科场案、《明史》案、《南山集》案等株连极广，为祸惨烈。士人心胆俱寒，变得小心翼翼，不敢议论朝政，不敢研究现实，学风由经世致用一变而为通经实证，薄今好古。正是在这种社会和学术条件下，朴学易打着批判宋学、崇尚汉学的旗号诞生了。

清代易学的学术特点表现为：由宋易占主导地位，到汉易的开始复兴；由宋易与汉易对立，到汉易的大占上风，诸家争鸣，相互融合。

清代易学发达，人才辈出，著作众多，出现较多集历代易学成果之大成的巨著。主要代表人物有黄宗羲、傅恒、惠栋、张惠言、焦循、毛奇龄、胡渭等。

明清之际思想活跃，汉易虽受到重视，宋易仍占统治地位。李光地奉敕编纂《周易折中》，将此前的诸家之说几乎包揽无余，达二百二十多家，使“二千年易道渊源皆可览见”，宏伟雄阔，集历代易学之大成。但他仍是以朱熹的《周易本义》为主而进行折中，凡是足以发明经义者，则兼收并采，而一切支离幻渺之说，尽皆不录。

乾隆年间，傅恒等撰《周易述义》，融汇群言，于汉易、宋易酌取其平，综合诸说而取其粹。有人认为，《折中》标志汉易复兴之始，《述义》标志宋易独踞之终。

雍正年间，是由宋易向汉易转变的时期，学者们悚于文字狱，埋头于唐以前《易》类古籍的考据、训诂、辑录，汉易始占上风。惠栋的《易汉学》，采集汉至三国诸家易说，加以考证，既有存古之功，又巩固了当时朴学易派的阵地。张惠言也对两汉魏晋的各家易说进行大规模辑录整理，以收集虞翻之易最为详备可观。他著《周易虞氏义》、《周易荀氏九家》、《周易郑荀义》等易书十余种，专攻虞氏易，求其条贯，明其通例，释其疑滞，申其亡阙，表其大旨，被誉为虞氏易专家。

另外，焦循的《易章句》、《周易补疏》，吴翊寅的《易汉学考》，李道平的《周易集解纂疏》，方申的《诸家易学别录》，戴棠的《郑氏爻辰补》，俞樾的《周易互体征》等均对汉易著作作了详细的辑录、考证、注释，对恢复汉易的真实面貌和促进清代朴学易的繁荣，均起到了很大作用。

清人对宋易的河图洛书，先天八卦等，也出于批评理学的需要进行了全面的诠释和考证。这方面的成果有：黄宗羲的《易学象数论》，毛奇龄的《图书原舛编》，黄宗炎的《图书辩惑》，胡渭的《易图明辨》，王崧《河图洛书考》等。

清代易学中，还有一批值得注意的成果，如毛奇龄的《仲氏易》，万弹峰的《易拇》，纪

大奎的《易问》及《观易外篇》，王心敬的《丰川易说》，蔼益和尚的《周易禅解》，道盛和尚的《金刚大易衍义》，刘沅的《周易恒解》，薛悟邨的《易经精华》，陈梦雷的《周易浅述》，沈绍勋的《周易示儿录》等，对易学研究都各有心得和创见，显示了清代易学的繁荣兴旺。

总之，清代易学是以汉易为主的朴学易时代。这时期的易学研究，主要用文献学和考据学的方法。它崇尚汉易，但排斥了汉易中的阴阳灾变说和天人感应说，述而不作，目的是恢复历史之真面目。它弃虚崇实，讲求实际，虽在理论哲学上建树不多，但大量的考证成果和资料汇集，则为后代易学的发展提供了坚实的基础。

## 第一节 点评宋明

### ——王夫之《周易内传》和《周易外传》

王夫之是我国十七世纪杰出的哲学家，也是明末清初的经学大师，其经学标志着宋学的终结，其哲学又意味着宋明道学的终结。如果说，朱熹的经学和哲学是对以前道学思想的总结，王夫之的经学和哲学又是对朱熹以后道学思想的总结。王夫之也是一位著名的易学家，其哲学体系同朱熹一样，同易学的发展有着密切的联系。不研究王夫之的易学哲学，同样不能揭示出其哲学在哲学史上的地位。

王夫之的易学及其哲学著作十分丰富。他著有《周易考异》、《周易稗疏》、《周易外传》、《周易大象解》、《周易内传》、《周易内传发例》等专门解易的著述。此外，其哲学著作《思问录》和《张子正蒙注》，其中大部分内容亦是阐发其易学哲学观点。其它儒家典籍的解释，如《尚书引义》《读四书大全》等，亦有关于其易学哲学的论述。总之，王氏有关易学哲学的著述，其数量之多，不仅超过朱熹，也是易学史上罕见的。王夫之介绍自己易学著述说：“夫之自隆武丙戌（公元1646年）始有志于读易。戊子（公元1648年），避戎于莲花峰，益讲求之。……乙未（公元1655年）于晋宁寺始为外传。丙辰（公元1676年）始为大象传。亡国孤臣，寄身于秽土，志无可酬，业无可广，惟易之为道，则未尝旦夕敢忘于心，而拟议之难，又未敢轻言也。岁在乙丑（公元1685年），从游诸生求为解说，形枯气索，畅论为难，于是乃于病中作传。”（《周易内传发例》）后一句，指所著《周易内传》和《周易内传发例》。按此自述，王夫之于青年时期即有志于研究易学，中年时期作《外传》，其后著《大象解》，晚年作《内传》和《发例》。其《外传》注中有“详见稗疏”语。据此，其《考异》和《稗疏》当为青年时期的著作。总之，王夫之一生皆从事于易学的研究，而且同其一生的遭遇息息相关。在明清之际，民族矛盾和阶级矛盾激化的时期，王夫之作为一位爱国主义者，企图通过易学的研究，总结明朝倾覆的教训，并为其所向往的社会寻找出路，如其所说“惟易之为道，则未尝旦夕敢忘于心”，从而使其易学哲学更其有时代的特征。

《考异》和《稗疏》是对《周易》经传文字的校刊和训诂。此二书用功颇深。《四库总目提要》评论《稗疏》说：“言必征实，义必切理，于近时说易之家为最有根据。”又说：“引左传班马，证乘马班如，当读乘为去声。引兵法前左下，后右高，证师左次。与论帝乙非纣父，文王用亨于西山非文王，以及临之八月，复之七日，易之逆数，河图蓍策之辨，皆具有条理。卷帙虽少，固不失为征实之学焉。”王氏对上述卦爻辞的注解，多不取朱熹《本义》义，故《提要》有此评语。关于其它易学著述，王夫之自己介绍说：“外传以推广于象数之变通，极

酬酢之大用。而此篇（指内传）守彖爻立诚之辞，以体天人之理，固不容有毫厘之逾越。至于大象传则有引申而无判合，正可以互通之。”（《周易内传发例》）是说，《外传》是阐发象数变化之法则，处理事物之间的感应和变易。实际上是发挥《周易》经传中的概念、范畴、命题及其理论思维来解释世界和处理人类生活，不是逐句解释经文。《内传》则是逐句解释经传文字，揭示天人之理，故说“不容有毫厘之逾越”。而《大象传》则是引申《象》文义，指导人的行为，不必合于《彖》文和爻义。总起来看，其内外二传，乃其易学及其哲学的代表作。两传相比，《外传》因不受经学体例的约束，其理论思维尤其丰富。

王夫之的易学及其哲学思想，从青年到晚年，也有其发展的过程。《稗疏》一书属解字系统，其中的观点，如以阳气之舒发为乾，以易之取象为两间之实有，不以《大象》义释《彖》辞和爻辞，以阴阳二气之相互作用释“八卦相荡”，以河图释八卦之起源，反对五行生成说，不赞成执一种模式以限不测之神化；依来知德的错综说解释“参伍错综”句，并提出卦各有六阴六阳说，主太极即两仪说，反对以父子关系解释两仪生四象，主易以占致戒，反对追求个人祸福；认为有阴阳二气方有奇偶之数，故数不可以穷神等，皆为其后来的易学和哲学奠定了思想基础。其著此书的目的，在于反对汉易京房和宋易邵雍的易学体系，进而批评了朱熹对邵雍易学的容忍。其后，著《外传》，除继续批评汉易和宋图书学派及邵雍数学外，又批评了王弼玄学派的易学，以气学派的易学为核心，建立起其易学哲学体系，并同佛道二家的世界观和人生观展开了大辩论。所著《外传》乃哲学史上的名著之一，其中《乾》、《泰》、《大有》、《复》、《无妄》、《震》、《既济》、《未济》、《系辞上传》和《系辞下传》有关章节，以及《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等，不仅是易学史上，也是哲学史上的名文。晚年所著《内传》乃其以前易学哲学的总结，系统地阐述了其易学体系。此书同《外传》相比，尖锐地批评了朱熹以易为卜筮之书的论断，并且批评了陆王心学，而以张载学说为易学之正统。这同其晚年以阐发张载哲学为己任是相适应的。《内传》可以说是对张载易学哲学的发展，也是对宋明易学中气学派哲学的总结。王氏晚年又著《张子正蒙注》。此书被认为是王夫之哲学的代表作。但其注《正蒙》，其目的也是阐发张载的易学哲学。其在《正蒙注·序论》中说：“张子言无非易，立天，立地，立人，反经研几，精义存神，以纲维三才，贞生而安死，则往圣之传，非张子其孰与归！”又其在《正蒙注·大易》中说：“盖张子之学，得之易者深，与周子相为发明。”又说：“大易之蕴，唯张子所见，深切著明，尽三才之撰以体太极之诚，圣人复起，不能易也。”认为张载哲学，基于其易学，这一论断是正确的。其《正蒙注》中，《太和》、《参两》、《天道》、《神化》、《动物》、《诚明》、《大心》、《大易》、《乾称》上下，可以说都是借注《正蒙》来阐发自己的易学哲学体系。脱离王夫之的易学，孤立地研究其《正蒙注》，不仅违背历史实际，也不符合王氏著此书之目的。《内传》和《正蒙注》虽为同时期的作品，二者相比，其倾向和观点也不尽同。首先，《正蒙注》于抨击佛道两家哲学的同时，又尖锐地批评了陆王一派的心学体系，认为心学的兴起，由于张载学说未被发扬光大，而朱熹的后学又为心学开了后门。如其所说：“使张子之学晓然大明，以正童蒙之志于始，则浮屠生死之狂惑，不折而自惧，陆子静、王伯安之蕞然者，亦恶能傲君子以所独知，而为浮屠作率兽食人之俦乎！”（《正蒙注·序论》）。其次，王氏依自己的易学哲学观点对《正蒙》中的范畴、命题和观点，作了新的解释，但因受《正蒙》文句及其思想的影响，有些观点未能突破张载学说的局限。研究王夫之的易学和哲学，推重《正蒙注》而忽视其《内传》，或者以《正蒙注》中的观点解释《内传》的思想体系，都是不妥当的。总之，王夫之易学哲学有一个发

展的过程，研究其学说的特征及其贡献，应以《外传》和《内传》为主。

王夫之易学的形成和发展也有其历史渊源。将其易学传统仅归之于张载，也是不妥当的。就《稗疏》和《外传》说，其观点直接受张载的影响较少。如在《外传》中提出的“无其器则无其道”的命题，以太极为理气合一之实体，并且批评了圣人与太虚同体说，皆非出于张载，而是阐明代气学派易学哲学的观点。这里，着重指出的是，王氏易学与程朱理学的关系。近年来，关于王夫之哲学的研究中，有一种倾向，强调其哲学体系与程朱理学对立的一面，而忽视甚至有意抹煞同程朱理学的联系。这不符合历史的真相。就易学哲学说，程氏《易传》，对王氏颇有影响。如其于《外传》和《内传》中，关于卦爻辞的解释，主因时而取义；关于易学哲学范畴的解释，主张体用一原，阴阳无始，以天为理，以动为天地之心；关于易学流派，反对邵雍的数学；凡此皆出于程氏易学传统。关于朱熹易学，王氏虽批评较多，但主要出于对朱熹肯定邵雍先天易学的不满，如在《稗疏》中所说：“当时二程子已知其不足学，蔡神与熹习葬经，尚术数，乃从而表彰之。朱子与神父子交，固为所惑，使周易之大义白日昼晦，良可惜也。”蔡神当为蔡沉。认为朱熹于《本义》中采邵雍说注《说卦》文“易，逆数也”，是受了蔡氏父子的影响，违背儒家的经义。但就其易学和哲学说，如论大衍之义说，河图八卦说，太极即两仪说，物物一太极说，又皆来于朱熹。总之，就对宋易的态度说，王氏易学是抨击邵雍和陆杨，修正程朱，发扬张载。所以在其著述中，行文称张、程、朱三人为“子”，而斥责陆王和邵雍为离经叛道之徒。

关于王夫之易学的基本倾向，主要是继承了宋易义理学派中理学和气学的传统，反对宋易中的象数学派，特别是洛书学和邵雍的数学，进而反对汉易的象数之学。其在《发例》中评论汉易以来各流派说：

襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流，一以象旁搜曲引而不要诸理。王弼氏知其陋也，尽弃其说，一以道为断，盖庶几于三圣之意。而弼学本老庄虚无之旨，既诡于道，且其言曰：得意忘言，得言忘象，则不知象中之言，言中之意，为天人之蕴所昭示于天下者而何可忘邪！自是以后，易乃免于鬻技者猥陋之诬而为学者身心事理之典要。

此是说，汉易之弊是偏于取象而忽视义理，王弼纠其弊，重义理，即“一以道为断”，但又流于老庄虚无之旨，废弃象和言，走向另一极端，但王弼易学打击了术数之流，有功于世。此段评论表明王氏尊重义理学派的传统。接着又说：

苏氏軾出入于佛老，敝与弼均，而间引之以言治理，则有合焉。程子之传纯乎理事，固易大用之所以行。然有通志成务之理，而无不疾而速，不行百至之神，张子略言之，象言不忘而神化不遗其体，洁静精微之妙以益广。周子通书之蕴允矣，至矣，惜乎其言约而未尝贯全易于一撰也。

这是对北宋易学的评论。“神化”，即气化的性能。此论仍推重义理学派的传统，故将北宋的图书之学和邵氏易学排除在外。认为张载易学言象并言理，又讲神化，补程氏易传之不足，正是阐发义理之学的传统，所谓“洁静精微之妙以益广”。其肯定《通书》，也是基于此种立场。接着评论朱熹易学说：

朱子学宗程氏，独于易焉，尽废王弼以来引申之理，而专言象占，谓孔子之言



天、言人、言性、言德、言研几、言精义、言崇德广业者，皆非羲文之本旨，仅以为卜筮之用，而谓非学者之所宜讲习。其激而为论，乃至拟之于火珠林卦影之陋术，则又与汉人之说同，而与孔子系传穷理尽性之言，显相牴牾而不恤。由王弼以至程子，矫枉而过正者也，朱子则矫正而不嫌于枉矣。

王氏此论，不赞成朱熹以易为卜筮之书的论断，出于其占学一致的易学观，因而将朱氏易学纳入象数之学的传统，所谓“与汉人之说同”。此论有欠公正，也不符合朱氏易学体系的实际。但他所以出此偏激之言，仍在于反对汉易以来开创的象数之学的传统，故以义理之学为正，以象数之学和数术为枉。从上述王氏对诸家易学的评论中，可以看出，其易学属于义理学派传统。其对王弼易学的不满，在于废象言理；对程氏易传的不满，在于言理而不言气化之神，故以周氏《通书》和张氏《易说》为易学之正宗。这一倾向也表现在其对卦爻象和卦爻辞的解释中。如其在《发例》中说：“天地雷风水火山泽八卦之象也，八卦之德不限于此。舍卦画所著之德，仅求之于所取之象，是得枝叶而忘其本根，于是雷火盛而为丰，山风丽而为蛊。一偏之说，遂以蔽卦之全体，而彖与爻之大义微言皆隐矣。”他主张依《彖》文义和卦德说解释卦象同卦爻辞的联系，虽不排斥取象说，但以取象说为枝叶。因此，其在《外传》和《内传》中，主要依一卦之中阴阳爻位的关系，解说卦爻辞，而对汉易以来象数学派提出的体例，如卦气说，纳甲说，五行说，互体说等，或加以排斥，或不引用，或作为例外处理。此表明其解易的路线，属于义理学派。但就理和象的关系说，并非如程朱那样，重理而轻象，而主张“即象以见理”，反对脱离卦象和物象。纯言义理。这又是继承宋易中气学派的传统，并且吸收了元明以来象数学派中象学一派的观点。其容纳象数学派的观点，不仅限于取象说，而且将象数范畴，作为其易学哲学的范畴之一，加以阐述。如果说，方以智父子的易学及其哲学，基于象数之学的传统，对以前的易学作了一次总结。那么王夫之的易学及其哲学，可以说又是基于义理学派的立场，对以前的易学作了一次总结。

王夫之曾说：“六经责我开生面”（《姜斋公行述》）。就易学史说，其所开之“生面”，有二：一是继承和阐发宋易中义理学派的传统，力图清除汉易开创的象数之学在易学中的影响；二是融合义理学派中理学和气学两家的观点，而以张载易学为基础，纠正理学派特别是朱熹的易学观。因此，王氏易学在经学史上又意味着宋学的终结。

王夫之作为一位哲学家，其哲学体系同样是通过儒家经典的解释而建立起来的。对《周易》经传的解释是其哲学体系特别是形而上学形成的思想基础。宋代道学的一个重要任务是为儒家学说建立一套系统的形上学体系。但如何建立儒家形上学的体系，道学内部分成理学派，气学派，数学派和心学派，长期争论不休。其基本分歧，出于对《周易》经传的解释，即各自的易学体系。就形上学说，程朱学派是宋明哲学中本体论的倡导者，其本体论的观点后来逐渐为其它流派所吸收。如前一节所讲的方以智父子的易学哲学乃象数学派本体论学说的代表。就义理学派说，从气论的立场，阐发程朱本体论的观点，完成气学派的本体论的体系，则是王夫之的易学哲学的任务。王氏继承了宋明道学反对佛老二氏的传统，以其本体论同佛道两家的形上学展开了大辩论，进而批判了陆王心本论及其儒佛合一论。他在同二氏形上学和陆王心本论的斗争中，又修正了程朱派的理本论，发展了宋明道学中张载一派的气本论，从而为唯物主义本体论作出了重大贡献。就此而言，王夫之的易学哲学又是对宋明道学的总结。当然，王夫之的哲学并不限于本体论，其对知行、格知、理欲，理势等问题的回答，也都作出了自己的贡献。但就其理论思维说，其成就大都来于其易学哲学。尤其突出的是，阴

阳说作为中国辩证思维的传统，经过王夫之易学哲学的阐发，达到了古代哲学史上最高的水平。如果说，相反相成即对立统一观念乃辩证思维的核心，王夫之易学哲学对这一观念作了深刻的解释和论证，从而使他成为我国历史上著名的辩证法大师。王夫之以后，直到十九世纪末，由于汉学的兴起和西学的输入，传统的理论思维受到冲击，再没有一位哲学家依据传统哲学的思想资料建立起完整的理论体系。就此而言，王夫之的哲学又标志着中国传统哲学，特别是儒家传统哲学的终结。总之，王夫之的易学哲学是我国传统哲学的宝贵财富，科学地总结其理论思维的积极成果及其经验教训，对理解和发扬中华民族文化的优秀传统，都有重要的意义。

## 一、论《周易》经传

就易学史说，王夫之的易学体系有哪些特点？他自述其一生研究易学的成果说：

大略以乾坤并建为宗，错综合一为象，象爻一致四圣一撰为释，占学一理，得失吉凶一道为义，占义不占利，劝戒君子，不读告小人为用。畏文周孔子之正训，辟京房、陈抟、日者、黄冠之图说为防。诚知得罪于先儒，而畏圣人之言，不敢以小道俗学异端相乱，则亦患其研之未精，执之未固，辨之未严，敢辞罪乎！（《发例》）

王氏提出的五条，可以归结为三点：一是“乾坤并建”，“错综合一”。此是讲易学原理，阐述《周易》的基本法则，其锋芒是反对王弼派玄学和图书学派特别是邵雍的先天易学。二是“象爻一致”，“占学一理”。主张经传不分，即占即学，不赞成朱熹提出的“将易各自看”和“易本卜筮之书”的易学观；三是“占义不占利”。此是发挥义理学派的共同观点，以《周易》为提高思想境界的典籍，即张载说的“易为君子谋，不为小人谋。”此三点中，乾坤并建说最为重要，乃王夫之的创见。此说不仅是其易学体系的核心，也是其气本论的思想基础。以下，以其自述中的几条为线索，谈谈其对《周易》经传的理解。

### （一）占学一理

关于《周易》经传的性质，王氏继承了义理学派的观点，以其为穷理尽性之书。其论《易经》和《易传》说：“盖孔子所赞之说，即以明彖传、象传之纲领，而彖象二传即文周之彖爻，文周之彖爻即伏羲之画象，四圣同揆。后圣以达先圣之意而未尝有损益也。”（《发例》）他提出四圣同揆说，其所谓“同揆”，指皆言天人之理，如其所说：“伏羲氏始画卦而天人之理尽在其中矣。”（同上）“孔子所赞之说”，指《易传》，但不包括《序卦》。王氏认为此传非孔子所作。此说的目的之一，是不赞成朱熹区分伏羲、文王、周公和孔子之易。理由是伏羲、文王、周公之易亦讲天人之理，不是仅讲占卜之术。如其论卦象说：“伏羲氏之始画卦也，即阴阳升降多寡隐见而得失是非形焉，其占筮，其理备矣。”（《内传·系辞上》）是说，卦象中阴阳二爻之升降乃明天道之变易，同时又示人得失是非之理，所以说“其理备矣”。关于卦爻辞，他说：“夫文王、周公所系之辞，皆人事也，即皆天道也；皆物变也，即皆圣学也；皆祸福也，即皆善恶也。其辞费，其旨隐，藏之于用，显之于仁，通吉凶得失于一贯，而帝王经世，君子穷理以尽性之道，率于此而上达其原。（同上）此又以卦爻辞为天道和人事的学问，帝王以此治国，君子以此尽性。此说也是对张载“易即天道而归于人事”（《易说·系辞

上》)的发挥。又其论穷理尽性说:“此章推极性命之原于易之道,以明即性见易而体易乃能尽性,于占而学易之理备矣。根极精微,发天人之蕴,六经语孟示人知性知天,未有如此之深切著明,诚圣学之统宗,圣功之要领于易而显。乃说者谓易为卜筮之专技,不关于学,将显夫子此章之言于何地乎!”(《内传·系辞》)此是对《系辞上》第五章(据朱熹分章)的总评。认为《系辞》所阐发的易之理,乃儒家典籍中穷理尽性之学的纲要,故《周易》非“卜筮之专技”。其四圣同揆说,不区分经和传,就其论《周易》的历史说,可以说是比朱熹说后退一步。但他所以因袭传统旧说,其目的在于反对象数学派特别是占术派的易学观,即言占而不言学。他说:“京房、虞翻之言易,言其占也。自王弼而后至于程子言其学也。二者皆易之所尚,不可偏废,尤其不可偏尚也。”(《发例》)此是依《系辞》“易有圣人之道四焉”,认为“动则观其变而玩其占”是讲占筮,“居则观其象而玩其辞”是讲学易,故二者不可偏废。他提出占学不可偏废,其锋芒是针对以易为占的观点,如其批评朱熹说:“朱子又欲矫而废学以尚占,曰易非学者所宜读,非愚所知也。”(同上)按朱熹以易为卜筮之书,是就《周易》之本义说的,但不否认研讨《周易》中之义理。如其所说:“盖易不比诗书,它是说尽天下后世无穷无尽底事理。只一两字,便是一个道理”(《语类》卷六十七)。王氏对朱熹的批评,所谓尚占而不尚学,实乃误解。所以有此误解,由于朱熹易学吸收了图书学派特别是邵雍的象数之学的观点。在王氏看来,象数学派从汉易到宋易皆言占而不言学,皆不知《易》乃穷理尽性之书。总之,王氏对《周易》一书的理解,鲜明地体现了义理学派的解易学风。其所谓占学不可偏,其主旨是即占而言学,从而将占筮纳入学的领域,如其在《发例》所说:

若夫易之为道,即象以见理,即理之得失以定占之吉凶。即占以示学,切民用,合天性,统四圣人于一贯,会以言以动以占以制器于一原,则不揣愚昧,窃所有事者也。

此段文字,乃王氏论《周易》的总纲,也是对“易有圣人之道四”的解释。认为卦爻辞,卦爻象,爻之变动和占卜吉凶四者不可分割,而又皆不脱离卦爻之理,即不脱离穷理尽性之学。所以下文提出“即占以示学”,即强调易之占不能脱离易之学。他虽然批评了以王弼、程颐为首的义理学派言易“尽废其占”,但并非要恢复占术,恰恰相反,而是防止《周易》流于占术。如其所说:“惟是专于言理,废筮占之法于不讲,听其授受于筮人,则以筮占之道,不能得先圣人谋鬼谋、百姓与能之要。”(《发例》)可以看出,其论占学之争,在于反对以古代学。其抨击汉易以来的象数之学,也是由于其学流于占术。总之,王夫之提出的“四圣一揆,占学一理”,其中心观念是力图将《周易》一书从古代神秘主义思想中解脱出来,使其高度哲理化。所以他解释筮法、卦爻象、卦爻辞和《易传》文,都企图从天人性命之学的高度加以阐述,此即所谓“占学一理”。如果说,将《周易》哲理化始于孔子所说“不占而已矣”,后经过王弼和程颐易学的阐发,到王夫之发展到高峰。王弼的《周易注》,程颐的《易传》和王夫之的《周易内传》可以说是易学哲学史上的三大名著。

王氏为了论证《周易》不是讲卜筮迷信的书,而是一部充满宇宙、人生哲理的典籍,辩论了以下几个问题,作为其“占学一理”的依据。

首先,就《周易》中的占辞说,他提出“得失吉凶一道”这一命题,辩论了得失和吉凶的关系。王夫之十分推崇张载的“易为君谋,不为小谋”,认为《周易》不是引导人们趋吉避凶,避祸求福,使个人得到切身的利益,而是教人懂得是非得失之理,以提高人的思想境界。

他解释张载的“易为君子谋”说：

圣人作易，以鬼谋助人谋之不逮。百姓可用，而君子不敢不度外内以知惧，此则筮者筮吉凶于得失之几也。固非如《火珠林》者，盗贼可就以问利害。而世所传邵子牡丹之荣悴，瓷枕之全毁，亦何用以知之以渎神化哉！是知占者即微言大义之所存，崇德广业之所慎，不可云徒以占吉凶，而非学者之先务也。（《发例》）

此是说，“易为君子谋”，是说，吉凶基于得失之几，占筮是占其微言大义，以崇德广业，而不是像盗贼那样卜问其吉凶利害。邵雍以其数术预测牡丹花何日何时荣悴以及瓷枕如何毁坏，亦属于占问吉凶之类。王氏此论，区别吉凶和得失，以前者为君子之所求，后者乃小人之所图。何谓得失，何谓吉凶？君子之占不求吉凶，又如何理解卦爻辞中的吉凶占语？他解释说：“得失以理言，谓善不善也。易不为小人谋诡至之吉凶。于其善决其吉，于其不善决其凶。无不自己求之者，示人自反，而勿徼幸，勿怨尤也。”（《内传·系辞上》），此是对《系辞》文“吉凶者得失之象”的解释。是说《周易》中所说的吉凶辞句，基于得失之理，即是非善恶的准则，合乎善者为吉，不善者为凶。吉凶之辞是令占者自我反省其行为的善恶，不存侥幸之心，不怨天，不尤人。故小人为不善之事，不可能于占筮中得到吉利。按《系辞》此句本义是以得为吉，以失为凶，而王氏则以善恶解释得失。此是对程颐所说“古者卜筮将以决疑”（《遗书》二十五）和张载所说“系之以辞，存乎教戒”（《易说·系辞上》）的发挥。王氏对其它占辞或《系辞》中有关占卜吉凶的辞句，皆如此理解。如其释《系辞》文“忧悔吝者存乎介”说：“介，善不善之间也。本善也，一有小疵而即成乎不善，故告之以悔吝，使人于此忧之，以慎于微而早辨之。”（《内传·系辞上》）此以占辞悔吝为对不善念头的省察。又其释《系辞》下文“震无咎者存乎悔”说：“动而有过曰震。本有咎而告之，故使人知悔其前之过而补之，则犹可以无咎。易之所以警惕夫人而奖劝之于善者至，非但诏以吉凶而已。”（同上）此以悔过自新，为善去恶为无咎。所以其释《系辞》文“无咎者善补过也”说：“盖祸福无不自己求之者。虽或所处不幸，而固有可顺受之命。故研几精微，谨小慎微，改过迁善，君子自修之实功具于彖爻著之。周易之占与后世技术卜占之书，贞邪义利之分，天地悬隔，于此辨矣。”（同上）此是说，吉凶属于个人祸福问题，得失属于义理问题，悔吝和无咎属于自省和改过问题。周易之占不是占问个人的祸福，而是教人通晓义理，辨别义利，改过迁善，做一个道德完善的人，此即“易为君子谋”。

此种观点，也表现在对卦爻辞的解释中。如其释乾卦初九爻辞“潜龙勿用”说：“既已为龙，才盛德成，无不可用，而用必待时，以养其德。其于学问也则博学不教，内而不出；其于教也，则中道而立，引而不发。其于治也，则恭默思道，反身修德……其于志行也，则崇朴尚质，宁俭勿奢。”此以此卦爻辞为讲治学、治国和修身之事，即“易为君子谋”。接着又说：“惟夫富贵利达，私意私欲之所为，初非潜龙，其干求闻达不可谓之用，非易所屑告者。张子曰：易为君子谋，不为小人谋。凡彖爻之有戒辞者仿此。”（《内传·乾》）是说，此卦爻辞不是为贪图利禄的小人而设，占问个人之私利，《易》则不答。此即“不为小人谋”。又如其释坤卦六五爻辞“黄裳无吉”说：“坤无君道，以二为内美，五为外著，君子闾然日章之德也。若此类惟君子占此为吉。无其德而占遇之，如春秋传南蒯所筮，神所弗告，筮策之偶然也尔，故曰易为君子谋，不为小人谋。”（《内传·坤》）此是依《文言》“君子黄中通理”义，解释此爻只适于君子之占。“南蒯所筮”，见《左传》昭公十二年，意谓此人无黄中之美德，筮得

此爻，出于偶然，爻辞虽吉也是凶。又如其释履卦六三爻辞：“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君”说：“既言凶，而又言武人为于大君者，见三虽终自败亡，而志怀叵测，无忌惮而鼓乱，因君子所宜早戒也。不为小人谋，故终戒君子。”（《内传·履》）按朱熹于《本义》中注此爻辞说：“六三不中不正，通而志刚，以此履乾，必见伤害。故其象如此，而占者凶。又为刚武之人，得志而肆暴之象，如秦政、项籍岂能久也？”（《本义·履》）朱注以此爻辞是对刚武之人即无德之小人说的，认为小人逞其刚强，必无好下场，如秦始皇之流。而王氏则认为此爻辞亦是对君子说的，警告君子早加防备此种武人作乱，此即“易为君子谋”。又朱熹于《本义》中注泰卦上六爻辞“城复于隍”说：“泰极而否，城复于隍之象。戒占者不可力争，但可自守，虽得其贞，亦不免于羞吝。”此以上六爻辞为警戒争权夺利之人，适可则止，免于走向反面。而王氏解释此爻辞说：“易不为小人谋，故不为阴幸，而但为阳戒。言阴之将复，不可与争，但当戒告邑人，内备必至之患。然激成之势已不可挽，虽告命得贞而亦吝矣。”（《内传·泰》）认为此爻辞亦是对君子讲的，即当小人即将得势之时，君子当防备其祸患，此即“不为阴幸，但为阳戒”。王氏这些解释表明，他以卦爻辞为君子修德广业的格言，不以其为谋取个人利益的指南。所以其释《系辞》所引大有上九爻辞“自天祐之，吉无不利”说：

易因天道以治人事，学之以定其所守，而有事于筮，则占其时位之所宜，以慎于得失而不忘忧虞，则进退动静一依于理，而自天祐之，吉无不利矣。天者理而已矣。得理则得天矣。比干虽死，自不与飞廉、恶来同戮；夷齐虽饿，自不与顽民同迁；皆天所祐而无不利也。利者义之和也。（《内传·系辞》上）

其以天为理，本于程颐义。此是说，君子占筮以决疑，不是问个人的吉凶祸福，而是慎于得失之义理，使自己的行为“一依于理”。如此决疑，虽遇凶事如死亡，只要符合天理，亦无所畏惧；像伯夷、叔齐那样，为正义而死，便是无不利。此处所说“利者，义之和”，出于乾卦《文言》，王氏则解释为行为符合义理者为吉利。故其释《系辞》文“所乐而玩者爻之辞”说：“乐者，不惊其吉，不恶其凶，玩熟求其所以然之理也。”（《内传·系辞上》）“所以然之理”，指吉凶辞句中的是非善恶之理，此为君子所求。据此，其解释占辞“贞吉”说：

夫贞之为言正也。出乎正则入乎邪，即微易之戒，岂有不贞而可以徼利者哉！贞之为利也，不相离也。贞则利，利必贞也。故有贞凶而无不利之贞，无不贞之利。且易之所谓利者，非小人之利，求荣而荣，求富而富，欲焉而遂，忿焉而逞者也。故曰利物，非私利于己之谓也。曰合义，合于义即利，所谓不以利为利，以义为利也。（《发例》）

“曰物利”，“曰合义”，引自乾卦《文言》“利物足以合义”。此是说，卦爻辞所说的“贞吉”，乃以正即符合义理为吉利。此“利”字，非指个人之私利，即小人之利，而是“以义为利”。故贞与利不可分离。据此，其释《系辞》文“极数知来之谓占”说：“德业皆一阴一阳之善所生。修此则吉，悖此则凶。吉凶未形而善不善之理可以前知，不爽乎其数。易之有占，率此道也。”（《内传·系辞上》）此又以预知善恶之理为“知来”，认为占筮不是占来事之吉凶，而是占是非善恶的后果。由此得出结论说：“易之为书，言得失也，非言祸福也。占义也，非占志也。此学易者不可不知也。”（《内传·系辞下》）志，指个人的意向。又说：“圣人作易，俾学圣者引申尽致，以为修己治人之龟鉴，非徒为筮者示吉凶。”（同上）总之，王氏区别得失

与祸福，以《周易》之占为推断得失即行为是否合乎义理的教科书。此种观点，显然是对儒家提出的道德原则即义利之辨在易学中的阐发。

王夫之于其《外传》中亦以辩论得失吉凶问题，作为其人生观的依据之一。其释《系辞》文“吉凶悔吝者生乎动”说：

且夫欲禁天下之动，则亦恶从而禁之？天地所贞者可观，而明晦荣凋弗能禁也。日月所贞者可明，而阴霾暈珥弗能禁也。天下所贞者君子之一，而得失忧虞弗能禁也。当其吉，不得不吉，而固非我荣；当其凶，不得不凶，而固非我辱。如曰无吉则无凶，无凶亦无悔吝，则莫如舍君子而野人。野人之吉凶，不出乎井庐者也，则莫如舍野人而禽鱼。禽鱼无所吉，而凶亦无先觉也，则莫如舍禽鱼而块土。至于块土，而吉凶悔吝之端倪，终古而颡然自若也。（《外传·系辞下第一章》）

此是说，天地日月以及万物，虽有其常规可观，但又都处于运动变化的过程，其运动变化是无法禁止的。人类的生命亦是这样，日动而不已，所谓“天下日动而君子日生，天下日生而君子日动。动者，道之枢，德之牖也”。（同上）人类生命的特征在于动，有动则必有吉凶，有吉凶则有悔吝，此即：“吉凶悔吝生乎动”。吉凶之事，对人的生命来说是不可避免的，君子知此，既不以吉为荣，也不以凶为辱。如欲避免吉凶，除非为野人，如禽鱼，最好为块土，以死亡为归宿，所谓“死则亦与块土同归，动不生而吉凶悔吝之终离”（同上），但此种人已非人类。可是，佛道二教，为了逃避吉凶祸福，以“虚极静笃”为理念，“则曰不动不生，不生则不肇乎吉，不成乎凶，不貽可悔，不见其吝，而以逍遥乎苍莽，解脱乎火宅”（同上）即或如大鹏逍遥于天地之间，或火化而死追求无生，实是违背人性。君子应当怎样对待吉凶遭遇呢？他说：“吉者吾道也，凶者吾义也，悔者吾行之几也，吝者吾止之时也。道不可疑，义不可避，几不可逆，时不可违，恒有所奉以胜之。”（同上）此是对《系辞》文“吉凶者贞胜也”的解释。是说，吉意味着能行正道，凶表示能行正义，行为稍有不善则有悔，行动不适时则有吝。只要坚守正道和正义，则可以不受吉凶遭遇的摆布，此即“贞胜也”。因此，他又说：“夫君子则无所利于吉，而何畏乎非吉？故守贞而一之，而道乃无穷。其视天下，不可无吉也，无吉则道不行；不可无凶也，无凶则义不著；不可无悔也，无悔则仁不复；不可无吝也，无咎则志不恒。”（同上）此亦是说，只要行正道，守正义，吉而无所羨，凶亦无所畏，吉凶即个人的生活遭遇皆置之于度外。但此种态度，并非拒绝吉凶之到来，如二氏那样，以杜绝吉凶为目的，而是以生活中的吉凶为行道守义之手段，即以吉凶的遭遇来锻炼人的道德品质，以悔吝来提高人的精神境界，开物成务，为天下人作出贡献。此即他所说的“得失吉凶一道”。王夫之这一论点，在易学史上有其重要的意义。他坚持主张《周易》之占同占术决裂，即同占问个人的祸福决裂，企图以儒家的道德原则代替古老的占筮迷信，充分表现了其易学观的理性主义方向。

其次，为了论证“占学一理”，王夫之还辩论了占和学的关系。他依《系辞》观象玩辞和观变玩占义，认为《周易》有占易和学易两方面，如其所说“占易、学易，圣人之用易，二道并行，不可偏废也”。（《发例》）关于二者之关系，他说：“观象玩辞，学易之事；观变玩占，筮易之事，占亦辞之所占也。”（《内传·系辞上》）此是以领会卦爻象和卦爻辞之义理为学易之事，以观察爻象的变化以决疑为占易之事。但占易亦是依据卦爻辞的义理。关于学易，王氏论述颇多，并以孔子为学易的榜样。他说：“子曰：卒以学易可以无大过。言寡过之必于

学也。又曰：不占而已矣。言占之则必学以有恒也。盖非学之有素，则当变动已成，吉凶已著之后，虽欲补过而不知所从，天恶从而祐之以吉无不利耶！”（《发例》）是说，只有学易，即玩味卦爻象和卦爻辞之义理，提高自己的境界，少犯过错，方有条件占问来事。又说：“夫子虑学易者逐于占象而昧于其所以然之理，故为之传，以发明之，即占也，即学也，即以知命而不忧，即以立命而不贰。”（《内传·系辞上》）认为孔子作《易传》的目的即在于教人了解《周易》中之义理，即学易，有此修养，方不被吉凶祸福动摇自己的信念。在王氏看来，学易的主要目的是提高人的道德水平，而不是寻求处世之术。他解释《系辞》文“成性存存，道义之门”说：

故易者圣人致知复礼之极功，夫子所谓卒学而无大过也。于此推极其实，而要归之于知礼，以使学者循循于博文约礼而上达于天德，意至切矣。世儒不审，乃谓易为盈虚消息之道，圣人学之，以审于进退而不致亢龙之悔。乃王弼·何晏师老庄之机械以避祸而瓦全之术，其与圣人知必极高明，礼必尽精微之道，天地悬隔。（《内传·系辞上》）

此种学易的宗旨充分表现了道家不计功利和个人安危的道德观，如其在《外传》中所说：“易者正谊明道之教，而非谋利计功之术也。”（《系辞下传第九章》）学易为什么须观象玩辞呢？他说：“象谓大象。物之生，器之成，气化之消长，世运之治乱，人事之顺逆，学术事功之得失，皆一阴一阳之错综所就，而宜不宜者因乎时位。故圣人画卦而为之名，系之彖以拟而象之，皆所以示人应天下之至赜者出。”又说：“卦备天下之象，极于赜矣，而以辨刚柔消长之得失，闲其邪而安于善，故不可恶；爻尽化机之变，因于动矣，而吉凶之故原本于卦德之顺逆，故不可乱；皆可以诏君子之尽道而精于义。”（《内传·系辞上》）此两段文字是对《系辞》文“象其物宜，是故谓之象”和“系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”的解释。认为事物变化之趋向以及学术事功之失得，其所以然之理皆存于阴阳卦画及爻象的变化之中，而其义理又通过卦爻辞表示出来，观象玩辞就是精研其中的义理。此是将卦爻象和卦爻辞看成是事物所以然之理和当然之则的表达形式。观象是即象而明理，玩辞是由辞而得义，此即学易的内容。观象玩辞又何以能提高人的思想境界？王氏解释《系辞》文“拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化”说：

占以谋其言动之宜，学之所以善其言动，惟在详于拟议而已。拟者以己之所言，絜之于易之辞，审其合否。议者详绎其变动得失所以然之义，而酌己之从违，成其变化。（《内传·系辞上》）

是说，玩味卦爻象和卦爻辞，能使自己的言行趋于善，其方法是比较和引申其辞义，即以自己之言行同卦爻辞中之义理相对照，看是否相合，合则从之，不合则改之，此即“拟议以成其变化”。也就是说，“引申爻辞而推广于修己治人之道”。（同上）此种学易的方法，实际上是分析卦爻辞中的义理，依其义理反省自己，推论来事。故其释《系辞》文“问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物”说：

问谓卜筮以言，推其辞之义以论理也。受命不违其所问所言之理。嚮与响通，如响应声而出，无所差而应之速也。遂，即也。来物，将来之事。精者，研究得失吉凶之故于刚柔动静根柢之由，极其顺逆消长之微而无不审，以要言之，义而已矣。义

利之分极于微芒，而吉凶之差，于此而判。……易原天理之自然，析理于毫发之间，而吉凶著于未见之先，此其所以为天下至精，而君子之所必尚也。（《内传·系辞上》）

“噤与响通”，后一响字，指音响之响。“精者”，指《系辞》文“非天下之至精，其孰能与于此”。是说，占筮时，问之以理，其回答也是应之以理。其回答来事所以如此神速，因为吉凶得失之故存于卦爻象和卦爻辞之中，精审其义理，辨析义利于毫芒，当下便能作出吉凶判断。此处提出“推其辞之义以论理”和“析理于毫发之间”，强调分析和推理，以此作为占筮之前提，这是对义理学派特别是朱熹提出的“稽实待虚”说的阐发。所以其释《系辞》文“易彰往而察来，显微而阐幽”说：“往者已著之理，来者必然之应。微显者事物之迹，皆推其所以然而示其当然也。阐幽明示其由来之故，必见于事应也。”（《内传·系辞下》）此即朱熹所说：“一卦之中，凡爻卦所载，圣人所言者，皆具已见底道理，便是藏往。占得此卦，因此道理以推未来之事，便是知来。”（《语类》卷七十五）不同的是，朱熹以此解释占易，而王夫则用来解释学易，即以“推论”和“析理”作为研究《周易》一书从而提高人的精神境界的手段。

由于王氏重视推理，从而对《说卦》中的取象说，作出一新的解释。如其释“乾为首，坤为腹”一章说：

此所取象本为筮者占身中疾痛而设。然因此而见一人之身无非乾坤六子之德业所自著。则由此而推之，血气营卫筋骸皮肉之络理，又推之动静语默周旋进反之威仪，又推之喜怒哀乐爱恶攻取之秩序，无非健顺阴阳之所合同以生变化，而乘时居位之得失吉凶应之不爽。君子观象玩占而于疾苦之去留，言行动作之善恶，皆可因筮以反躬自省而俟天命。（《内传·说卦》）

此是说，观八卦所取人身之象，不仅可以推论血气循环之脉理以及筋骨皮肉变化之条理，又可以推论社会生活中所应遵循的礼节威仪以及心理变化的秩序。因为一切变化都基于阳健阴顺配合之理。八卦所取人身之象，精研其阴阳之理，反躬自省，同样可以指导人的言行。这种解释，是依物象中之义理推论人事之得失或善恶。此即他所说：“占与学，初无二理。”（《内传·系辞下》）其所谓“一理”，实际上是以学易为占易的前提。由于他强调学易，从而对《大象》作了新的解释。其于《周易大象解序》中说：

易以筮而学存焉。唯大象则纯乎学易之理而不与于筮。盖筮者知天之事也。知天者以俟命而立命也。……所谓动则玩其占也。若夫学易者尽人之事也。尽人事而求合乎天德，则在天者即为理。天下无穷之变，阴阳杂用之几，察乎至小至隐至逆，而皆天道之所必察。苟精其义，穷其理，但为一阴一阳所继而成象者，君子无不可用之，以为静存动察、修己治人、拨乱反正之道。

此序文，又见于其《发例》。认为《彖》和《小象》文不同于《大象》文。《彖》和《小象》讲占易，占中有学，而《大象》不讲占筮，纯为学习《周易》之理。从而不赞成取大象义释彖爻辞。在王氏看来，此传的宗旨是“尽人事而求合乎天德”，即前半句所讲的天地风雷等自然现象的变化皆基于一阴一阳之规律，精研其义，穷究其理，无不可以用来修身治国。王氏认为，此正是学易的目的，即“尽人之事”。他以知天命和尽人事，区别占和学，将《大象》纳入学的领域，颇受明代义理学派，如心学代表王畿易说的影响。接着他举例说：



故否而可以俭德辟难，剥而可以厚下安宅，归妹而可以永终知敝，姤而可以施命诰四方。略其德之凶危而反诸诚之通复，则统天地雷风水火日月山泽已成之法象，而体其各得之常。故乾大矣，而但法其行；坤至矣，而但放其势。分审于六十四象之性情，以求其功效，乃以精义入神而随时处中，天无不可学，物无不可用，事无不可为。是以上达则圣人耳顺从心之德也。故子曰五十以学易，可以无大过矣。……所谓居则观其象也。

其论否以下各卦的文句，皆引自《大象》文。是说，这些卦，就其两体所取的物象说，皆有凶危之征，如否卦为天地不交，剥卦山附于地，归妹泽上有雷，姤为天下有风，但依其象而反省人事，却可以得到有益的教训。如知天地不交，则可以俭德辞难，此即“略其德之凶危而反诸诚之通复”。观象的目的是从中引出修身治国的常观。如观乾卦象“天行健”，君子则法其行，自疆不息；观坤卦象“地势坤”，君子效其势，则厚德载物。分观六十四卦所取之物象，考察其性情功效，对处理人事皆有教益，皆可以达到孔子所说的“耳顺”和“从心所欲”的精神境界。王氏此论，特别重视《象》文的人道教训之义，鲜明地表现了儒家学者解易的方向，也是对孔子和荀子的“善易者不占”的阐发。

按王夫之上述的论点，学易即观象玩辞，钻研《周易》一书的义理，便可下尽人事，上达天德，达到圣人的境界，何必再用占筮，占问得失吉凶？关于此问题，即占筮所以不可废，他回答说：

盖天道至精至密，吉凶得失纖微皆至理之所察，而非可以道义之大纲定者。故圣人自恐其疏，而稽疑于阴阳之繁变，以极致其谨慎周详而后动也。吉凶者凡民之所患，圣人有天祐人助之德，可以不患而不轻自恃。有忧其未当之情，而决于筮而免于患，资蓍之神以穷其变而知来，资卦之知以明所守于古今不易之理而藏往。非圣人之至虚，无我、畏天而俟命者，不能也。（《内传·系辞上》）

这是对《系辞》文“圣人以此洗心”一章的解释。其大意是，天道变化和人事变迁至为精细，人的遭遇仅凭通晓大道理尚难测定。圣人恐其疏忽，总是详查阴阳变易的复杂情况，谨慎从事。圣人德高，本不以吉凶为患。但总是忧虑所行有不当之处，所以占筮以决其疑而免其患，即虽遇凶险困境，也不动摇自己的信念。总之，占筮决疑，可以给人以乐天知命和安心立命的境界。此即其在《周易大象解序》中所说：“乐天知命而不忧以俟命，安土敦仁而能爱以立命”，“吉还其吉，凶还其吉”，“所谓动则玩其占也”。此种占筮观不是求福避祸，而是从卦爻辞的吉凶断语中，得到启示，使自己在复杂多变的坏境中得以解脱，此即“圣人以此洗心而退藏于密”。所以他又说：

古之为筮者，于事神治人之大事，内审之心，求其理之所安而未得，在天子诸侯则谋之卿士以至庶人，士则切问之师友，又无折中之定论，然后筮以决之。抑或忠臣孝子处无可如何之时势而无以自靖，则筮以邀神告而启其心，则变可尽而忧患知所审处，是知易者所以代天诏人，迪之于寡过之途，而占与学初无二理。（《内传·系辞下》）

这是对《系辞》第八章的总评，发挥“出入以度内外，使知惧，又明于忧患与故”之义。此段文意，虽是解释上古时代以占筮为卜问事神治人之大事，但却予其人本主义的理解。即认

为当人们遇到疑难之大事，而人的智力无法作出判断时，或忠臣孝子处于无力改变其所处的环境时，无以安定自己的情绪，则求之于占筮以决其疑。其目的是从占筮中得到启示，“明于忧患与故”，所谓“筮以邀神告而启其心”；“代天诏人，迪之于寡过之途”，于忧患之中，少犯错误。此种占筮观，不是企求神灵的保佑，而是启发理性的自觉，所谓“占与学初无二理”。总之，关于占筮，其论点有二：一是事物变易，复杂多端，人的智力有时难以决疑；二是占筮所得的吉凶只是启发人的心智，少犯过错。此种占筮观虽然肯定了占筮的形式，但就其思想实质说，仍是学释占，故说“初无二理”。因此，王氏认为，如无重大难解之事，或人力可以左右自己的处境，则无需占筮。如其在《发例》中所说：“未有疑焉，无所用易也。”“故曰易之为书也不可远，徒以占而已矣。则无疑焉，而固可远也。故篇内占学并详，而尤以学为重。”此表明，其占学一理说，始终以学为重，同样表现了其易学的理智主义倾向。

最后，王氏关于占筮，还辩论了人谋和鬼谋的问题。《系辞》说：“天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓成能。”王夫之解释说：

大衍五十而用四十有九。分二，挂一，归奇，过揲，审七八九六之变，以求肖乎理，人谋也。分而为二，多寡成于无心，不测之神，鬼谋也。人尽其理，鬼妙其变，所以百姓苟以义问，无不可与其能。事无艰深诘曲之难知，而大行于天下矣。（《内传·系辞下》）

此是说，揲蓍成卦的过程，既是人谋。又是鬼谋。从其用四十有九，经过分二，挂一，揲四，归奇，导出七八九六之数，以定卦爻之象，有其规律可循，此即“以求肖乎理”，此为人谋。但就分而为两说，每堆之数的多少，则出于无心而为，不能预定必得某卦之象，此即“不测之神”，此为鬼谋。正因占筮既有人谋，又不鬼谋，所以人们方能以筮决疑，此即“百姓与能”。王氏此论，在于说明占筮既不同龟卜，又不同于其它卜问吉凶的数术。他说：“若龟之见兆，但有鬼谋，而无人谋。后世推测之数，如壬遁之类，有人谋而无鬼谋。三才之道不存焉，可揣吉凶而不能诏人以忧患之故。”（同上）“壬遁”，即禽壬、遁甲等预测吉凶的数术。是说，龟卜所依之兆，非人力所能为，乃自然成文，靠鬼神的安排，所以说有鬼谋而无人谋。壬遁一类的数术，靠数的推算，吉凶祸福皆已前定，不能戒人寡过向善，所以说有人谋而无鬼谋。其所谓“鬼谋”，非指神灵的安排；所谓鬼神，亦非宗教所崇拜的对象，而是“不测之神”，指事物变易过程中的偶然性。偶然的事件，人的智力难以预定，故称为鬼谋。在王夫之看来，占筮之法一方面靠人的智慧推论来事，另一方面又要承认偶然性，即对吉凶后果不存侥幸或尤怨心理。因为筮法有人谋，所以不尊鬼敬神；有鬼谋，则不听天由命，此种占筮观，强调人的理性能正确处理自己的命运，在易学史上是少见的。

王氏在其《外传》中，对这种占筮观又作了理论上的阐发，即从哲学的高度讨论了人谋和鬼谋的关系。其在《系辞上传第四章》中论揲蓍成卦说：

夫数之有七八九六也，乾坤之有奇偶也，分二，挂一，揲四，归奇之各有当也。四营之积一三二二，十有八变之乘三六以备阴阳也，三百六十，万一千五百二十之各有当也。六变而七，九化而八之以往来为昼夜也。象数昭垂，鬼不得私而任谋于人。五十而用四十有九也，分而为二，用其偶然，而非有多寡之成数也，幽明互用，人不得测，而听谋于鬼。待谋于人而有则，则非适然之无端；听谋于鬼而无心，则非必然之有咎。

是说，乾坤奇偶之象，也于七八九六之数。四十有九之数，一变四营，其余数或为一三，或为二二。经过十八变，过揲之数只能是二十八，三十二，三十六，二十四即七八九六之数的四倍中的一个数。三十六和二十四为老阳和老阴之数，二十八和三十二为少阳和少阴之数。阳数和阴数各乘以三，则为单卦中乾坤之筮数；各乘以六则为重卦中乾坤之筮数，此即“十有八变之乘三六以备阴阳也”。就重卦说，老阳之数即三十六乘六则为二百一十六，即乾卦之策数；老阴之数即二十四乘六则为一百四十四，即坤卦之策数。乾坤之卦之总合则为三百六十。少阳和少阴之数各乘以六，其总合亦为三百六十。六十四卦，阴阳爻象各为一百九十二，阳爻乘以三十六，则为六千九百一十二；阴爻乘以二十四则为四千六百零八，阴阳爻数相加则为一万一千五百二十之数。此即《系辞》所说“二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也”。至于老阴之数变少阳之数，老阳之数化为少阴之数，其往来变化又是效法昼夜之转化。王氏认为，上述这些数目的变化，有其自身的法则，并且出于人的推算，此即“鬼不得私而任谋于人”。可是，每变之初，分而为二，则出于无心，过揲之数的结果，不能预料，此即“人不得测，而听谋于鬼”，即出于偶然。就分二以后的推算程序说，有其规则，不存在偶然性，此即“非适然之无端”。就一分而二说，则出于偶然，又不存在必然的限度，此即“非必然之有眚”。此处，王氏提出偶然和必然的范畴，解释筮法中的鬼谋和人谋。其所谓“必然”包括事物的规律性和演算的逻辑性。王氏认为，《周易》中的象数乃事物规律的表现形式，即其所说：“夫象数者天理也，与道为体，道之成而可见者也。”（同上）道，指规律。规律性的东西靠人来掌握，此即人谋。但某种象数的形成，最初又是出于偶然，非人力所能预测，此即鬼谋。象数兼有二者，既不偏废鬼谋，也不偏废人谋，乃偶然和必然的统一。由于求之于必然，所以不崇拜鬼神；因为出自偶然，所以又不听任命定。据此，他批评其它占卜迷信说：“予物有则，象数非因其适然；授物无心，象数亦非有其必然矣。适然者尊鬼，必然者任运，则知有吉凶，而人不能与谋于得失。”（同上）是说，如《火珠林》一类的钱卜，排除演算的程序，一切听之于偶然，结果是“尊鬼之灵以治人，而无需于人谋”（同上），走向了尊鬼论。而壬遁一类的数术，又排除了偶然性，一切听之于必然之数，其结果是“任运而无需于鬼谋”（同上），又列了宿命论。二者可谓异曲同工，都是“知有吉凶，而人不能与谋于得失”，即是说，已知吉凶祸福，不知为善去恶。由此他得出结论说：“待谋于人者其有则，听谋于鬼者其无心，易之所以合神而与天地准也。由是而守其则，则可以安土敦仁而能爱；信其无心，则可以乐天知命而不忧，而弥纶天地之道建矣。”（同上）是说，人能掌握其法则以决疑，则如《系辞》所说：“安土敦乎仁故能爱”，即尽天理而普爱天下之人；懂得其出于无心，则如《系辞》所说能“乐天知命而不忧”，即不为吉凶困扰而能安心立命。此即《系辞》所说：“易与天地准，故能弥纶天地之道。”他又说：

道显于有则，故恒而可由。德神而无心，故与时偕行，故曰神无方而易无体。非然，则吉凶仰成于必至，谁与为震无咎之功，谁与为忧悔吝之几也哉！以天治人而知者不忧，以人违天而仁者能爱，而后为功于天地之事毕矣。（《外传·系辞上传第九章》）

此是对《系辞》文“显道，神德行，是故可与酬酢，可与佑神矣”的解释。“造天”，谓达到天德的境界，本于乾卦《象》文“飞龙在天，大人造也”。他以掌握规律性解释“道显”，以懂得变易的偶然性解释“神德”。认为懂得事物的变化神妙不测，则随其变化而盈虚消长，既

不追求吉凶之必至，也不回避吉凶之到来，而是以此补过自省，此即“可以佑神矣”。人能如此对待必然和偶然，人谋和鬼谋，一方面则成为乐天而知命的智者，另一方面又成为安土敦仁的仁者，仁而且智即是圣人的境界。

以上是王夫之论占学一理的主要内容。其所以反复辩论此问题，就其理论思维说，是企图回答人应如何对待吉凶祸福的遭遇，即中国传统伦理学所探讨的义和命的关系问题。自孟子提出修身以俟命后，儒家学者长期辩论了义和命的关系。当代王充著《命义篇》（见《论衡》），提出“性自有善恶，命自有吉凶”，认为人的吉凶遭遇，或基于命定，或出于偶然，同人的道德品质无必然的联系。宋儒张载提出“义命合一”说（见《正蒙·诚明》）认为命与义并不互相排斥，为善则得吉，为恶则遭凶。至于义命不一致的情况，只是偶然，所谓“命禀同于性，遇乃适然焉”（《正蒙·乾称》）宋儒二程则言义而不言命，所谓“贤者则求之以道，得之以义，不必言命”（《语录二上》）。认为当行义而不得时，方归之于命。从而主张遇困境，泰然处之，不因患难而动摇自己行义之心。可以看出，王夫之关于占和学的辩论，颇受二程观点的影响。其所谓学易，即追求和坚守义理；所谓占易，即对吉凶遭遇，安然处之”。但其对命的态度，又不尽同于二程。在王氏看来，所谓“俟命”和“立命”，是用来反省自己的行为，如《系辞》所说“惧以终始，其要无咎”，即以命为戒，并非置吉凶之命于不顾。而且吉凶最终取决于人之得失，人力并非无可奈何。如其所说：“圣人作易，君子占焉。所以善用其阴阳于尽人事、赞化育之中，非在天有一定之吉凶，人不得而与也。”（《内传·系辞下》）此种观点，进一步发展了儒家尽人事的学说，打击了宿命论。他以必然和偶然的观点，解释占和学，命和义，主张即占即学，命中有义，于偶然中认识和掌握必然或当然的规则，不断完善自己的品德，为人类群体的福利而斗争。这又是二程所莫及的。正因为如此，他又提出“君相可以造命论”，认为圣人赞天地之化育，可以造万物之命，君相法此可以造民物之命。此种造命论，不是造个人吉凶之命，而是乘义循理，改变人类和民众的命运。此种造命论，是在其易学观的指导下得出的，也是对宋明哲学中义命之争的总结。

## （二）彖爻一致

关于《周易》卦爻象和卦爻辞的解释，王夫之吸取了王弼以来提出的各种体例，如取象说，取义说，卦变说，当位说，中位说，中四爻为体说，承乘说，相应说，相孚说，相比说，综错说，爻有进退说，一爻为主说，互体说以及两体说等。但他反对卦气说，五行说，纳甲说，先后天说。关于互体，他认为只是一种例外，如其释萃卦说：“先儒互体，以三上合四五为巽，说亦可通。然不可为典要，概施之他卦。”（《内传·萃》）因此，其论《周易》体例，基本上是继承义理学派的传统，不同于两汉以来的象数之学。其论象和义的关系，见后。关于其它体例，王氏着重阐发的有卦变说，中四爻为体说，爻有进退说和相孚说。分别介绍于下：

关于卦变说，王氏主泰否卦变说，不赞成乾坤卦变说和一卦变为六十三卦说。他于《发例》中说：“彖传之以卦变言者十五。随曰刚来而下柔，蛊曰刚上而柔下，噬嗑曰柔得中而上行，贲曰柔来而文刚，分刚上而文柔，咸曰柔上而刚下……皆三阴三阳之卦，故占注以为自否泰而变。而先儒非之，谓乾坤合而为否泰。岂有否泰复为他卦之理？”“先儒”，指程颐。王氏不赞成程氏的乾坤卦变说，认为《彖》的刚柔往来说乃泰否卦变说。如其释随卦《彖》文“刚来而下柔，动而说”说：“此卦自否变上九之阳来而居初，以处柔下。”（《内传·随》）是

说，否卦上九与初六互易其位则为随卦䷐象。但其论卦变，也不限于泰否说，如其释无妄《彖》文“刚自外来而为主于内”说：“自遁之变言之，九三之阳入而来初，于将遁之世，返归于内，以主二阴。”（《内传·无妄》）认为遁卦䷗，其九三和初六互易，则为无妄䷘。但他以本卦为纯，所变之卦为杂，所谓“纯者其常，杂者其变”（《发例》），以常和变的关系，解释卦变义，不赞成某卦可以变为任何卦，从而抹煞卦象之间的差别。其中四爻为体说，基于对《系辞》文“非其中爻不备”的解释。他说：“中四爻者出乎地，尽乎人而应乎天，爻诚德备于此矣”；“欲明初上之初终，必合中爻以辨之。原始要终，不可以辞害爻，以爻害象也。”（《内传·系辞下》）以中爻为中四爻始于唐崔憬，王氏依此，作为释经文的体例之一。如其释家人䷤卦义说：“中四爻者卦之定体也，初上者卦之所始终，御体以行而成乎象以起用者也。家人中四爻皆得其位，而初上以刚闲之，阳之为德充足而无间，御其浮游而闲之之象也，故化行于近而可及于远。”（《内传·家人》）是说，家人卦中四爻二阴二阳，乃一卦之定体，如《彖》所说“女正位乎内，男正位乎外，男阳，乃一卦之定体，如《彖》所说“女正位乎内，男正位乎外，男女正天地之大义也”。此四爻皆当位，而初上之刚爻表示严父始终以刚阳之德对家中成员加以管教而不松懈，此即《彖》所说“有严君焉，父母之谓也”。他认为，睽卦，蹇卦和解卦，亦皆以中四爻为定体，以此种体例，方能说明其卦义。如其解释睽卦䷥说：“中四爻亦失其位，乃初以柔调和之，无所闲束，则静以居动。故危疑不安之意，渐以解散，而阴阳之搏击以平。”（同上）是说，此卦中四爻皆不当位，初上皆为阴爻，以柔德不能约束其纠纷，只有听其自我调解而平其乱。王氏虽以中四爻为中爻，但并不否认居二五爻位者为中爻，同样以居二五爻者为吉。二五爻所以为吉，因为守中道，无过与不及之失。而其它爻有进退，难以合乎中道。

因此，王氏又提出爻有进退说。他说：“以内外贞悔言之，初四者退爻也，三上者进爻也。进则过，退则不及，刚柔皆不过不及之失。二五酌其宜以立为定位而居之安，故位莫美于中也。”（《内传·遁》）其所谓爻有进退，指初三四上四爻而言，以初四为退爻，三上为进爻。关于爻有进退，他解释《系辞》文“变化者进退之象也”说：“卦象虽成，而当其时位有进退之几焉。故其得者，卦虽险而可使平；其失者，卦虽吉而且凶，易于发动之爻著其理焉。”（《内传·系辞上》）得，谓进退得当，如进而不躁，退而不怯。是说，卦之吉凶同爻之进退息息相关。初四各居上下卦之下位，故皆以退为其特征；三上各居上下卦之上位，故以进为其特征。如其释蹇卦初六爻辞“往蹇来誉”说：“初六柔静而退居下，无行之意，以静俟其行正，则中四爻之美皆归之，不期誉而誉自至矣。”（《内传·蹇》）此以初六为退爻，退居一卦之下位，静待中四爻来归之，故爻辞说“来誉”。其释乾卦初九爻辞“潜龙勿用”，亦以退爻释之。又如其释明夷六四爻辞“入于左腹，获明夷之心，于出门庭”说：“六四与坤为体，盖居于暗邦者，四为退爻，下就内卦之明，故有此象。”（《内传·明夷》）此卦䷣坤上离下，六四爻居坤之下位，表示居于殷纣统治的黑暗时代。此爻主退，下退于内卦之离明，又表示百姓有望周之心即明夷之心，劝周伐纣。其释乾卦九四爻辞“或跃在渊”，亦执此意：“四超出下卦之上故曰跃，居上卦之下仰承二阳而为退爻，以阳处阴，故又曰在渊。”（《内传·乾》）以上皆以初四为退爻解爻辞之吉凶。又其释晋卦六三爻辞“众允，悔亡”说：“众谓初二，二阴，三当进爻，连类以进，众所信从。首受六五之延接，故虽以柔居刚上，碍于九四，而协心效顺，故悔亡。”（《内传·晋》）晋卦䷢，离上坤下，六三爻居坤卦之上位，三为进爻，带动下二阴一起前进，接受六五之邀，虽有九四为碍，仍“协心效顺”，故爻辞说“众允，悔

亡。”其论乾卦九三爻辞《彖》文，亦执此义：“三居下卦之上，乾象已成，反而自安其止，而以刚居刚。三为进爻，健行不已，行而欲行，欲罢不能，故为终日乾乾，夕复惕若之象。”（《内传·乾》）又如其释升卦上六爻辞“冥升，利于不息之贞”说：“升者至阶而止，上六尤进而往，则且即乎欲消之位，而返入幽冥，昧于升矣。”（《内传·升》）此以上六为进爻，进而不止，反入于幽冥之地，走向升的反面，以此解释“冥升”。其释乾卦上九爻辞“亢龙不悔”，亦执此义，所谓知进而不知退，故为亢。

关于相孚，他说：“孚者同心相信之实也。阴与阳合配曰应，阴阳之自类相合曰孚。凡言孚者仿此。旧说谓应为孚，非是。”（《内传·需》）此以阴阳同类相应即与阴阴应，阳与阳应为孚，相孚者则为吉。如其释需卦辞“有孚，光亨，贞吉”说：“九五与三阳合德，虽居险中，而诚以相待，乘志光明而情固亨通，终不失正，吉道也。”（同上）此卦䷄坎上乾下，九五与下卦三阳爻为同类相感，以诚相待，故卦辞说“有孚”，“贞吉”。又其释比卦初六爻辞“有孚，比之无咎”说：“初六远处于下，不亲于九五，宜有咎也。而六四密近于五，初柔顺之德与四相合而相孚……故无咎。”（《内传·比》）比卦䷇坎上坤下，其初六与六四皆为阴类，相合而相孚，虽离九五甚远，但亦无咎。又其释中孚卦辞“豚鱼吉”说：“言之能孚阴于中也，而阴之在中者孚矣。豚鱼阴物，谓三四也。二五以中正之德施信于三四，而三四相感以和顺于内，受其吉矣。”（《内传·中孚》）此以中孚卦象中之二阴爻即六三六四，为豚鱼之象，认为二五阳爻居其上下，以中正之德取信于三四，三四爻皆为阴类，同类相感而又和顺，故爻辞为吉。凡卦爻辞中有“孚”字者，王氏大都以相孚体例释之。其论相孚又不拘于初四、二五、三上的格式，六画之中的同类爻象皆可相感。按同类相应说，出于程颐《易传》，王氏作了新的解释。其目的在于说明卦爻辞中的“孚”与其卦爻象有联系。总之，王氏所阐发的体例，都是对爻位说的补充。此正是继承了义理学派解经的系统。

从易学史上看，关于《周易》的体例，王氏突出地辩论了彖和爻的关系，提出彖爻一致说。彖指卦辞或一卦之义，爻指爻辞和爻义。《彖》传是对卦辞的解释，《小象》是对爻辞的解释。其论彖爻关系，又包括此二传的关系。王氏所以讨论此问题，是企图解决一卦之中卦辞和爻辞不一致的现象。他提出的论点是，彖爻兼顾，以彖求爻，“以爻不悖彖为第一义”（《发例》）。其释《系辞》文“观其彖辞，则思过半矣”说：“明乎爻之必依于彖也，故曰彖者材也，爻者效也。材成而研之，在本为本，轮輿皆本也。在器为器，中边皆器也。各效其材而要其材，故曰同归而殊途，一致而百虑。”（同上）此是以彖为一卦的材质，六爻为依材成器的各部位，以整体和部分的关系，解释爻依于彖，舍彖无爻。又其释《系辞》文：“彖者材也”说：“材者体质之谓，效天下之动则其用也。有此体乃有此用，用者用其体，惟随时而异动耳。”（《内传·系辞下》）此是以彖为体、以爻为用，其用因时而动故不同。又其释《系辞》文“易之为书也，原始要终以为质也”说：

以一卦言之，彖以为体，六爻皆其用，用者用其体也。原其全体以知用之所自生，要其发用以知体之所终变。舍乾坤无易，舍彖无爻，六爻相通共成一体，始终一贯，义不得异。如履之履阳而上者，六三也，则原始要终，皆以三之履刚为质。临以二阳上临四阴，则原始要终，皆刚临柔以为质。（《内传·系辞下传》）

此亦是说，彖为体，爻为用，用不离其体，故舍彖而无爻。六爻之义同其体即一卦之义不容分割，所谓“共成一体”。由彖而知爻之所生，由爻而知彖之所变，如履卦，《彖》解释为

“柔履刚也”，即以六三爻义为履卦之体质。但此义不限于六三爻，如上九爻所说的“视履”，亦是柔履刚之义。如其所说：“上九居高临下，与三相应，三方欲履上而干之。”（《内传·履》）又如临卦，《彖》文说：“刚浸而长”，即刚临柔之义，此为临卦之体质。故其六五爻辞说：“知临大君之宜。”此是说，“以柔居尊而下听九二之临”（《内传·临》），表示受治于刚，以辅已之柔，并非与《彖》义无关。总之，王氏以全体和部分，体和用的关系，解释彖爻不容分离，其用意是表白不能舍彖而言爻，即以彖为主，如其所说：“读易之法，以彖为主，而爻之杂糅是非，因时物而成者，即其质以思其变，乃谓之知易。”（《内传·系辞下传》）“时物”，王氏解释为“时与位也”（同上）。认为爻的特点主变动，故其吉凶因时而异，但又不违背全卦之义理，故读易之法，应以彖为主，否则，容易为爻变所迷惑。他释《系辞》文“六爻相杂，惟其时物也”说：

六爻之得失吉凶虽杂，若不合于彖，然惟其发动之时位，因时立义耳，非有悖于卦之质也。如履六三虎噬人，与彖辞若异，而义自可通。（同上）

是说，六爻中之吉凶之辞，有时虽与《彖》文不合，但并不违背《彖》所说的该卦之体质。如履卦辞为“履虎尾，不咥人，亨”。可是六三爻辞说“履虎尾，咥人凶”，爻义与卦辞正相反。王氏认为，从此卦之卦义说，六三爻辞说的“咥人”，乃卦辞所说的“不咥人”的变态，卦辞的“不咥人”，已暗示履虎尾有咥人的危险。如其释此卦六三爻辞所说：“以一爻之动言之，柔失位而居进爻，又躁动以上干乎阳。乾道方盛，非所能犯，还以自伤，故咥人而凶。”（《内传·履》）是说，其所以咬人，由于六三所处的时位不同，既不当位，又为进爻，上干乾阳而自伤，此是“因时立义”，但不违背此卦“履虎尾”之义。此即“彖爻一致”说。此说视卦爻象和卦爻辞为一整体，卦义乃全卦中心观念，统率六爻之义，是对王弼易学中的一爻为主说的阐发。因为六爻相通共成一体，王氏进而研究了各爻在全卦中之地位，又提出卦各有主说，以说明一卦之主体，体现在为主的爻象之中。他说：

自此而外，则卦各有主。或专主一爻行乎众爻之中，则卦象、卦名、卦德及爻之所占，皆依所主之爻而立义。或贞悔两体相应，或因卦变而刚柔互相往来，则即以相应往来者为主。或卦象同，而中四爻之升降异位，或初上之为功异道，则即以其升降刚柔之用爻为主。非在此卦而六爻皆其有一德也。（《发例》）

“自此而外”，指乾坤两卦。王氏认为此二卦或为纯阳，或为纯阴，即“以纯为道”，其各爻无主辅之分。其它六十二卦，皆阴阳爻象相杂，故爻有主辅，其卦义则通过所主之爻而表现出来。按王氏于《发例》中的解释，其所主之爻，因情况而不同。有专主一爻而其义则行乎其它五爻之中者。如履卦䷉，五阳一阴，为主之爻为六三，故《彖》以“柔履刚”释之。但其它阳爻亦皆其所履。又如大有卦䷍，亦五阳一阴之卦，为主之爻为六五，故《彖》文说：“柔得尊位，大中”。但余爻皆听此爻支配。如初九爻辞说：“无交，害，匪咎。”王氏训“匪咎”为“岂非咎乎！”认为此是说，“六五大明在上，虚中以统群有”，而初九爻“刚傲而不上交，六五虚中延访，非有失贤之咎，则非初九之咎而谁咎乎”（《内传·大有》）！是说初九爻亦为六五爻所有。有内外两体相应而以其中不相应者为主者。如中孚卦䷼《彖》说：“柔在内而刚得中。”此卦三四为阴爻，其余为阳爻，初四有应，三上亦有应，而二五皆阳爻，则无应。王氏认为，此二五爻虽不相应却相孚，施信于三四爻，使其和顺于内，故为此卦之主。有因卦变而刚柔往来，则以相往来者为主。如损益两卦，损卦䷨，《彖》为“损下益上”；益卦䷩

《彖》为“损上益下”。王氏认为，此二卦由泰否变来。泰卦三上互易则为损卦，即损三而益上。否卦初四互易则为益卦，即损四而益初。故此两卦则以所损所益之两爻为主，其它爻皆为受损或受益者。又如恒卦䷟，《彖》说：“刚上而柔下。”王氏亦以卦变说释之。认为此卦由泰卦变来，即泰卦初九与六四互易则为恒卦。故此卦初四二爻为主，固守其阴阳升降之常理，体现恒久之道，而余爻皆无恒道。有卦象同而中四爻之升降异位，即以刚柔升降之用爻为主。如贲和噬嗑两卦，其卦象皆为三阴三阳，而初上皆为阳爻，但其中四爻之升降则不同。贲卦䷖，《彖》说：“柔来而文刚故亨。”王氏以卦变释之，认为此卦由泰变来，泰卦二上互易则为贲卦。故此卦上九和六二为升降刚柔之用爻，为致饰之爻，为贲卦之主，余爻皆为受饰者。噬嗑卦䷔，《彖》说：“柔得中而上行。”王氏认为此卦由否变来，否卦初五互易则为噬嗑，但此卦中四爻为三阴而间一阳，不能相合，须初上二阳爻啮之方能合，故初九和上九为用爻，为噬者，为此卦之主，而其它爻为受噬者。有中四爻之象同而初上之为功不同，则以其刚柔之用爻为主。所谓中四爻之象同者，指家人、睽、蹇、解四卦。此四卦中家人䷤与蹇䷦，其中四爻象同，而皆当位。睽䷥与解䷧，其中四爻象亦同，但皆不当位。按王氏的解释，家人卦初九和上九二爻以刚阳之德，防止中四爻不失其位；蹇卦初六和上六二爻以阴柔之德，令中四爻谨慎行事；解卦初六和上六二爻以阴柔之德，调解中四爻杂处而不争；而睽卦初九和上九二爻以刚阳之德，强制其争反而乖离愈甚。总之，此四卦中四爻之得失皆听之于初上二爻之用，不能自为离合行止。故初上二爻为此四卦之主。以上这些说法，旨在于反对“当某卦之世则皆有某卦之道，主辅不分，施受不别”（《发例》），用来论证《彖》所说的一卦之义体现于某爻之中，而为主之爻又将全卦联为一体。王氏此说，同王弼和程颐的一爻为主说相比，为主之爻不限于一爻而增至二爻，将刚柔往来，有应无应以及初上为功皆包括在内，以此说明六十四卦各有其中心观念，卦与爻不容分离。如其所说：“观其象以玩其彖，则得失之所由与其所著，吉凶之所生与其所受，六爻合一而爻之义大明矣。”（《发例》）

为了说明一卦六爻乃一整体，关于爻辞的理解，王氏又提出爻外求义说，即以此爻而发他爻之义。他说：

易之为学，以求知天人之全体大用，于一爻而求一爻之义，则爻义必不可知。且如潜龙勿用义固尽于爻中矣，而非六阳纯成，自强不息，则无以见一阳初动之即为龙。况其会通于爻外之爻，以互相求应与立一，占者学者于卦爻之外以垂训戒者乎！（《发例》）

此是说，对爻义的理解，不能局限于就某一爻而求一爻之义。如乾卦初九爻辞为“潜龙勿用”，但此爻之义乃乾卦六龙自强不息之义的一种表现，如其所说：“六爻相得以成象，虽在一爻，全体已具，亦可见爻之未离乎象也。”（《内传·乾》）又如六爻相互涵蕴，成为一体，此爻之义往往阐发彼爻之旨，所谓“会通于爻外之爻，以互相应求与立一”。其于《发例》中，举例说，如大有卦；上九爻辞为“自天佑之，吉无不利”。所谓“佑之”，不是佑上爻，而是赐福于六五爻，因为此爻“履信思顺而上佑之”。又如解卦，六五爻辞为“君子维有解，吉”。所谓“解”，不是六五能解，而是指上六爻解除六三之悖，使六五得以施信于六三，所谓“原本上六之德以知六五之吉”。又其于《内传》中释同人九三爻辞“伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴”说：

伏戎于莽，待五之来合而邀击之。升其高陵，谓五也，托处尊高，灼见其情形，而



三之伏戎无所施，至于三岁不兴而必溃矣。五之所以大师能克也。

此是说，九三爻辞是阐发九五爻之义。“升其高陵”，不是指九三爻，而是指九五爻。由此得出结论说：“凡爻辞有此爻而发彼爻之义者。彼爻为卦主，而此爻乃其所际之时、所遇之事也。”（同上）又说：“易之以本爻所值之时位，发他爻之旨，若此类者，众矣。”（《内传·蛊》）按此说法，其所谓“爻外之爻”，包括作为卦主之爻。爻外求义又意味着通过一时一事之变动揭示全卦之理。总之，在王氏看来，六爻并非孤立地存在，而是全卦之德不同的表现形式。卦理则一，其所处的时位则有异。爻义虽因时位而异，但各爻又都分有全卦之德。如其所说：“揲以求画，则六位积而卦德乃成。而观变玩占在成卦之后，则分全体之一而固全戴本卦之德。爻也者言其动也。故一阳动于下而即曰龙德。余卦准此。”（《内传·乾》）此即“彖爻一致”。

王夫之所提出的理解《周易》经文的各种体例，同以前的易学家一样，自认为能讲通卦象和卦辞，卦义和爻义之间的逻辑联系，或者用来论证其“四圣一揆”说，实际上仍不能自圆其说，不能不承认存在着许多例外。王氏在释经文时，已意识到这一点。如所提出的爻有进退说，以初四为退爻，三上为进爻，但此体例并不适合一切爻辞。如其解释谦卦《彖》文“天道下济而光明，地道卑而上进”说：“天道九三之阳也。他卦皆以三为进爻，四为退爻。惟谦一阳伏于三阴之下，豫一阳拔出于三阴之上，因内外而分上下，故谦曰下济，豫曰出地。因象立义，所谓不可为典要也。”（《内传·谦》）按此说法，谦卦九三爻作为一卦之主，又有退义；豫卦九四爻作为一卦之主，又有进义。这同其所规定的体例便相矛盾了。又如其释小畜上九爻辞“既雨”说：“彖言不雨者，自全卦之象而言也。上九言既雨者，自一爻之动而言也。所动在此，则视其发用之变而不害其同。履三言啞人，异于彖者，亦此义也。余卦仿此。”（《内传·小畜》）小畜卦辞为“密云不雨”，上九爻辞则为“既雨”，二义正相反，卦德和爻义并不一致。可是，王氏却认为“不害其同”。其同究在何处？王氏未能作出明确回答。就此爻发用之变说，王氏解释为“既雨者，重刚覆阴于下，且降而为雨，阴道行也。”是说，此卦上体为巽三，就卦象说，为“重刚覆阴于下”，乃降雨之象。此又连同九五爻而言，非仅指上九之爻。此种解释未免强词夺理。关于履卦六三爻义与《彖》文不合，王氏于《发例》中解释说：“彖已先示以履虎之危机。”是说“不啞人”，已含有啞人的危机在内，故彖爻不相牴牾。可是，其在《内传》释六三爻辞又说：“惟此一爻动则凶，非全卦之德。”此又以六三爻辞不体现履卦之德，违背了其彖爻一致说。总之，王氏所设的各种体例，与卦爻辞义不合者甚多。他同历代易学家一样无力突破这一难点。为了回答这一难题，王夫之又继承和发挥了程颐提出的“易随时以取义”说，认为六爻之得失，变动无常，文辞总是因时而立义。因而对卦爻辞的理解，不能局限于一种格式。如其所说：“惟易不可为典要。故玩彖爻之辞者亦不可执一以求之。”（《发例》）“不可执一以求之”，即不能将某种体例视为既定的公式，到处套用。王氏此论颇多，成为其解易的另一种体例。

如其论卦爻象和卦爻辞的联系说：“其例有阴有阳，有中有不中，有当位有不当位，有应有不应，有承有乘，有进有退。画与位合而乘乎其时，取义不一，所谓周流六虚，不可为典要，易道之所以尽变化也。”（《内传·乾》）是说，以何种体例解释爻辞，并无固定的公式，而是因时取义，即哪一条能解释通象和辞的关系，就用哪一条体例。因为爻主变动，故不可为典要。如其释复卦六二爻辞《彖》文“体复之吉，以下仁也”说：“凡阴居阳上类，以乘刚为咎。此独言下而非乘者，一阳下动，以资始之德，震动群阴，非阴之敢乘，而五阴顺序以听其出入，无相离以相亢，静以待动，其德不悖也。易之不可以典要求也，类然。”（《内传

·复》》是说，此爻爻辞为吉。如果以承乘说解释之，此爻为柔乘刚之象，当为不吉，与爻义不合。故《象》以“下仁”解之，不取乘义，表示一阳初动于下，群阴不敢乘，有静以待动之美德，故为吉。此即“不可以一义求之”。又如其释未济六五爻辞“君子之光，有孚，吉”说：“凡言孚者，皆阴与阴遇，阳与阳合。此及上九，独别以其位言也。易之不可为典要，辞亦有之，存乎其人之善通耳。”（《内传·未济》）按王氏提出的体例，阴阳同类相感为孚。可是此爻与九二为有应而非相孚，何以解释爻辞“有孚，吉”？王氏认为，此爻辞所以吉，指六五居中位而取信于阳。“有孚”一辞，指上九爻说的。就爻辞的所指说，也不可为典要。关于爻位之吉凶，其释《系辞》文“不可为典要，惟变所适”说：“得位正也，而有时非正。居中吉也，而有时不吉。相应利也，而有时不利。坎或为云而或为雨，巽以上入而其命下施。不可为典要也，类如是。读易者所当惟变所适，以善体其屡迁之道也。”（《内传·系辞下》）是说，当位、居中位和有应等，有时并非皆吉利；反之，不当位，不居中位者，有时也未必皆不吉利。取象和取义也无一定的格式可循，亦是“惟变所适”。如其释未济《象》辞“虽不当位，刚柔应也”说：“在他卦，则固以当位而应者为亨利。而此二卦异焉。阴阳杂而相间，各有时位之可据，则易以起疑，貌合而情不亲，固异于他卦之纯焉而无互竞之情也。不当位而应以无疑，故未济六爻皆愈于既济。”（《内传·未济》）“此二卦”，指既济和未济。王氏认为，当位者未必皆吉利。如既济，六爻皆当位，而又皆有应，可是卦爻却说“初吉，终乱”。所以终为大乱，因为刚居刚位，柔居柔位，“各任其情之所安而据以不迁”（《内传·既济》），以此相应，貌合而神离，终成大乱。而未济卦，六爻皆不当位，“无互竞之情”，其有应而不起猜疑之心，故未济愈于既济，故卦辞说：“未济亨。”此是说，当位者反而不利，不当位者却有利，此亦是“不可以一义求之”，唯变所适。由此，他得出结论说：

当位之吉，不当位之凶，其恒也。应之利，不应之不利，其恒也。使有恒之可执，而据之为典要，则火珠林一类技术之书，相生相克之成局，足以与于圣人之道义，天地之德业矣。故有不当位而吉，当位而不吉，应而不利，不应而利者。……耕者之雨，行者之病也。丰草之茂，良苗之瘠也。位无恒应，必视其所应，以为趣时之妙用，其可以典要求之乎？乾坤震巽坎离艮兑，位皆其位，不待可应以自合也。泰、否、益、恒、既济、未济、咸、损固相应而无关于得失也。既济无不当之位，未济无相当之位，位不足言也。推此而言，变动无常之旨，类可知也。（《发例》）

“恒”，谓永恒不变的公式，到处皆适用。王氏认为，就占筮的体例说，并无此种永恒而普遍的公式，除非《火珠林》一类的占术提出的吉凶模式，但非圣人之道。这是因为从自然界到人类生活，皆无永恒不变的模式，规定人事之得失吉凶。如耕者以下雨为吉，可是行人则以下雨为病。就爻位说，其有应是否吉利，因所处的时机而不同，亦无固定不变的公式。如八卦各有其所居之位，相互交错，乾天居上，坤地居下，离火左行，坎水右行等，有其定位，自然相交合，无待其有应与否。又如泰否等卦，其爻象虽有应，但无关于爻辞之得失吉凶。既济和未济，其爻象是否当位，亦无关于其得失吉凶。此即《系辞》所说：“变动不居”，“不可为典要，惟变所适。”由此，又得出结论说：“易之为道本如是，以体天化，以尽物理，以日新而富有。故占有，学者不可执一凝滞之法，如后世京房，邵子之说，以为之典要。”（《内传·系辞下》）他认为，易学中的象数学派，从京房到邵雍，其根本错误在于炮制出某种既成的模式，解释一切事物的变化。

王夫之关于《周易》体例的辩论，基本上是发挥义理学派的观点，虽无新的突破，但对其易学哲学影响颇深。他依彖爻一致说，提出整体和部分，本原和派生，性情和功效不容分割以及各部分相互联系的观点，作为考察客观实在的一条原则。其在《外传·剥》中说：“卦者爻之积也，爻者卦之有也。非爻无卦，于卦得爻。性情有总别而无殊，功效以相因而互见，岂有异哉？”其在《外传·系辞下传第九章》又说：

夫象者材也，爻者效也。效者，材之所致也。一木之生，枝茎叶萌合而成体者，互相滋也。一本之成，辐毂衡轴分而效用者，功相倚也。其生也，不相滋则破而无体。其成也，不相倚则缺而废用。故爻倚象以利用，抑滋于象以生而成体。吉凶悔吝之效，未有离象以别有指归也。故曰：观其象辞，则思过半矣。

以上是说，彖为一卦的性情，为体；六爻为其功效，为用；而功效又互相影响，相互倚存，如同枝叶花朵，连成一体。依据此种整体观，他于《外传》中写了《大有》一文，论证了体用不容分割，不能废用以求体的光辉思想。（见后）

由于彖爻乃一整体，六爻各有其规定性而又相互影响，王氏进而认为对卦爻辞的理解，有其规则可循，不能任意加以解释。他说：“君子以人合天，而不强天以从人。则奈何舍所效之材，以惟意是徇邪？”（《外传·系辞下传第九章》）此处说的“天”，指彖爻一致，爻不离彖，有其定则。“意”，指随意解释。所谓“意者”，乘人心之偶动而无定则者也”（同上）。王氏认为，象数学派，玄学派，道教和佛教徒以及术数之流，其解易都是“偶测其偏，而纳全体于一偶”（同上），出于私意，“强天以从人”。但另一方面，他又认为，对辞与象相应之理的理解，并无固定的格式，不可执成法以推测。总之，卦爻象和卦爻辞的联系，既有定则，又无成法。他说：“外内有定位者也，刚柔之往来无定位者也。以无定之出入，审度所以行乎其位者，则精义不可以执一求，而抑不可以毫厘差。”（《内传·系辞下传》）又说：“由辞以研究其精微，而揆度其周流无方之方，则天化人事之变尽，而所以处之者之义精。于无典要之中，得其至当不易之理矣。”（同上）这两段文字是对《系辞》文“其出入以度内外”和“初率其辞而揆其方，既有典常”的解释。是说，《周易》的体例乃“无方之方”，即有定则和无成法的统一。王氏依据这一观点，讨论了常和变的关系，作为观察和处理人类生活的原则之一。

王夫之于《外传》中经常讨论这一问题。其所谓常，指常规和常态，语本《系辞》“既有典常”。所谓变，指反常或变态，其变化难以推测，语本《系辞》“变动不居”，“惟变所适”。王氏认为，从《周易》的象数到自然界和人类社会都存在着常和变两方面，二者不可偏废。其在《系辞上传第三章》中，依《系辞》观象玩辞，观变玩占句，提出常中有变，变中有常说。他以卦象和所取之物象为常，以揲蓍之数 of 变，如其所说：“居因其常，象至常者也。动因乎变，数至变者也。”但他认为，“象至常而无穷，数至变而有定。无穷故变可制，有定故常可贞。”是说，象虽至常，但不胜其繁，无有穷尽。数虽至变，但有定则，如过揲之数，非九六，即七八。所以依象可以制数之变，依数又可以正象之常。此种观点，又称之为“常以制变，变以贞常”。即常和变，相互制约，常中有变，变中有常。因此，君子据卦观象，不能安于其常，应相信任何微细的变态皆所必至；因动玩占，又不能以非常之变为怪，不因祸福之逆转，动摇自己的信念。此即他所说：“居不以苟安为土，纖芥毫毛之得失，皆信其必至。动不以非常为怪，仓猝倒逆之祸福，一听其自然。”这样，既能提高人的智慧，所谓“度人心空虚，则应授以常规，不受时变左右，此即“常亦在变中”。总之，不能因变而忘其常。如其所说：“天

地必有纪，阴阳必有序，数虽至变，无有天下地上，夏寒冬暑之日也。”他认为，道象者流和权谋之士，因变而不知常，从而菲薄礼教，违背了天则。又王氏于其《系辞下传第八章》中，通过对《系辞》“既有典常，苟非其人，道不虚行”的解释，围绕天人问题，讨论了常和变的关系，提出“变在天地而常在人”。他说：“天地固有其至变，而存之于人以为常。”是说，天地之化，复杂万变，人类不能预先断定其后果，但人类可从其变化中得其常规，并用其常规，提高人的精神境界。如同占筮，四营十八变，其开始出于无心，可是分二以后，人又有规则可循，并从卦爻象和卦爻辞的义理中，得到教益。此即其所说：“执常以迎变，要变以知常。”执常和知常乃人之所为，天地只是以无心之变造化人类，故说“变在天地而常在人”。由此，他得出结论说：“于变得常，则人凝性正命，以定阴阳之则。取常以推变，则人因仍苟且，以幸吉凶之移。”“于变以得常”，是说，从天地之变中，得到常规，人依此制定阴阳变易的法则，规范人的性命。此是“天地有易而人用之”，乃易学的真正任务。“取常以推变”，是说，将人所炮制的某些易学常规强加于天地之变，又依此推断人的命运，人只能苟且因循，听吉凶之摆布。此是“易有常而人用之以变”，如京房、邵雍炮制的卦气说，使人有吉凶而无忧患，陷于宿命论。由此，又得出结论说：“典常在率辞之后，而无有典要，立于象数之先。”是说，由卦爻辞精研其义理，使人有规则可循，此是出于象数之后。可是天地之变，并无不变的常规，却存于象数之先。意思是，人所制定的常规只是大化之一隅，不能尽天地之大变，而邵雍之流视其为永恒的普遍模式，又是知常而不知变。

以上所述，王氏关于常和变的辩论，虽然出于对《周易》筮务之智深；又能提高人的境界，所谓“敦止之仁壹”。相反，如果违背这种变常关系，“执象以常，常其常而昧其无穷；乘数以变，变其变而瞽其有定”，即守其常态而不知变，乘其时变而不知常。其结果，或者耳穷于室内，隔墙不闻奏乐之声；或者心尽于明朝，不能应付风雨之变。即其所说：“耳穷于隔垣，笙簧奏而不闻；心穷于诘旦，晴雨变而无备。”此种人只知苟且偷安，一旦大变临头，则不知所措，只有怨天尤人了。由此得出结论说：“诗书礼乐之教，博象以治其常；龟筮之设，穷数以测其变。合其象数，贞其常变，而易以兴焉。”认为《周易》兼有常变两方面，既给人以智慧，又予人以仁德，是最高深的典籍。又王氏于其《系辞下传第七章》中，通过对《系辞》文三陈九德的解释，进而讨论了常和变的关系，提出“圣人于常治变，于变有常”，反对“因常而常，因变而变”，进一步阐发了“易兼常变”的观点。他认为《系辞》三陈九德，是告诫人们处于天下已变之时，“莫若以常”，即变而不忘常。如履卦之德，是教导人们“慎于男女饮食而定其志”；谦卦之德，是教导人们损多益寡，“执平施之柄”；井卦之德，是教人“施敬于人，而不孤恃其洁清”，等等。王氏以九卦之德为常，所谓“变者其时，常者其德”。认为知变中有常，遇大变之时，方不随波逐流。即其所说：“圣人反变以尽常，常立而变不出其范围，岂必惊心耀魄于忧患之至，以与为波靡也哉？”“反变以尽常”，即处于大变之世而不忘发扬常德，不能因变而变，抛弃常规。他认为，儒家推崇的礼教，就是教人遵守常规，所谓“易极变而礼居常”。但礼之常又是本于《周易》，所谓“易与礼相得以章，而因易以生礼”。因而礼之常又不能脱离时之变。他说：“且夫圣人之于礼，未尝不因变矣。数盈则忧患不生，盈则必溢而变在常之中。数虚则忧患斯起，乃虚可以受而常亦在变中。”数之盈虚，指时之盛衰。是说，处于盛世，人心骄盈，应以常治变，此即“变在常之中”。处于衰世，法的理解，但就其理论思维说，探讨了事物的变易性和规范性的问题。在王夫之看来，事物的变易，虽千变万化，总有规则可循，即王氏所说的“常”；但其变易又难以测定其后果，即其所说的“变”。因

此，处理事物的变化，既要知常，又要通变，既不能守常而不知变，也不能因变而不知常。此种常变统一观，无疑是一种辩证思维，是王夫之易学哲学的又一贡献。从易学哲学史上看，常变之论，不始于王夫之，宋代的李觏，欧阳修，杨万里等，都辩论了这一问题。但他们大都停留在儒家的经权说的范围，即以常为经，以变为权，以权变为常经的补充。而王夫之论常变，以变为天道变易，难以预定；以常为人所认识到的规律和规范，可以遵循，认为二者相互制约，相互补充。这是对传统观点的又一突破。其论天道，强调其变动无常，反对以一种固定的模式观察事物的变易，此是基于其易学原则。但其论人道，则偏重以常治变，又是受到儒家社会伦理观的局限。

### （三）易之全体在象

王夫之对《周易》卦爻辞的解释。虽主取义说，并不排斥取象说。如其释乾卦说：“此卦六画皆阳，性情功效皆舒畅而纯乎健。”（《内传·乾》）其释坤卦说：“此卦六画皆阴，柔静之至，故其德为坤。”（《内传·坤》）此以健顺之德解释乾坤两卦。其在《外传》中释乾坤两卦亦主取义说：“天者象也，乾者德也，是故不言天而言乾也。”又说：“天地其位也，阴阳其材也，乾坤其德也。”（《外传·乾》）他以乾坤为天地或阴阳二气的“性情”，此是发挥程颐的“乾者天之性情”说。但王氏认为，一卦之德不能脱离其卦象及其所取之物象。就乾坤两卦说，健顺之德，乃六画纯阳或纯阴之德，亦是天地和阴阳二气之德。他说：“阳有独运之神，阴有自立之体。天入地中，地函天化，而抑各效其功能。故伏羲氏于二仪交合以成能之中，摘出其阳之成象者，以为六画为乾，而文王因系之辞，谓道之元亨利贞者，皆此纯阳之撰也。摘出其阴之成形者，以为六画之坤，而文王因系之辞，谓道有元亨利牝马之者，惟此纯阴之撰也。为各著其性情功效焉。”（《内传·坤》）此是说，乾坤两卦之画，取自于天地和阴阳二气之性能，其性能不同，卦象亦异。卦象形成后，其健顺之性又分别寓于卦象之中，故卦辞称纯阳之象为元亨利贞，称纯阴之象为元亨利牝马之贞。因此，王夫之认为，理解一卦之义理，亦不能脱离一卦之卦象及其所取之物象。如其释屯卦卦辞说：

屯者草芽穿土初出之名，阳气动物发生而未遂之象也。此卦初九一阳生于三阴之下，为震动之主，三阴亦坤体也。九五出于其上，有出地之势。上六一阴覆冒其上而不得遂，故为屯。冬春之交，气动地中而生达地上。于时复有风雨凝寒未尽之雪霜遏之而不得畅。天地始交，理数之自然者也。（《内传·屯》）

此是说，屯卦的卦义为萌生，但此萌生之义即寓于阳气初动生物而又未遂之象中。此卦所以为萌生，就卦象说，其初九为一阳居于三阴之下，九五爻又居于三阴之上，表示阳动于地中，又要出于地上。可是上六，阴爻覆盖于其上，使其不能脱颖而出，故其义为屯。就所取的物象说，此卦表示冬春之际，阳气动于地中，草木欲生之时，然而寒气尚未退，霜雪掩盖其上，使其不能生长，故为屯。至于此卦的卦辞，亦为元亨利贞，王氏认为亦基于此卦之卦象和所取之物象。他说：“此卦震首得阳施，为物资始，阳气震动，于物可通。九五刚健中正，虽陷阴中而不自失，足以利物而自得其正。故乾之四德皆能有之。此天地之始化，得天最夙者也。”（同上）是说，初九阳爻居下体震之初，表示阳气始施，万物将生，故其卦辞为元亨。九五居上体中正之位，虽陷于上六和六四两阴爻之间，但其刚健之德不失，故卦辞又为利贞。又王氏解此卦《彖》文“刚柔始交而难生”说：

坤立而阳交，宜以复为始而始屯者，天包地外而入地中，天道不息之自然。阴虽繁盛，阳气自不绝于地上。有动则必有应，地中之阳兴于下，地上之阳即感而为主于中，屯以成焉。若孤阳起于群阴之下而为复者，人事之变耳。乾坤初立，天道方兴，非阴极阳生之谓，是故不以复为始交而以屯也。（同上）

此是解释乾坤两卦之后，为什么是屯卦而不是复卦。王氏认为，屯复两卦，其下体皆为震，皆有一阳生起之义。但复卦的一阳生，就卦象说，只是孤阳生于下，表示阴极而阳生，非天地始交之义。可是，屯卦五画为阳爻，其九五爻与初九爻相呼应，表示地下之阳气与天上之阳气相感应，乃天地始交之象，故屯卦次于乾坤两卦之后。王氏此说亦表明，具有始生或萌之义的屯卦居于乾坤之后，同样是由于其卦象和所取之物象决定的。从王氏对屯卦的解释中，可以看出，他虽主取义说，因受程氏易学的影响，不排斥取象说；又因受张载易学的影响，又主张一卦之义存于卦象和所取之物象之中。从此种解易的体例出发，王氏辩论了象、数、辞、义四者的关系，提出了“易之全体在象”说，同玄学派，理学派和象数学派展开了争论，成为宋明以来象学的阐发者。

关于象、数、辞、义四者的关系，王夫之论述说：

象与象皆系乎卦而以相引中，故曰系辞。系云者，数以生画，画积而象成，象成而德著，德立而义起，义可喻而以辞达之，相为属系而不相离。故无数外之象，无象外之辞。辞者即理数之藏也。而王弼曰得意忘言，得言忘象，不亦舛乎！（《内传·系辞上传》）

此是对“系辞”的解释。是说，就成卦的程序说，由数而得象，象成而义起，奇偶之数，卦画，卦象，卦德和卦义，相互联系在一起，而后系之以辞，解说其义，即是“系辞”。王氏此说在于说明数、象、辞、义乃一整体而不容分离，从而批评了王弼的得意忘象和得象忘言说。其所以批评王弼说，是强调卦象乃四者结为一体的纽带。在王夫之看来，文王、周公作卦爻辞以及孔子作《易传》都在于解说伏羲所画之卦象。如其所说“即象见象，即象明爻，即象爻明传，合四圣于一轨，庶几正人心，息邪说”。（《发例》）以此论证卦象乃《周易》的基础。由此，得出结论说：

材者画象之材也。非象无象，非象无爻，非象与爻无辞，则大象、象爻辞占皆不离乎所画之象，易之全体在象明矣。邵子曰画前有易。不知指何者为画前也。有太极即有两仪，两仪即可画之象矣。（《内传·系辞下》）

“易之全体在象”，即以卦象为《周易》的基石。王氏认为，卦象有画可见，而邵雍的画前有易说，离卦象而谈易理，实为空谈。即使其所谓画前之易为太极，然而有太极即有两仪，两仪即阴阳可画之象，亦无画前之易。因此，其在《外传》中论易象说：

象不胜多，而一之于易。易聚象于奇偶，而散之于参伍错综之往来，相与开合，相与源流。开合有情，源流有理。故吉凶悔吝，舍象而无所征。乾非六阳，无以为龙。坤非六阴，无以为马。中实外虚，颐无以养。足歇铉断，鼎无以烹。推此而言，天下有象，而圣人有易，故神物兴而民用前矣。（《外传·系辞下传第三章》）

是说，卦象见于奇偶卦画的排列组合，其开合错综复杂，皆有情理，显示吉凶悔吝之义。无卦象则无以断吉凶。无乾坤卦象亦无龙马之象，无颐卦之象无有养道，无鼎卦之象亦无烹道。

总之，无卦象即无易道。故其解释《系辞》文“易者象也”又说：

由理之固然者而言，则阴阳交易之理成而象，象成而数之以得数。由人之占易者而言，则积数以成象，象成而阴阳交易之理在焉。象者理之所自著也。故卦也，爻也，变也，辞也，皆象之所生也。非象则无以见易。然则舍六画奇偶往来应速之象，以言易，其失明矣。（《内传·系辞下》）

此处讨论了象、数、理、辞的关系。就事理之本然说，卦象基于阴阳交易的法则，象成方有数可数。就揲蓍成卦说，则由数而成象，象成而阴阳交易之理即寓于其中。按此说法，象和数的关系，有两层涵义：一是有象方有数，一是先数而后象。王氏认为此二义各有所指，并不矛盾。此是取孔疏说：“数从象生，故可用数求象。”（《周易正义·说卦》）前面所引王氏语“无数外之象”，即指用数求象说的。但就象和数的本然关系说，王氏则依程颐义，主有象而后有数，如其所说：“物生而有象，象成而有数”（《外传·乾》），不同于邵雍的“数生象”说。就象和理的关系说，王氏认为卦象的形成，依于阴阳交易的法则，此本于程氏的“有理则有象”说。但阴阳交易之理即存于卦象之中，不能象外求理。此又是本于张载义，特别是元明以来象学派的易学观。至于卦爻的变化以及其卦爻辞的内容，更是不脱离卦象，如其所说，“皆象之所生”。从而提出“非象则无以见易”的命题。来知德曾说：“舍象不可言易。”王夫之此说也可以说是对来氏观点的阐发。

为了阐明卦象乃一卦之主体，王氏着重讨论了象、辞、义三者的关系。其释《系辞》文“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”说：

辞者象之义也，吉凶象之所固有，而所以然之理非辞不明。系者相属而不离之谓，象爻之辞必因乎象之所有，即有戒占者之辞，亦因象之所当戒与其可戒而戒之。（《内传·系辞上》）

是说，卦爻辞是阐明卦爻象之义理的。其义理即所以然之理本为卦象所固有，卦爻辞只是解说卦象所已有之理。即使戒占之辞，如吉凶、悔、无咎等占辞，亦是“因乎象之所有”。如泰卦辞为“小往大来，吉亨”。卦辞所以为吉，照王氏的解释，此卦之象，坤上乾下，“小往”指天气上升，“大来”指地气下降，二气相交，通顺清宁，所以为吉。此即“辞者象之义也”。又其释《系辞》文“圣人立象以尽意”说：

象，阴阳奇偶之画，道之所自出，则易之大指不侖于此也。六画配合而成卦，则物情之得失，见于刚柔时位矣。系辞则以尽情意之可言者也……自王弼有得言忘象之说，而后之言易者，以己意测一端之义。不揆诸象，不以象而征辞，不会通于六爻，不合符于象象，不上推于阴阳十二位之往来，六十四卦三十六象之错综，求以见圣人之意，难矣。（《内传·系辞上》）

“道”，指吉凶得失之理。是说，吉凶得失之理即寓于阴阳奇偶卦画及其往来推移之中，此即“立象以尽意，设卦以尽情伪”。卦爻辞是用语言表达卦象及其所蕴藏的义理，此即“系辞焉以尽其言”。因此，不求之于卦象，不能了解卦爻辞，更不能见圣人之意。此即其所说：“辞以显象，象以生辞。二者互成，而圣人作易之意，无不达矣。”（《内传·系辞上》）“象以生辞”，是说，有某种卦爻象，即有某种卦爻辞。以上是说，卦爻辞依赖于卦象。关于象和理的关系，王氏认为，卦象不仅显示吉凶得失之理，而且显示一切事物之理。其释《系辞》“道

显”句说：“天道之流行于事物者，卦象备著，而其当然之理，皆显于所画之象。”（《内传·系辞上》）为什么六十四卦象显示一切事物之理？其释《系辞》文“其称名也杂而不越”说：

阴阳变通而成象则有体，体立而事物之理著焉，则可因其德而为之名。自屯蒙以下，物理之化，人事之几，得失良楮，賅而存焉。其类不一，亦至杂矣，然皆乾坤刚柔交感合德之所固有，不越乎天地之撰也。（《内传·系辞》）

“成象则有体”，是说，卦象形成后即为一卦之主体，即张载所说“象为一卦之质”（《易说·系辞上》）。王氏认为，卦象确立后，事物之理即通过其象显示出来，圣人依其卦德而为之名，即是卦名。卦象有六十四，其名繁多，所以乾坤以下各卦象备有物理和人事各方面的变化，所谓“賅而存焉”。此即《系辞》所说“其名称也杂”。其类别虽然繁多，但其包括的义理又皆为刚柔交感之德所固有，皆是天地健顺之德的表现，此即“不越乎天地之撰”。此句本于《系辞》“以体天地之撰，以通神明之德”。王氏解释说：“撰，其所作也。凡物理之不齐，人事之至赜，皆天地健顺之德所变通而生。乾坤之良能体物不遗，而变之通之者，神明为之也。六十四卦具而乾坤之能事毕，变通之动几尽焉。要其实则一阴一阳之用而已。”（《内传·系辞下》）此是说，物理和人事之变易虽然复杂，但皆受一阴一阳变易法则所支配。阴阳变易法则贯穿一切事物之中，六十四卦象穷尽了阴阳变易的法则，所以卦象具备一切事物之理。因为卦象具有阴阳变易之理，圣人观象制器，所观者不是取某卦之名，如韩康伯注，而是观卦象中的阴阳变易之理。他说：“按经云制器者尚其象，则义在象不在卦名。”（《内传·系辞下》）如神农氏发明耒耜，取之于益，是因为此卦象为䷩，初九爻表示阳刚而锐，故为耜；三阴爻表示柔曲，故为耒；其上二阳爻亦刚直，故为耒柄。因此，王氏认为，了解了卦之义理，不能脱离其卦象。他在《发例》中说：“若夫易之为道，即象以见理，即理之得失以定占之吉凶。”“即象以见理”，是说，卦象中刚柔爻画之排列组合，乃阴阳交感法则的体现，而事物之理及其所以然和当然之则即存于卦象之中，所以不能舍象言理或象外求理。王氏此论，以象为显示义理的形式，如前所说“象者理之所自著也”，此是受了程颐的“因象以明理”的影响，但又不同于程氏说。程氏所说的象，就其同理的关系说，主要指卦象所取之物象，如龙象，马象等。而王氏所说的象，指卦象。认为六十四卦象自身即是阴阳变易之理和事物之理的存在形式，或者说，理乃阴阳卦象自身所固有之性情功效，因而理象不容分割，不能舍象而求理。此种理象统一观，就其易学说，是置象于第一位，从而强烈地反对了玄学派的“忘象以求其意”的易学观。

其在《外传》中阐述《系辞》文“易者象也，象也者像也”一章说：

汉儒泥象，多取附会。流及于虞翻，而约象互体，半象变爻，曲以象物者，繁杂琐屈，不可胜纪。王弼反其道而概废之，曰得象而忘言，得意而忘象。乃传固曰易者象也。然则汇象以成易，举易而皆象，象即易也，何居乎以为兔之蹄，鱼之釜也？（《外传·系辞下传第三章》）

是说，汉易中的象数学派，因主取象说，其所取之物象多牵强附会，泥象而忘理，王弼非这，有可取之处。但由此得出忘象求义的结论则是错误的。因为“易之全体在象”，废象则无以见义。此处所说的象，指卦象。王夫之认为王弼的忘象说，不仅排斥物象，而且废弃卦象，纯言其义理，故不可取。接着批评王弼的筌蹄之喻说：



夫蹄非兔也，筌非鱼也。鱼兔筌蹄，物异而象殊。故可执蹄筌以获鱼兔，亦可舍筌蹄而别有得鱼兔之理。豈漁之具夥矣，乃盈天下而皆象矣。诗之比兴，书之政事，春秋之名分，礼之仪，乐之律，莫非象也，而易统会其理。舍筌蹄而别有得鱼得兔之理，舍象而别有得易之途邪！

此是说，鱼兔筌蹄，各有其象，并非一物，故可执筌蹄以得鱼兔，亦可舍筌蹄别寻捕鱼兔之工具。可是，《周易》统率天下之象和五经之理，其象和理，并非筌蹄和鱼兔的关系。即是说，卦象同其义理乃一事之两方面，并非不同的实体，故舍其象无从得其义理。此是依其象理统一观驳斥了王弼的“得意在忘象”的理论。又张载于《正蒙·大易》中，解释《系辞》文“变化者进退之象也”说：“进退之动也微，必验之于变化之著。故察进退之理为难，察变化之象为易。”是说，进退之理通过卦爻象的变化方能察觉出来。王夫之进而发挥说：

变者阴变为阳，化者阳化为阴，六十四卦互相变易而象成。进退者推荡而屈伸也，推之则伸而进，荡之则屈而退，而变化生焉。此神之所为，非存神者不能知其必然之理。然学易者必于变化而察之，知其当然后可进求其所以然。王弼得言忘象，得意忘言之说，非也。（《张子正蒙注·大易》）

“神”指变易的本性。此是说，阴阳爻象的推移涵有进退之理。卦爻象的变化乃当然之事，易于察觉，而进退之理即其所以然，难于了解。但当然之象和必然之理，并非二物，由其当然可以知其所以然。从而批评了王弼的忘象求意说。可以看出，王夫之的理象统一观，其主要锋芒是反对王弼的忘象说。由于他以象为理存在的基地，以象为卦的主体，又扬弃了程朱派的理本象末说。正因为如此，王夫之在哲学上导出“象外无道”说（见后），有力地打击了玄学派和理学派的本体论。

王夫之虽然主张“易之全体在象”，但并不赞成象数学派的取象说，进而又讨论了卦象和物象的关系。他认为，八卦之象象征八种自然现象，是可无非议的。他推崇《大象》文，即是赞成此种取象说。其解释《系辞》“八卦成列，象在其中”说：

成列谓三画具而已成乎卦体乾坤震巽坎离艮兑，交错以并列也。象者天地雷风水火山泽之法象，八卦具而天地之化迹具其中矣。……重三为六，则天地之化理，人物之情事所以成万变，而酬酢之道皆呈效于其中矣。（《内传·系辞下》）

是说，震☳为一阳动于二阴之下，故为雷，巽☴为一阴居二阳之下，散阳之亢，故为风；坎☵离☲之象为阴阳相交相涵而相移，故为日月寒暑；艮☶兑☱为阳奇入于二阴或二阴含有阳奇，故为男女之象。他以艮兑之象释《系辞》“乾道成男，坤道成女”句，因为艮兑两卦象亦有男女之象，如其所说“艮兑不言山泽言男女者，山陵为牡，谿谷为牝也”。（同上）其以坎离为日月寒暑是释《系辞》“日月运行，一寒一暑”句，因为此二卦亦是水火之象。如其解坎卦象说：“坎内明而外暗，体刚而用柔，藏刚德于至阴之原，而不可测，故为坎坎坷不平之象，而效于化者为水。”（《内传·坎》）此以坎☵象为一阳居二阴之中，内明而外暗，静中有动，故为水。其释离卦说：“阴本柔暗而附丽乎阳，以得居乎中，则质之内敛者固，而发于外者足以及物，故其化为火。”（《内传·离》）此以离☲象为一阳居于二阴之中，内刚而外柔，阴静于内而阳动舒发于外，故为火。关于乾坤两卦象，他说：“专而直者可命为一，翕而辟者可命为二。阳盈而阴虚，阳一函三，而阴得其二。虚者清而得境全，浊者宁而得境约，以法象之

昭然可见者也。”（《内传·系辞上》）是说，乾卦纯阳，其爻象为一而含三，至清至虚，充满一切，故为天。坤卦纯阴，其爻象为于三得二，浊而成形，中虚受天之气，故为地。总之，王氏认为八卦之象同天地风雷水火山泽之象是一致的。如其所说：“易之象数，天地之法象也。乾坤统其全，卦爻尽其变，其体与天地合也。”又说：“仰观俯察，兼画卦系辞而言，余仿此。天文日月星辰隐见之经纬，地理山泽动植荣落之条绪，雷风界其间，以生变化者也。易之以八卦错综摩荡而成文理者，准之天文则有隐有见，地理则有荣有落。”（《内传·系辞上》）此是对《系辞》文“易与天地准”和“仰以观于天文，俯以察于地理”的解释，以八卦之象模写天地自然之象，说明取象说的合理性。因此王氏认为，八卦所取之物象，皆有所据，非任意造作。其在《稗疏》中释需卦《象》文“云上于天”说：

易之取象，必两间实有此象。故水不可加于天，而需之坎曰云。言天者，自地以上皆天也，故云与泽得上之，泽雨也。火得有于其上者，火烛于空也。雷出地而震于空，声乃壮矣。至山则曰天在山中，山中之空即天也。若天与水违行，则以经星之天而言。经星之天左旋而水右行，以归于海，故曰违行。莫非自然之象。

此是对《大象》文“云上于天，需”；“泽上于天，夬”；“火在天上，大有”；“雷在天上，大壮”；“天在山中，大畜”；“天与水违行，讼”的解释，说明《大象》所取之物象，皆天地间实有之象，出于自然。王氏认为，卜筮之家，其所取物象，如兽头人声等，皆出于造作，与乾卦《文言》“修辞立其诚”的教导背道而驰。据此，他又批评汉易象数学派的取象说：“圣人取象，必物理之所有，非若京房之流，强合八卦五行而违其实也。”（《内传·升》）认为京房以五行解释八卦所取之物象，是违背物理之实。不仅如此，如前面所引其《外传》文，认为虞翻以互体半象等体例解释取象，同样是对取象说的歪曲。他还认为，《大象》的取象说，虽然符合物理，但也不能以其为普遍的公式，用来解释所有的卦名以及卦爻辞。此即其于《发例》中所说：

天地雷风水火山泽，八卦之象也。八卦之德不限于此。舍卦画所著之德，仅求之所取之象，是得枝叶而忘其本根，于是雷火盛而为丰，山风丽而为蛊，一偏之说，遂以蔽卦之全体，而象与爻之大义微言皆隐矣。但以天地风雷山泽曲就卦之名义，则雷风至无恒者而何以为恒？又将为之说曰无恒而有恒，则亦泰可谓否，乾可谓之坤矣。

此是说，八卦所取之物象，只是卦象之德的一方面，不能据此解释所有的卦义。如丰卦䷶震上离下，“以卦画言之，则阳受蔽于阴，为重叠复障之象”（《内传·丰》），故丰卦之义为“蔽”，不能以“雷火盛”释之。又如蛊卦䷑艮上巽下，就卦象说，“刚上柔下，下以柔承上”，“阴竭力以事阳，天下治矣”（《内传·蛊》），故蛊为“治”义，不能以“山风丽”释之。至于恒卦，刚上而柔下，“阴入阳以求合，阳出上以动阴，此天地所固有之常理”（《内传·恒》），故恒为“恒久之道”，更不应以风雷无常释之。总之，卦象为一卦主体，如同本根，而所取之象，如同枝叶，不能以偏盖全。王氏此论，同样是依其“易之全体在象”说，批评了象数学派的取象说。总之，王氏认为，就卦象与物象的关系说，象数学派的错误不在于以物象解释卦象，而在于将取象说夸大，流为支离附会，而轻视义理。其于《外传》中评论玄学派和象数学派两家易学说：“若彼泥象忘理，以支离附会者，亦观象以正之，而精意自显，亦何必忘之，而始免于小言破道之咎乎？”（《外传·系辞下传第三章》）是说，象数学派的错误

在于“泥象”，纠正这种错误的方法，不是忘象，而是将取象说引向正确的道路。

可以看出，王夫之提出的“易之全体在象，”说，就象和数的本然关系说，主有象而后有数；就象和辞的关系说，则主“辞由象生”；就象和理或义的关系说，则主“即象以见理”和“因象立义”（《内传·谦》）。总之，皆置象于第一位。就象和理的关系说，王氏的象学，既反对了玄学派的忘象或废象说，又反对了象数学派的泥象说，同时又扬弃了程朱派“假象以显义”说，可以说是对易学史上的象义之争作了一次总结。其对象辞关系的解释，总的说来，虽主取义说，但因受取象说的影响，以卦象统率物象和义理，以此解决义理学派和象数学派的论争，这也是王夫之易学的一大特征。卦象并不等于物象，但同样属于形象的领域。他以卦象或易象为一卦之主体，就其理论思维说，是将有形有象的东西看成是无形无象的东西即义理赖以存在的实体。正是在这一思维的指导下，王夫之辩论形上和形下、道和器的关系问题，从而在哲学上作出了重要的贡献。

#### （四）乾坤并建

由于王夫之主“易之全体在象”，视卦象为其占学的依据，他进而探讨了八卦和六十四卦象的逻辑结构以及六十四卦象形成的法则，提出“乾坤并建”说，作为其易学及其哲学的纲领。其在《发例》中自述其易学的宗旨说：“以乾坤并建为宗，错综合一为象”，并以此为其解易的第一条原则。其早年著作《稗疏》解释《系辞》文“参伍错综”说：“卦各有六阴六阳，阴见则阳隐于中，阳见则阴隐于中。错去所见之阳则阴见，如乾之与坤，屯之与鼎，蒙之与革之类，皆错也。就所见之爻上下交易，若织之提综，迭相升降，如屯之与蒙，五十六卦皆综也。”此段文字，虽是解释错综卦象，但所说“卦各有六阴六阳”，即乾坤并建说的滥觞。其后，王氏在《外传》中，概括为“乾坤并建”，并从理论上作了全面的阐述。晚年于《内传》中，又以此解释《周易》经传中的文句，成为其解释辞象关系的体例之一。王氏易学所以以乾坤并建为其纲领，其目的是反对汉易京房和宋易邵雍以及《序卦》文关于易序的解释，从而建立起其象学的体系，为其气本论提供易学的基础。

王夫之关于八卦和六十四卦象的形成及其结构的解释，有二说：伏羲画卦说和乾坤并建说。他说：“伏羲以八卦生六十四卦，而文王统之于乾坤之并建，则尤以发先圣之藏”（《内传·说卦》）。又说：“伏羲平列八卦而乾君坤藏之象已著。文王并建乾坤以统易，亦善承伏羲之意而著明之耳。”（同上）“乾君坤藏”，指《说卦》文“乾以君之，坤以藏之”。王氏认为，《说卦》“天地定位”章和“雷以动之”章，皆讲伏羲画卦之理，“乾君坤藏”表示乾坤两卦乃六子卦之本原。如其所说“六子之大用所以摩荡阴阳互相节宣而归本于乾坤也”。（同上）而乾坤并建乃文王对伏羲画卦之理的阐发。王氏将乾坤并建说归之于文王，因为其以《周易》卦序出于文王之手。按传统的说法，《易》有三种：《连山》首艮，《归藏》首坤，《周易》首乾。王氏认为，只有《周易》体现了伏羲的事业。他赞扬《周易》说：“大哉周易乎！乾坤并建以为大始，以为永成，以统六子，以函五十六卦之变，道大而功高，德盛而与众，故未有盛于周易者也。”（《外传·系辞上传第一章》）又说：“周道尚纯，体天地之全以备于已。纯者至矣，故诗曰呜呼不显，文王之德纯。文王之所以配天也。”（同上）《周易》卦序，以乾为首，王夫之理解为以乾坤并建为首，并归之为文王的功绩。此是为其乾坤并建说寻找历史的根据。他认为此说源于伏羲画卦之理，表明关于八卦的来源，他并不否认传统的说法。以下，先介绍一下其伏羲画卦说。

王氏于《稗疏》、《外传》和《内传》中，皆以伏羲所画之八卦本于河图之为数，主河图八卦说。他说：“河图者，圣人作易画卦之所取，则孔子明言之矣。八卦之奇偶配合，必即河图之象，圣人会其通，尽其变，以纪天地之化理也明甚。”（《发例》）但他反对以洛书图式解释八卦，或以五行配河图，认为此乃刘牧之说，不符圣人之义。其河图八卦说，实际上是本于宋蔡沉说，即以河图为《周易》系统，以洛书为《洪范》系统，如蔡氏所说“河图体圆而用方，圣人以之而画卦”（《洪范皇极·内篇》）。但其解释又不同于蔡氏和《易学启蒙》说。其在《发例》中评论说：“易中并无五行之象与辞，五行特洪范九畴中之一畴，且不足以尽洛书而况河图？篇中广论之。其云天一生水，地六成之云云，尤不知其何见而云。先儒但沿陈说，无有能畅言其多少生成之实者。”此是反对以汉易的五行生成说解释河图和八卦。“先儒”，指朱熹和蔡元定等人。王氏认为，《系辞》所论天地之数五十有五，与五行说无任何关系，从而提出其河图八卦说。其在《稗疏》中释“天地之数”章说：

一、五、七合而为乾，二、十、六合而为坤，三、十、八合而为坎，四、五、九合而为离，一、三、二合而为兑，二、四、一合而为艮，九、六、八合而为震，八、七、九合而为巽。因其合之象而定其位，通其气，相薄不相射，以成变化，而天地所以吉凶生死乎万物者，行焉。此圣人所以因河图而画八卦。

“定其位，通其气，相薄不相射”，本于《说卦》“天地定位……八卦相错”一章。王氏认为，“此章序伏羲则河图画八卦之理而言其相错以成章也。”（《内传·说卦》）在王氏看来，天数一三五七九，地数二四六八十，合为五十有五。天数为奇，地数为偶。五与五居河图之中宫，其下为一六，其上为二七，其左为三八，其右为四九，此即《系辞》所说“五位相得而各有合”。此图式中，一、五、七三个奇数合而为乾卦象，二、十、六三个偶数合而为坤卦象，即乾为三阳，坤为三阴。其左八、三、十合为坎卦象，即二阴中夹一阳。其右九、四、五合而为离卦象，即二阳夹一阴。一、三、二合而为兑卦象，即下二画为阳，上画为阴。二、四、一合而为艮卦象，即下二画为阴，上画为阳。九、六、八合而为震卦象，即下画为阳，其上二画为阴。八、七、九合而为巽，即下画为阴，其上二画为阳。此种配合，就取象说，乾坤为天地，居上下之位，此即“天地定位”；坎离为水火，居左右之位而不相越，此即“不相射”；兑艮为泽山，其数一、二互用而参以三四，此即“山泽通气”；震巽为雷风，期数八、九互用而参以六七，此即“风雷相薄”。故河图八卦亦是取自天地雷风水火山泽之象。其在《内传》中进一步解释说：

圣人始因河图之象而数其数，乃因其数之合而相得以成三爻之位者著其象。故八卦画而易之体立焉。阴阳自相类聚者为合，阴与阳应，阳与阴感为得。圣人比其合，通其相得，分之为八卦，而五位五十有五之各著其用于屈伸推荡之中，天道备而人事存乎其间。然则河图者八卦之所自出，灿然眉列。

此是说，《系辞》说的“五位相得而各有合”，所谓“合”，是说，奇数为一类，偶数为一类；所谓“相得”，是说，奇偶二数又相感应。圣人因其合而为乾坤两卦象，因其相得而为六子卦象，此即“分之为八卦”。此八卦之象正是天地之数五十有五分布和结合的表现。而天道和人事的变化皆寓于其中。如阳奇为天气，其下施为五，为七，行于地中；阴偶为地气，其上行为十，为六，交于天位。山泽之气聚天地之内，故一、二、三、四居于中宫之周围；雷风之气周流于天地之间，故六、七、八、九处于外围之位。总之，王氏认为河图中的象和数体现

了阴阳二气相聚和相感的法则，同五行说并无关系。如其所说：“自汉以后，皆以五位五十有五为五行生成之序者，舍八卦而别言五行，既与易相叛离，其云天一生水而地六成……不知其多少相配之何所征，一生一成之何所验？”（同上）他认为，五行说始见于《洪范》，五行乃人类所必用的生活资料，是讲人事，非言天道。

王夫之的河图八卦说，同《易学启蒙》说相比，其不同者有二：一是不以五行相生和方位说解释“五位相得而各有合”，二是不以四方之数 and 邵雍的先天卦位说解释八卦之象。其伏羲画卦说也可以说是对朱熹说的扬弃。王氏此说的特点是，将天地之数归之为奇偶两类数，以阴阳二气和天地风雷之象解释奇偶两类数的展开，以说明河图八卦之形成。所以其于《稗疏》中解释《系辞》“天一地二……所以成变化而行鬼神也”说：“五十有五，河图之画也。天地谓阴阳也。成变化言乾坤六子所由成也。乾之化为巽离兑，坤之变为震坎艮。鬼神者，吉凶所由兆也。”是说，天地之数即阴阳之数，其展开则为河图之画，从而形成乾坤六子卦。意思是一三五合而为乾卦象，二四六合而为坤卦象，为纯阳纯阴之象，居天地之位。其它六子卦，基于奇偶之数的配合和天地阴阳二气之交感。此种河图八卦说，成为其乾坤并建说的来源之一。如其所说：“盖乾坤之化行于六子者，莫不有定位。故文王并建乾坤而卦由之以生相错者，不离乎五十有五之中。”（《内传·说卦》）

八卦形成后，如何演变为六十四卦象？也就是说，三画卦如何变为六画卦？其解释《系辞》“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣”说：

若以伏羲画卦及筮者积次上生而成六爻者言之，则非内三画遽成乎八卦，而别起外三画以层累之。故传言参三才而两之，合二爻而为一位也。重者一爻立而又重一爻也。故此于八卦言象，于重卦言爻。而屯蒙以下，皆情性功效，爻之动几，非象也。

则非一象列而又增三画为一象。（《内传·系辞下》）

王氏认为，“八卦成列”，指三画已具，成为八卦；“象在其中”，指此三画卦具有天地雷风水火山泽之象；“因而重之”，谓三画卦各爻又重为一爻，为六画卦。此六画卦乃爻之重，非象之重，即是说，不是于三画之上复加三画，故《系辞》说“爻在其中”。王氏此说，基于对《说卦》文“兼三才而两之”的理解。他解释说：“因而重之者，因八卦之体，仍而不改。每画演而为二，以其阴阳、刚柔、仁义之道也。”（同上）是说，三画之卦，每画各增一爻，即“演而为二”，体现三才之道。所以他不赞成传统旧说，即以三画卦之上各加三画卦为重卦。八卦中每爻各增一爻如何为六十四卦？他提出的法则是，“初三五，八卦之本位；二四上，其重也。所重之次，阳卦先阳，而阴自下变；阴卦先阴，而阳自下变。故交错而成列。”（同上）是说，以三画卦为六画卦中初、三、五这位，其上各加一爻则为六画卦中二、四、上之爻。其相重的程序是，阳卦二、四、上先重阳爻，其次此六画卦从下即从二画开始，变为阴爻，或变一爻，或变为二爻，或变三爻。此即“阳卦先阳，而阴自下变”。阴卦二、四、上先重阴爻，其次，此六画卦从二画开始变为阳爻，或变一爻，或变二爻，或变三爻。此即“阴卦先阴，而阳自下变”。八卦按此法则重之，每卦演为八个重卦，共为六十四卦。其《内传·系辞》有八卦演为六十四卦图。

其图式中，就坎卦说，坎为阳卦，其象二居六画卦中之本位，即居初、三、五之位，其二、四、上各重阳爻则为鼎卦象；此鼎卦象，其二画变为阴爻则为旅卦，其四画变为阴爻则为蛊卦，其上画变为阴爻则为恒卦，此为一爻变。此鼎卦象，二四画变为阴爻则为艮卦，二

上画变为阴爻则为小过卦，四上画变为阴爻则为升卦，此为二爻变。其二四上皆变为阴爻，即三爻变则为谦卦。按此法则演变，震三卦之重卦为睽，噬嗑，损，归妹，颐，震，临，复。巽三卦之重卦为蹇，井，咸，渐，大过，巽，遁，姤。艮三卦之重卦为讼，否，涣，困，观，萃，坎，比。兑三卦之重卦为明夷，泰，丰，贲，大壮，大畜，离，大有。王氏此说自成一家之言。其所谓“阴自下变”和“阳自下变”又是受了元明以来象学派的卦变说的影响。其所以如此论重卦，亦在于说明三画卦变为六画卦同样依据奇偶或阴阳相配和变易的法则。即是说，初、三、五为阳刚之位，二、四、上为阴柔之位，其相配合则成为三才六位之卦。居阳刚之位者不变，居阴柔之位者可变，其可变者不是阴变阳，即是阳变阴，又体现了阳辟阴翕和阴阳相推的法则。总之，六十四卦的形成同样出于一阴一阳之妙用。

王夫之伏羲画卦说的中心观念是，以奇偶二数和阴阳二象的配合解释八卦和六十四卦的形成，或者说，视六十四卦为奇偶二数和阴阳二象的展开。因此，他探讨《周易》卦序的逻辑结构时，以乾坤两卦为六十二卦的基础，建立起其乾坤并建说。此说的目的在于说明六十二卦乃乾坤两卦自身的展开，故以《周易》卦序首列乾坤。他解释此易学原则说：

易者互相推移以摩荡之谓。周易之书，乾坤并建以为首，易之体也。六十二卦错综乎三十四象而交列焉，易之用也。纯乾纯坤未有易也，而相峙以并立，则易之道在，而立乎至足者为易之资。屯蒙以下，或错而幽明易其位，或综而往复易其几，互相易于六位之中，则天道之变化，人事之通塞尽焉（《内传·周易上经》）。

此是说，《周易》以乾坤两卦并立为体，以六十二卦爻象变化为用。只有乾或只有坤则无有易。乾坤至纯，既相对峙，又不可分离，方有易之道。逢屯蒙以下各卦都具有乾坤卦象，其不同在于爻位的变化，或错或综，或幽或显，或往或复，相互变易于六位之中。易就是乾坤两卦的爻位互相推移和摩荡，天道和人事之变易皆在其中。此说的论点是，乾坤两卦或其阴阳二象既相对立又相推荡，方有六十二卦，二者缺一不可，此即“乾坤并建以为首”。其所谓“并建”，强调乾坤两卦象相反相成，认为《周易》卦序始于乾坤两卦，不是始于乾卦。他说：“乾坤并建于上，时无先后，权无主辅，犹呼吸也，犹雷电也，犹两目视，两耳听，见闻同觉也。”（《外传·系辞上传第一章》）又说：“无有天而无地，况可有地而无天，而何首乎艮坤？无有道而无天地，谁建坤艮以开之先？然则独乾尚不足以始，而必并建以立其大宗，知能同功而成德业。先知而后能，先能而后知，又何足以窥道阂乎！”（同上）“知能”，语本《系辞》文“乾以易知，坤以简能”。王氏以知能为乾坤之性能。此是说，乾坤卦象如同呼与吸，雷与电，天与地，两目和两耳一样，同时存在而发挥其功能，没有先后的区别。以坤或艮为《易》之首，固然不对，以独乾为首也不正确，总之，乾坤不能分先后。这是因为天地万物万事都有阴阳两方面，本无孤阴孤阳之时。他解释乾卦时亦说：

周易并建乾坤为太始，以阴阳至足者统六十二卦之变通。古今之遙，两间之大，一物之体性，一事之功能，无有阴而无阳，无有阳而无阴，无有地而无天，无有天而无地，不应立一纯阳无阴之卦。而此以纯阳为乾者，盖就阴阳合运之中，举其阳之盛大流行者言之也。六十二卦有时，而乾坤无时。（《内传·乾》）

是说，《周易》始言乾卦有元亨利贞之德，是就其刚阳之性说的，不是说，乾卦先于坤卦而有，乾坤本无先后，此即“乾坤无时”，如同天地阴阳无有先后一样。可以看出，王氏的乾坤并建说，是对易学中阴阳说的阐发，并受了程氏易学“阴阳无始”说的影响。

为什么说乾坤并建统率六十二卦之变通？王氏首先分析了乾坤两卦的逻辑结构及其德性。其释《系辞》首章“天尊地卑，乾坤定矣”说：

此言奇偶之画，涵三于一，纯乎奇而为六阳之卦，以成乎至建；于三得二，纯乎偶而为六阴之卦，以成乎大顺。奇偶至纯，而至足于两间。故乾坤并建而统易，其象然；其数然，其德然，卦画之所设，乃固然之大用也。（《内传·系辞上》）

是说，阳爻之数为一中涵三，其中为实，连贯一起，所以其画为一；阴爻之数为于三得二，其中为虚，两边分开，所以其画为一。卦有六位，六位皆奇数，则为乾卦象；六位皆偶数，则为坤卦象。乾坤两卦，就其数，其象，其德说，都为至纯至足，即纯阳纯阴，故为其它卦的基础，此即“乾坤并建而统易”。此是以纯奇、纯偶解释乾坤两卦象的结构。其对奇偶二画的解释，有一特点，即以参虚其一为偶数二，以偶数二实其一为奇数一。按此说法，奇偶二画和阴阳二象，既相对立，又相渗透。即是说，有奇数一，即涵有偶数二；有偶数二即涵有奇数一；亦即有阳必有阴，有阴必有阳。此说强调奇偶或阴阳相互涵蕴，逻辑上必然导出乾坤相互合一的理论，既不同于邵雍的“一分为二”说，也不同于二程的“无独必有对”说。关于一卦六位，王氏解释说：

道之见于数者，奇偶而已矣。奇一偶二，奇偶合而三，故八卦之画，三而数之，分合具矣。然此者，数之自然，未能以其德及乎天下也。推德以及天下，因其自然而复为之合。三亦奇也，偶其所奇而六。故六十四卦之画六，而天地之德合。（《外传·系辞下传第六章》）

是说，八经卦，每卦三画，表示奇一偶二合而为三。按奇偶相配的法则推衍，三画为奇数，不能孤立存在，仍需偶数与之相配，所以三乘二，即“偶其所奇”，则成六画，每卦皆六位。此六位符合天地并列的德行。此说亦表示奇偶二数不可偏废。既对立又依存。王氏对奇偶二数的理解是其乾坤并建说的出发点。

王夫之进而讨论了乾坤两卦的德行，认为二者并列，不可偏倚，不只是于外在的形式上相互依存，更为重要的是，其内在的德行相互渗透，合为一体。他评论周氏太极图说：

太极大圆者也。图但象其一面，而三阴三阳具焉。其所以不能写于图中者，亦有三阴三阳，则六阴六阳俱足矣，特图但显三画卦之象。而易之乾坤并建，则以显六画卦之理乃能显者。爻之六阴六阳而为十二，所终不能显者。一卦之中，响者背者，六幽六明，而位亦十二也。十二者象天十二次之位为大圆之体。太极一浑天之全体，见者半，隐者半，阴阳寓于其位，故穀转恒见其六。乾明则坤处于幽，坤明则乾处于幽。周易并列之，实不相离。实则一卦之响背而乾坤皆在焉。卦为乾坤然也，明为屯蒙，则幽为鼎革，无不然也。（《发例》）

此是说，周氏太极图中的第二图，三阴三阳环抱，实际上六阴六阳具足，另外三阴三阳没有画出来，只显三画卦之象而已。同样道理，乾坤两卦，每卦六画，或为六阳，或为六阴，此是显现为卦画者，其未显现于卦画者，亦有六阴或六阳。即是说，一卦六画，实际上共有十二位；六位为明即显于卦画者，六位为幽即隐于背后者。一卦十二位，如同浑天之体，共十二次，一半见于地上，一半隐于地下，虽运转不已，但人们所见者只是一半，此即“恒见其六”。所以乾卦虽为阳，其幽处则为坤；坤卦虽为阴，其幽处又为乾。乾坤并列，又意味着乾

卦背后隐藏着坤，坤卦背后隐藏着乾，此亦乾坤不相分离。不仅乾坤相互包涵，其它卦也相的一分为二或破作二片说相对立的。

王夫之依其幽明或响背说，进一步讨论了乾坤两卦和六十二卦的关系。认为六十二卦皆是乾坤两卦阴阳十二位或隐或现的表现形式，其释《系辞》“夫乾天下之至健也”一节说：

是以六阳六阴并建以偕行，升降盈虚为主为辅，于物化人情者，以其纯而不杂易简之德，备天下险阻之变而无不通。六十二卦三百八十四爻，无非乾坤之所自为，则抑无非乾坤之所自知也。（《内传·系辞下》）

是说，乾坤两卦所以为六十二卦的基础，因为各以其至健和至顺即纯而不杂之德统率事物的复杂变化。其在《外传》中解释说：

周易之全体，六阳六阴而已矣。其为刚柔之相摩，荡为八卦者，无往而不得夫乾坤二纯之数也。其为八卦之相摩，荡为六十四卦者，错之综之，而十二位之阴阳亦无不备也。无不备，无不纯矣。故非天下之至纯者，不能行乎天下之至杂。（《系辞上传第一章》）

此是说，刚柔相摩而为八卦，八卦相摩而为六十四卦，皆基于纯阴纯阳之数。就六画卦说，乾坤各以其阴阳至纯之德备于十二位之中，有此至纯至足之德，方能演变为阴阳相间之卦，即其它六十二卦。怎样演变为阴阳相杂之卦？其在《张子正蒙注》中解释说：

乾有六阳，坤有六阴，而其交也，至屯蒙而二阳参四阴，至需讼而二阴参四阳，非阴阳之有缺也。屯蒙之二阳丽于明，四阳处于幽；需讼之二阴处于明，四阴处于幽。其形而见者为屯蒙，其隐而未见者为鼎革；形而见者为需讼，隐而未见者为晋明夷（余仿此）。变易而各乘其时，居其位，成其法象，非所见者有，所不见者无也。故曰乾坤其易之蕴邪？言易藏畜阴阳，具足充备，以因时而成六十二象。（《太和》）

互响背。如屯蒙之幽处则为鼎革。王氏此论，以响背解释乾坤，认为乾卦中有六阴，坤卦中又有六阳，各有十二阴阳，阴阳来往于响背十二位之中，此是其并建说的一大特色。王氏于其《外传》、《内传》、《正蒙注》等著作中，多次阐述这一观点。其在《外传》中说：

乾之见于撰者六阳，居以为德者六阴。坤之见于撰者六阴，居以为德者六阳。道有其六阳，乾俱见以为撰，故可确然以其至健，听天下之化。道有六阴，坤俱见以为撰，故可隤然以其至顺，听天下之变。（《系辞下传第六章》）

撰与德，语本《系辞》“以体天地之撰，以通神明之德”。王氏以“撰”为见于卦画者，以“德”为隐藏于背后者，“道”指一阴一阳之道。认为乾为纯阳而至健，坤为纯阴而至顺，都是就其“撰以为见”说的。其不可见者为德，即乾之六阴和坤之六阳。撰与德合为一体，共十二位，方是乾坤两卦的体制。如其所说：“合德撰而阴阳之数十二。故易有十二，而位定于六者，撰可见，德为可见也。”（同上）此亦是《系辞》所说“阴阳合德，刚柔有体”之义。又其在《内传》中释《系辞》“是故知幽明之故”说：“见而荣者明也，隐而落者幽也。其故则明以达幽，而幽者所以养明。明非外袭，幽非永息。于易之六阴六阳互见于六位以乘时而成文理者，可以知幽明之为一物，而但以时为显藏也。”（《系辞上》）是说，六阴六阳，或为明，或为幽，并非相互排斥，而是相济相成。阳为明进，其阴不灭；阴为明时，阳亦不息，阴阳



之区别只是隐显之不同。如其释大过卦义说：“乾之积阳甚于大过而非过者，十二位之在幽明，各司其化。莫阳于明，莫阴于幽，阴不自失其居，故阳可无过。”（《内传·大过》）是说，乾卦虽为纯阳，积阳甚大，但其六阴居于幽处，并不消失，故虽盛而无过。王氏的乾坤互为响背说，进一步阐发了其奇偶和阴阳相互包涵的观点，是同邵雍此是说，乾坤各有阴阳十二位，或幽或明，或隐或见，因时而不同。其成为杂卦之象亦因之而异。如屯蒙二卦乃二阳四阴之卦，其二阳为乾卦显于外者，四阴为坤卦显于外者。但乾卦四阳，并非消失，而是隐于幽处；坤卦二阴，亦非消失，亦是隐于幽处。其隐于幽处者四阳二阴，其显于外，是为鼎革卦象。屯蒙和鼎革的区别在于乾坤两卦十二阴阳之隐显不同。需讼或晋明夷的关系也是这样。乾坤十二阴阳，其于外者为二阴四阳，则为需讼；其显于外者为四阴二阳，则为晋明夷卦象。其未显者，并非不存在。所以《系辞》说“乾坤为易之蕴邪！”按王氏的说法，所谓乾坤相交而为六十二卦，不是如李之才和邵雍所说以乾坤两卦爻位互易解释六十二卦的形成，而是以乾坤两卦阴阳爻位隐显的形式，解释六十二卦的差异。王氏此说，也是对宋易中卦变说的否定。

王夫之依其乾坤响背说，解释了卦爻辞和卦爻象的关系。如其释坤卦上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”说：“阴亢已极，则阳必奋起。龙，阳物也。于野，卦外之象。阴阳各有六位，坤六阴毕见，则六阳皆隐而固在此。盛而已竭，彼伏而方兴，战而交伤，所必然矣。”（《内传·乾》）是说，坤卦六阴乃显于外者，其六阳隐于幽处，并非不存在。所以当阴盛将衰之际，阳与之战，故爻辞说“龙战于野”。又如其释复卦卦辞说：

一阳初生于积阴之下而谓之复者，阴阳之撰各六，其位亦十有二，半隐半见，见者为明而非忽有，隐者为幽而非竟无。天道人事，无不皆然，体之充实所谓诚也。……然姤一阴下见，不可谓之复者，阳位乎明，阴位乎幽，阳以发，阴以居，道之大经也。则六位本皆阳位，阴有时践其位而固非其位，故阳曰复，而阴不可曰复。（《内传·复》）

此是说，阳处于明，阴处于幽，乃阴阳之本性。复卦一阳生于下，表示其背后之阳，复现于外，故其卦为复。姤卦一阴生于下，不可称为复，因为其背后之阴显于外，不符合阴阳明阴幽之大法。此是以阴阳十二位之隐现解释复姤两卦的卦义。按邵雍说：“易根于乾坤而生于姤复。盖刚交柔而为复，柔交刚而为姤。”（《观物外篇》）此以刚柔相交解释复姤，并称其为小父母卦。王氏的复姤说也是对邵雍说的否定。可以看出，其乾坤并建说，不仅用来解释六十四卦的逻辑结构，而且成为其解释经文的体例之一。

王夫之于其《外传·序卦传》一文中，依其乾坤并建说，详细地阐述了乾坤两卦演变为六十二卦的逻辑过程，反对了《序卦》文对《周易》卦序的解释。他说：“阳节以六，阴节以六，十二为阴阳之大节而数皆备。见者半，不见者半，十二位隐见俱存，而用其见之六位，彼六位之隐者亦犹是也。故乾坤有响背，六十二卦有错综众变，而不舍乾坤之大宗。”“节”，谓节度。“阳节以六”，指乾卦以六阳可见者为其节度，但其背后隐藏着六阴，所以又说“十二为阴阳之大节”。此亦是说，乾坤阴阳十二位有显有隐，有响有背，其错综变化，而为六十二卦。乾坤作为《周易》之大宗，怎样演变为六十二卦象？他于此文中，提出三类图式，分别介绍于下：

其一，乾坤两卦变为六子卦，乾坤六子卦进而变为五十六卦。他说：“乾坤首建，位极于定，道极于纯，十二位阴阳具足，为六子五十六卦闡辟显微之宗。”乾坤变为六子卦，其图式

如下(图68):



图 68

此八卦的程序是，首乾坤，次坎离，次震艮，次巽兑。按王夫之于此文中的解释，乾坤两卦互为阴阳，所谓“乾见则坤隐，坤见则乾隐”，“方建乾而即建坤，以见阴阳之均备”，即十二位阴阳具足。此两卦合为一体，六阳六阴皆见，所以“周易首乾坤而非首乾”。其次所以为坎离两卦，因为坎卦之阳爻乃乾卦二五爻之可见者，离卦之阴爻乃坤卦二五爻之可见者。如其所说“坎得乾之中，离得坤之中”。此两卦合为一体，其可见者亦为六阳六阴。乾坤坎离四卦，其卦象两两相对，为错卦象。如其所说“有错而无综”。再其次所以为震艮和巽兑四卦，因为此四卦为阴阳往来上下之象，如其所说“阴阳之动，一上一下，变之复也”。有上下往来，则相交，阳交于阴为震，阴六于阳为巽，所以震艮居先，巽兑为后，此即“阳先阴后，理之顺也。”此四卦有综有错。震之倒转为艮，巽之倒转为兑，此为综。震巽相对，艮兑相对，此为错。但此四卦之象，取综而不取错，以表示十二阴阳往来流行。此四卦合为一体，其可见者亦为六阴六阳，即其所说“凡综卦合四卦而见阴阳之数”。阴阳之数，指十二阴阳。总之，在王夫之看来，乾坤二象，坎离二象，震艮和巽兑二象，各有十二阴阳，隐显各半，其差别在于隐显和往来的情况之不同。如其所说：“乾坤合用，而乘乎不测，以迭相屈伸于彼此。其全用而成广大之生者，则为乾坤。乾不孤施，阴不独与，则来以相感，往以相受，分应于隐见之间，而为坎离震艮巽兑。”屈伸，谓屈则为隐，伸则为见。“乾坤合用”谓十二阴阳隐见各半，此乃六子卦之本。乾坤十二阴阳于二五之位互为屈伸则为坎离，于初四之位互为往来则为震艮和巽兑。六子卦虽有错综之不同，但皆备有十二阴阳之德性，如其所说“乾坤通理皆在，而未尝有所缺于阴阳健顺之全”按此说法，六子卦乃乾坤十二阴阳自身的展开，在这一展开过程中，因所处之时位不一，故其形式各异。王氏此说的意义在于论证：乾坤作为父母卦，不是由于其相交即爻象互易而生出六个子女，而是其自身表现为六子卦，或者说，六子卦乃乾坤两卦自身展开的不同形式。此说进一步打击了虞翻以来卦变说的体系。

此八卦如何变为五十六卦？他说：“乾坤定位以交感而成六子，六子立而与乾坤分功，则乾坤亦自有其化矣。”是说，六子卦与乾坤同有为五十六卦的功能，彼此分功，形成五十六卦。按其解释，八卦分为乾坤、坎离、震艮、巽兑四组，各组分别形成某些卦。其图式如下：

①乾坤之属，其卦二十六，其象十四：

此顺序即《周易》卦序中从乾坤到大过的顺序。颐和大过为错卦，其余为综卦。王氏认为，此二十六卦，共十四象，体现天地交感而化生万物的德行，乃《周易》卦序的第一大段落，故为乾坤之属。其解释前六卦说，天地交感以阳始，一交得下卦震，二交得上卦坎，合而为屯；又其二交得下卦坎，三交得上卦艮，合而为蒙。此表示“阳唱其先，阴定其体，故

为物始生而蒙昧之象焉”。所以乾坤之后为屯蒙。其次，天以其生物之性而生水，乾坎合为一体，则为需讼；地以其化物之能而成水，坤坎合为一体，则为师比。此四卦“皆以受天地之中者，成天地之化”，故又居于屯蒙之后。最后两卦所以为颐大过，照王氏的解释，颐卦震下艮上，震为终，艮为始，表示天地生化万物之终始，如其所说“合而为颐，而天地之终始备”。大过又为颐之错卦，此卦上兑下巽，表示“泽风以备地化而应乎顺者”，即顺乎天。颐卦四位为阴，为纯坤之变；大过四位为阳，乃纯乾之变。此又表示乾坤以其变为终。以上，皆依取象说解释二十六卦十四象乃乾坤两卦之展开。



图 69

②坎离之属，其卦二十，其象十：



图 70

此顺序乃《周易》卦序中从坎离到鼎卦的顺序。此二十卦，十象，皆为综卦。王氏认为，此段卦序中各卦皆体现水火相交的德性，故为坎离之属。如“离中之阴升而上，坎中之阳升而三”，则为咸卦；“离中之阴降而初，坎中之阳降而四”，则为恒卦；此二卦乃“水火升降之始”，故居于坎离之后。又如，“离中之阴降而初，为鼎；升而上，为革”；表示火自化而无水以相济，水火之道必变，所以说“革去故而鼎取新”。故以革鼎为此段卦序之终。总之，王氏皆以坎离两卦中刚柔爻象之升降往来解释咸恒等卦象，又以此二十卦为坎离两卦的展开。

③震艮之属，其卦四，其象二：

《周易》卦序，于震艮之后为渐，归妹，丰，旅四卦。此四卦皆为综卦。按王氏说法，震艮和巽兑四卦，同坎离两卦相比，有其共同点，即皆为阴阳相间，但又不居中位，所谓“阴阳杂而不得中”，有往来却交而不合。其成为上下两体，总是一方存而一方变。渐、归妹、丰、旅四卦即体现此种原则。如巽卦居上体不动，震卦居下体，其初九上升于三为艮，则为渐卦，此乃风雷不相薄之象。震居上体而不动，巽居下体，其初六上升于三为兑，则成归妹，同样为风雷不相薄之象。震居上体不动，其下体巽，初六上升于



图 71

二为离，又不与震相应，则成丰卦，亦为风雷不相薄之象。艮居下体不动，上体兑，其上六下降于五为离又不与艮应，则成旅卦。此又为山泽不通气之象。总之，“此震巽艮兑之将交而以杂不合，杂之尤者也”。故渐等四卦为震艮之属。

#### ④ 巽兑之属，其卦六，其象四：

此卦序为《周易》巽兑以后的顺序。此六卦，四卦为综，两卦为错，故其象四。王氏认为，巽兑亦是阴阳相杂而不居中位，欲交而不合。所以巽上不动，震下初九升于二为坎，又不与巽应，则为涣卦。其解释节卦说：“兑存可以交艮，而艮阳降乎五，不与兑应为节。”王氏认为涣节二卦亦是“杂之尤者”。但杂不可久，必反其正，于是巽兑交而为中孚，震艮交

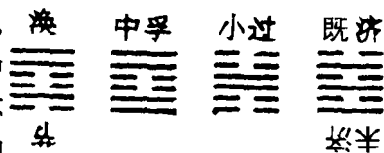


图 72

而为小过。此两卦象，三四画或为阴，或为阳，居中正之位，所以说“杂之必贞也”。此两卦又有坎离之象，即中孚似离，小过似坎。故其次为二济两卦，表示水火又相交合。王氏解释既济说，震之阳上升于五，巽之阴上升于二；或者艮之阳下降于五，兑之阴下降于二，解释未济说，震之阳上升于二，巽之阴上升于五；或者艮之阳下降于二，兑之阴下降于五。此二卦，“皆升降相应，往来而得中者也”，乃“乾坤相交之极致”，故居《周易》卦序之终。最后得出结论说：“乾坤于首以奠其经，要既济未济于终以尽其纬，而浑沦无垠，一实万变之理皆具，此周易之所以合天也。”王氏以乾坤坎离为经，以震巽艮兑为纬。此是说，从乾坤并建开始，到既济未济为终，经纬交错，但皆是十二阴阳或显现屈伸或升降往来的结果，此即“一实万变之理皆具”。王氏以其并建说解释《周易》六十四卦的排列程序，成为其易学的一大特色。

其二，乾坤变为十辟卦，此十二辟卦进而变为五十二卦。他说：“乾坤首建，极阴阳之至盛，以为变化之由，故曰乾坤其易之门邪！消长之数皆因此而生。”乾坤变为十辟卦的图式如左：

此图式，按王氏的解释，乾坤首建，所见者六阴六阳，为阴阳至盛之象。泰否所见者为三阴三阳，阴阳之盛仅次于乾坤，故居乾坤之后。由于“消长之机，阳先倡之，长则必有消”，故临观二卦所见者二阳，次于泰否。剥复二卦所见者一阳，又次于临观。



图 73

“阳变则阴必合”，故剥复之后为遁大壮，所见者二阴；其次为夬姤，所见者一阴。由此得出结论说：“由乾坤而生泰否以下之十卦，十卦皆乾坤所有之通变也。由乾坤泰否而及观临以下

之八卦，八卦皆天地相交之变通也。以次而变合，不以次而消长，天地浑沦无畛之几固然也。”此是说，乾坤以下十辟卦皆是乾坤十二阴阳隐见或屈伸的表现，观临等八卦又是阴阳相交和阳变阴合的表现。“通变”，语本《系辞》“通其变遂成天地之文”，表示阴阳相参。“变通”，语本《系辞》“变而通之以尽利”，表示阴阳升降往来。王氏认为，此十二辟卦排列的程序，是依据阳变阴合的法则，不是依据阴阳爻象从多至少或从少至多的消长顺序，此即“不以次而消长”。这是效法天地相互包容，本无先后界限。王氏此说的意义是反对汉易以卦气说解释十二辟卦的顺序。他说：“若谓自复而上，历临泰大壮夬而至乾；自姤而上，历遁否观剥而至坤；则是本无天地，因渐而成矣。无其理，无其实，无其象，无其数，徒为戏论而已。此京房候气之鄙说也。”他认为，所谓阴阳消长，不是从无到有或从有到无，而是表示阴阳相交，其多寡不均。如其所说：“乾坤立而必交，其交有多寡，多因谓之长，寡因谓之消，非消遽无而长忽有。其交之数，参伍不容均齐，阴阳之妙也。”可是卦气说，以乾卦之后为姤卦一阴生，次为遁卦二阴生，至坤卦为六阴长；其后又为复卦一阳生，次为临卦二阳长等，此种渐长和渐消的顺序，不懂得阴阳本无损益，故为鄙说。王氏此论也是对朱熹《本义》中卦变图的批评。十二辟卦如何变为五十二卦？他效法八卦为五十二卦的过程，将十二辟卦分为六组，每组分别形成若干卦。

#### ①乾坤之属，其卦八，其象四：

此程序亦是《周易》乾坤两卦之后的顺序。按王氏的解释，“乾坤为化之最盛”，此八卦表示阴阳消长之开始，所谓“自其化之纯盛者而始动于微则如此”。屯蒙为乾以二阳交阴，为阳长之象。需讼为坤以二阴交阳，为阴长之象。师以乃一阳交于阴，为乾消之象。小畜履乃一阴交于阳，为坤消之象。总之，此四象表示“阳消则阴长，阴消则阳



图 74

长”。但“所谓消长者，自其显而见者言之。若合其隐而藏者，则无有消长”。是说，此八卦皆具六阴六阳，长指见于卦画者，消指未见于卦画者；就阴阳之全体说，并无消长。意思是说，此八卦四象为乾坤十二阴阳互为消长的表现，乃纯阳纯阴始动之象。

#### ②泰否之属，其卦六，其象三：

此是《周易》卦序泰否之后的六卦顺序。按王氏的解释，泰否两卦可见者三阴三阳，其消长之象相均。否长二阴于初三为同人，泰长二阳于四上为大有。泰长二阴于初二为谦，否长二阴于五上为豫。同人大有为阳长之象，谦豫为阴长之象。此四卦二象表示“阴阳迭为消长”。阴阳之消长，必乘乎大变，变之极而后临观乃来。随蛊乃大变之卦。泰仅留上一阴下一阳，中位皆变，即阳变阴，阴变为阳，则为随。否仅留上一阳下一阴，中位亦皆变，则为蛊。此二卦，即为综卦，



图 75

其上下二体又为错卦，乃变之大者，所谓“二卦错综同德，其变大矣”。有此大变，泰否之消长方表现于临观二卦中。

#### ③临观之属，其卦二，其象为一：

《周易》卦序，临观之后为噬嗑贲，其次剥复，故临观之属只有二卦。按其说法，“临观，泰否之消长也。消不可久，消盛则变”。他以临观为泰否之阳渐消之象。但消盛则变，于是临

卦上六变成上九，表示“复长一阳而杂二阴”。此卦象之九二迁于四，与所长之上九合而函六五，则为噬嗑。此卦之九五迁于三，与所长之初九合而函六三，则为贲。此二卦处于临观与剥复之际，表示阳道已衰微，但又不顺其势而灭绝，故其卦象为以刚合柔，保持阳不消灭，如其所说“杂乱起而后阳不绝”。

#### ④剥复之属，其卦八，其象六：

《周易》卦序，于剥复卦后，为此八卦顺序。王氏解释说：“剥复，阳消之极矣，消之极，则长之不容不速。”所以剥卦艮

上一阳，召来三阳，居下体坤位，为大畜；复卦震下一阳，召来三阳，居上卦坤位，则为无妄。此即“长之不容之速”。剥卦艮上之阳为终，复卦震下之阳为始，震艮为阳之终始之象，此两体相合则为颐卦象。颐之错卦为大过，前者为阳消之极，后者为阴消之极。又此二象，颐像离，大过象坎。所以颐

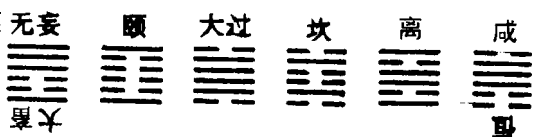


图 76

之二阳居中位则为坎，大过二阴居中位则为离。颐与大过合为一体，可见者为六阴六阳；坎离合为一体，可见者亦为六阴六阳，阴阳之象均衡。但均衡不能持久，所谓“权衡定而阴阳渐反于均”。于是大过上体之阴生于二则为咸，生于五则为恒。咸恒二卦亦是坎离中爻之互为升降，如离三之阴上升则为兑三，坎三之阳上升则为艮三，兑艮合为一体则为咸。咸恒两卦，可见者为三阴三阳，其数与泰否同，表示泰否以来的阳消过程到此结束，接着为阴消之开始。此即“阴阳均定，而消长生焉”。

图 77

#### ⑤遁大壮之属，其卦八，其象四：

此是《周易》卦序中遁，大壮之后的八卦的顺序。王氏解释说：“遁大壮，阴于是而消矣，消则必长。”遁大壮为四阳二阴之卦，故为阴消之象。但有消必有长，所以晋明夷则为四阴之象，而且二阴居于中位。但“长甚则又消”，于是其次家人睽又为二阴之象，即消二阴，长二阳。然而“阴不久消”，阴长于家人之初上，则为蹇解。



此两卦有四阴，为阴长之象。此象再消一阴，长一阳，则

图 78

为损益。此象亦三阴三阳，但未成泰否之象，阴阳分争，而是阴继续消减，从而进入夬姤阶段，即其所说：“平其争而后阴安于消也，则夬姤可来矣。”

#### ⑥夬姤之属，其卦二十，其象十一：

此是《周易》卦序夬姤之后的二十个卦的顺序。王氏认为，“夬姤，阴消之极矣”，但消极必长。夬之下体骤增三阴，则为萃升之象。长极又渐消，萃卦一阳生于下体之中，又为困井之象。困卦下体为坎，依水火相资之理，坎易为离，则为鼎革之象。此象二阴，表示阴之难消，于是又长二阴为震艮之象。阴虽长，但卦体为阳，阳召阳，召来一阳居上位，召下体之阳居上体之中位，则为渐归妹之象。此象乃综错合为一体，亦是变之尤者。故其次，阴上下皆居中位则为丰旅，阳上下皆居中位则为涣节。此四卦皆为三阴三阳，“交错以相均”巽兑与震艮，或为四阴二阳，或为四阳二阴，又“交错以相胜”。至此，阴阳互为消长，已成定

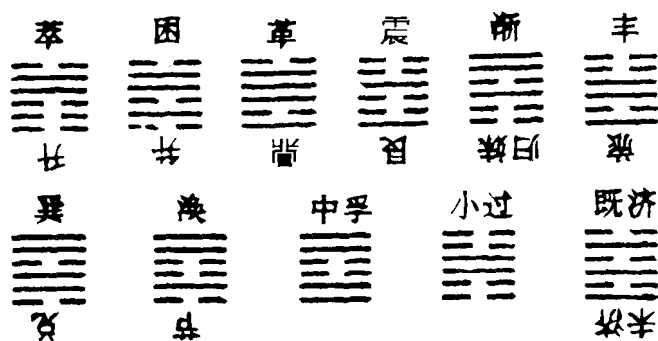


图 79

局。其后，阳长而保阴为中孚，阴长而含阳为小过。中孚似离，小过似坎，坎离相交则为既济未济象。此象表示阴阳相杂而安，长无可长，消无可消，一阴一阳之化，至此而终结。他说：“泰否之交，既消未济，斟酌常变，综之则总十卦消长之文，错之则兼乾坤之阳六阴之质，无有畸焉，无有缺焉。故周易者浑成者也。”是说，二济之象，既为综，又为错。就其为综说，总括十卦之消长往来之文；就其为错说，又兼有乾坤六阴六阳之质。其阴阳爻象既无偏奇，又无亏缺，体现了阴阳交易浑为一体的本性。

王夫之认为，此十二辟卦说是讲阴阳消长的过程，故以十二辟卦为经，如其所说“消长之几为变化之所自出，则之十二卦者以为之经”。上述八卦为五十二卦的过程，是讲阴阳往来即互为隐见，故以八卦为经，如其所说：“往来之迹为错综之所自妙，则之八卦者以为之经。”此二说论《周易》卦序的角度不同，可以并存，所谓“此二经者，并行而不悖者也”。

其三，乾坤并建，展开为八错卦，二十八综卦，共三十六象，六十四卦。他于此文中说：“自两卦而言之，错者皆错，综者皆综，乾坤通理皆在，而未尝有所缺于阴阳健顺之全。”是说，《周易》六十四卦的排列，两卦为一对，非错即综，但皆具乾坤十二阴阳之全体。又说：“六十四卦响背颠倒而象皆合错。象三十六，其不可综者八，凡综之象二十八，其可综者固可错也。合四卦而一纯，则六阴六阳之全再备矣。错者皆错，综者皆综，两卦合用，四卦合体，体有各见而用必同轴。”此是说，六十四卦，从其响背和倒转看，可归为三十六象。其中错而不综者有八象，其余二十八，皆为综卦之象。综卦象中又含有错卦象。错而不综之卦，两卦合为一体，可见者为六阴六阳。综卦则四卦合为一体，其可见者亦为六阴六阳。此即“两卦合用，四卦合体，体有各见而用必同轴”。王氏据此，又将六十四卦分为三组，解释《周易》的卦序。其图如下：

#### ①错而不综之卦八，其象亦八：

按王氏的解释，乾坤相错，颐大过相错，坎离相错，中孚小过相错。此八个卦，各自颠倒，其德其象皆不变，故为不综之卦。相错之卦，两卦合为一体，各见六阴六阳。此八个卦的关系是，坎离乃乾坤之变，颐大过中孚小过又各具有坎离之象。颐大过内备乾坤之德，中孚小过外具乾坤之貌。此八不亦之卦为一切变化的根源。



图 80

#### ②错综同象之卦，其卦八，其象四：

此图式表示此八个卦既相综又相错，故各重复一次。王氏解释说：“错综同象，其德成乎

异之甚，虽变更来往而亦不齐也。”认为此八个卦，每对合为一体，其可见者皆为六阴六阳，但其卦德却相反，其阴阳往来亦不均等。如泰为通，否为塞；随为从，蛊为改；渐为贞，归妹为淫；既济为成，未济为毁。不同于屯蒙相仍，师比相协，损益相济等卦义。



图 81

③综卦，其卦四十八，其象二十四：

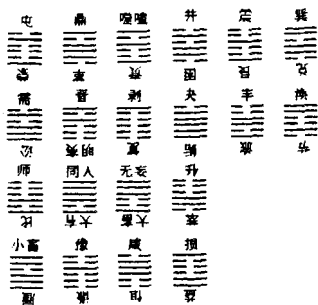


图 82

照王氏的解释，此四十八综卦，从屯蒙到涣节，除去上述两组外，皆按《周易》卦序的顺序排列。此综卦系统，亦有相错者，如剥复与夬姤，震艮与巽兑，丰旅与涣节等，亦是相错之卦。但“用综不用错”，以综为主，因为“卦次但因阴阳往来消长之象，天之所以成化也”。此二十四象，两卦相综，有名义相反者，如剥复、家人睽之类；有相合者，如屯蒙、咸恒之类；有以错而相反者，如需晋，剥夬之类；有因错而相合者，如蒙革，师同人之类；有于错于综其名义皆不相涉者，如小畜履、谦豫之类。但此二十四象，四卦合为一体，如屯蒙与鼎革，剥复与夬姤，师比与同人大有，丰旅与涣节等，共十二体，其可见者皆为六阴六阳。其与错综同象之卦不同者，其卦德并非相反，而是相仍，相协，相资，相剂。王氏认为，汉易的卦气说和邵雍的先天卦方位图，以卦象之对待，如乾坤相对，姤复相对，剥夬相对，观大壮相对等，解释卦序，皆不懂得阴阳往来消长甚速而不停滞，不懂得卦象相综之理。他说：“凡综卦有错，用综不用错者，以大化方往方来，其机甚捷，而非必相对待，如京氏、邵子之说也。”王氏此说也是对汉易以来卦气说的否定。此综错说，同上述二说相比，也有其特点，即包括阴阳隐见往来和阴阳升降消长两方面，合前二经而为一。如其所说：“自六十四卦，三十六象，兼二经而并行者言之，于消长有往来焉，于往来有消长焉。”

王夫之于其《内传》中解释错和综说：“错，冶金之器，交相违拂之谓。综，以绳维经，



使上下而交织者，互相升降之谓也。”又说：“其错也，一响一背，而赢于此者诎于彼。其综也，一升一降，而往以顺者来以逆。”（《系辞上》）是说，错卦表示卦象响背屈伸对立，综卦表示爻象升降往来。因此，他评论《周易》卦序说：

故周易之序，错综相比，合二卦以著幽明屈伸之一致。乾坤并立，屯蒙交运，合异于同而经纬备，大小险易得失之几互观面益显。乾坤者错以相应也。屯蒙者综以相报也。此周易之大纲，以尽阴阳之用者也。（《内传·坤》）

此是说，《周易》六十四卦的顺序，无非是错综相配，即始于乾坤相错，次为屯蒙相综；至颐、大过、坎离又为相错，其后又为综卦；至中孚大过又为错卦，最后以二济综卦而结束。错卦表示阴阳相应，综卦表示阴阳相报。“合异于同而经纬备”，指合两卦或四卦合为一体，可见者皆为六阴六阳，此乃《周易》之大纲，既包括阴阳之对错，又包括阴阳之升降，故说“经纬备”。一响一背即错卦，阴阳或升或降即综卦，以此说明卦爻象变化的规律性。

以上所述是，王氏于其《外传·序卦传》中提出的关于《周易》卦序结构的三种解释。这三类图式都在反对《序卦》文对易序的解释。其《发例》说：“序卦非圣人之书，愚于外传辩之详矣。”他一直坚持此说。《序卦》所以不是圣人之书，在王氏看来，是因为其对六十四卦顺序的解释，不能自圆其说。其在《外传》中将《序卦》的解释归结为三种说法：“其为说也，有相因者，有相成者，有相反者。”相因说，如说“物生必蒙”之类；相成说，如说“物稚不可不养”之类；相反说，如说“物不可以苟合”之类。王氏认为，此三说都不能成立。关于相因，如说有屯方有蒙，有师方有比，即后卦因前卦而有，后卦成就前卦。可是，随与蛊，渐与归妹，皆相反之卦，而《序卦》却说“以喜随人者必有事”，“进必有所归”，此是说不通的。关于相成，如说“履而泰然后安”，“革物者莫如鼎”等，即前卦因后卦方能成立。可是，复与无妄，萃与姤，并非相成关系，乃相报关系，如复为一阳生，报之以三阳则为无妄。而《序卦》却说“复则无妄”，“相遇而后聚”，也是说不通的。关于相反，如说“噬者合也，物不可苟合而已，故受之以贲”，“恒者久也，物不可以久居其所，故受之以遁”，即后卦与前卦相反，或者因前卦之屈，激后卦之伸。其实，六阴六阳或显或隐，或消或长，出于无心，乃变化必有现象，所以“六十四象，有险有驳而不废”，如同丰收总有稗子一样。而且险驳之象，“不待相救而过自寡”，无须以后卦之长，补前卦之短。如其所说：“吾未见贲立而噬嗑之合遂不苟，遁来而恒可舍其所而弗久居也。”这如同南粤之暖无补于北胡之冻一样。总之，王夫之认为《序卦》的逻辑是，“因之义穷则托之成，成之义穷则托之反，惟其意之所拟，说之可立而序生焉，未有以见其信然也。”王夫之这些议论，集中到一点，就是认为六十四卦的程序，并非像一条链子前后连续的过程，即后卦因前卦而有，而是无渐，无待，无留。关于无渐，他说：“往来之序，不先震巽而先坎离；消长之几，不先复姤而先泰否。道建于中以受全体，化均于纯以生大用，非有渐也明矣。”是说，泰否其可见者为六阴六阳，居《周易》卦序之中间，而不是在震巽四阴二阳或四阳二阴以及复姤五阴一阳或五阳一阴之后，此说明阴阳往来消长出于六阴六阳之大用，不是渐进的过程，此即无渐。关于无待和无留，他说：“有所待非道也，续有时则断有际，续其断者必有他主，阴阳之外无主也。有所留非道也，存诸无用则出之不力，出其存者必别有情，往来之外无情也。”是说，阴阳往来于十二位中，消长于六阴六阳之内，八卦、十二辟卦以及三十六象皆所具备，本不缺少，本来自足。前后两卦，并不相因，此即无待；并不相成，此即无留。他说：“无待，而后卦不因前卦而有；无留，则前

卦不资后卦而成。”由此，王夫之得出结论说：“六十四卦之相次，其条理也，非其序也。”是说，六十四卦卦序，无前后连续的顺序，但有条理上的程序。“条理”，指逻辑上的展开，有法则可循。“序”，指时间上的因果联系。所以他又说：

故六子之属与十二卦之属，犬牙相互函受，而无同分之畛以成断续之迹。取诸法象，则日月五纬经星之相错，旷万年而无合璧连珠之日，易亦是而已矣。故曰神无方而易无体。

“犬牙互相函受”，谓阴阳爻象相综相错，指逻辑上的联系。“同分之畛以成断续之迹”，指时间上的因果系列，如五星合璧连珠之象，万年难遇。可以看出，王氏的乾坤并建说，就其理论思维说，是以六十二卦为乾坤十二阴阳逻辑上的展开，以此解释《周易》的卦序，反对《序卦》文的前后相生说。

王夫之的乾坤并建说，在易学史和哲学史上都有重要的意义。就易学史说，此说的主要目的是反对汉易中的卦气说，特别是邵雍的先天卦序说。王氏评论《序卦》文说：“序卦之文与京房八宫世应、邵子方圆之序位，不足以消天地之变。”（《内传·杂卦》）他将《序卦》文与京房、邵雍说视为一类，表明其反对《序卦》文，在于打击邵雍的先天易学体系。其在《内传》中驳京房和邵雍的卦序说：

乾坤立而屯蒙继，阴阳之交也，无可循之序。十变而得泰否，八变而得临观，再变而得复剥，其消长也，无渐次之期。非如京房之乾生姤，姤生遁，以渐而上变，抑非如邵子所指为伏羲之易，乾一兑二以渐而下变，其变动有定居也。（《内传·系辞下》）

此是对《系辞》文“变动不居”的解释。“十变而得泰否”，谓自乾坤到泰否，经过十卦。“无可循之序”，“无渐次之期”谓《周易》六十四卦的排列，皆无前后相因、连续渐变的顺序，此即“变动不居”。可是京房的八宫说，以乾之后为姤卦一阴生，姤卦之后又为遁卦二阴生，从下逐渐变起；邵雍的先天八卦次序图，以阴阳两画各加一奇一偶为四象，其上各加一奇一偶为八卦，即乾一兑二离三震四等，从下逐渐变起；此二说都追求变动有定居，不符合《周易》卦序的本义。又其于《发例》中评论京房八宫说：

以康节之先天安排巧妙，且不足以与于天地运行之变化，况八宫世应之陋术哉！乾之变穷于剥，何以反下而为晋？又全反其所已变而为大有，无可奈何而为游魂、归魂之说以文之，何以游何以归也？无能言其故也。

是说，京氏八宫说，以乾宫从乾六阳到剥五阴生，其上九反于四位而为晋，其下体全反于阳又为大有，并未提出任何理由，加以解释，只好以游魂、归魂等说文饰之。王氏此论同样反对将卦序说成是因果连续的逐渐变化的系列。其目的也是用来打击邵雍的卦序说。因此，他于《外传·上系第一章》集中批判了邵雍的一分为二说。他说：

且其为说也，有背驰而无合理。夫乾坤之大用，洵乎其必分，以为清宁之极，知能之量也。然方分方合，方合方分，背驰焉则不可得而合矣。其为说也，抑有渐生而无变化。夫人事之渐而后成，势也，非理也。天理之足，无其渐也。理盛而势亦莫之乐也。易参天入而尽其理，变化不测，而固有本矣。奚待于渐以为本末也？如其渐，则泽渐变为火，山渐变为水乎？

“有背驰无合理”，谓邵雍的图式，只讲阴阳相分，如一分为二，二分为四，四分为八；其卦象于图式中，皆为黑白对立，如太阳与少阴对立，乾一与兑二对立，而无阴阳相合之理。王氏认为，乾坤各有其规定性，如乾为清，坤为宁，乾为知，坤为能，有其相分的方面；但其分并不脱离合，而是分中有合，并非分而不合，背道而驰。“有渐生而无变化”，谓邵雍的图式，只讲阴阳逐渐消长，不懂得其变易乃六阴六阳之隐见和升降。王氏认为，人事之变有渐成，而天理本自足，无渐生渐成，此即“奚待于渐以为本末”？王氏还指出，邵雍的先天图式，不能自圆其说。如按其渐生说，复卦为一阳生，其左为颐二阳生；姤卦为一阴生，其右大过为二阴生，故以复姤为小父母。可是，按其图式，无妄卦之左为明夷，无妄为四阳二阴，明夷为四阴二阳，无妄并未渐生明夷；同样，升卦右边为讼卦，升亦无以生讼。故其小父母说不能成立。由此，他得出结论说：“凡此者，既不能以自通，抑不足以自固，而但曲致其巧心，相为组织，遂有此相因而成乎渐者以为之序，相背而分其疆者以为之位，而其说遂以立。”总之，在王氏看来，邵氏卦序说的错误有二：一是相因而渐成，一是相反而定位。其结果，逻辑上不能自圆其说。

王夫之于其哲学著作《思问录》和《张子正蒙注》中，同样批评了邵雍的一分为二法或加一倍法。如《思问录·内篇》说：“一阴一阳之谓道，不可云二也。自其合则一，自其分则多寡随乎时位繁赜细密而不可破，叠叠而不穷，天下之数不足以纪之。参差衰益，莫知其眡。乃见一阴一阳之云，遂判然分而为二，随而倍之，爪分缕析，谓皆有成数之不易，将无执与！”是说，一阴一阳，并非只是一分为二，只有对立而无合一。卦爻象的变化，阴阳相杂，变化多端，但皆为十二阴阳的表现形式，或阳见而阴隐，或阴见而阳隐，阴阳合为一体，不能“判然分而为二”。其于《思问录·外篇》中又说：“皇极经世之旨，尽于朱子破作两片之语，谓天下无不相对待者耳。乃阴阳之与刚柔，太之与少，岂相对待者乎！……少即太之稚也，太即少之老也，将一人之生，老少称为二人乎？自稚至老，渐移而无分量之涯际，将以何为一日焉为少之终而老之始乎？故两片四片之说，猜量比拟，非自然之理也。”也是说，人的一生变化，从少到老，不能截然分开，皆备于一人之身，以论证阴阳不可判然而分为二，分为四，分为八，只见期对立，而不见其合一。又其在《张子正蒙注·大易》中批评邵雍说：

纯阳为天，纯阴为地，而天有阴，地有刚，又各自为阴阳，二而四，四而合二，道本如是，非判然一分而遂不相有也。在天有阴阳，在阳有老少，在数有九七；在地有刚柔，在阴有老少，在数有六八，于是而四象成。故易一爻之中，有阴有阳，有老有少，而四象备焉。震坎艮之一阳，老阴所变；巽离兑之一阴，老阳所变，故曰四象生八卦。

此是对《系辞》“两仪生四象，四象生八卦”的解释。认为两仪如同天阳地阴，但其中又各有阴阳或刚柔，各有老少或七八九六之数，此即“两仪生四象”。由于每一爻皆有阴阳老少，老阳变为一阳之卦，则为震，坎，艮；老阳变为一阴之卦，则为巽，离，兑。此即“四象生八卦”。所谓“一爻之中，有阴有阳”，即本于其阴阳互为隐见说。王氏此说，以阴阳相互涵蕴解释两仪生四象，四象生八卦，论证阴阳不能截然分离。其下文接着说：“邵子乃画奇偶各一之象为两仪，增为二画之卦为四象，又增三画之卦为四画之卦凡十六，又增为五画之卦凡三十有二，苟合其加一倍之法，立无名无义无象之卦，则使因倍而加，极之万亿而不可象，非所谓致远恐泥者欤！”是说，邵氏的加一倍法，因主一分为二，将阴阳对立起来，其上各加一

奇一偶，又对立起来，所成之象，如四画卦，五画卦，三十二卦等，《周易》并无此类卦象，只是苟合其说而已。总之，其加一倍法，见分而不见合，违背乾坤并建和阴阳合德的法则。所以他又说：

见乾则疑无阴，见坤则疑无阳，见夬姤则疑无剥复，见屯蒙则疑无鼎革，因幽之不见则疑其无，则是毁之矣。毁乾坤十二位之实体，则六十二位之错综，何据以趋时而应变哉！（同上）

此是对《系辞》文“乾坤毁则无以见易”的解释。他以阴阳十二位解释乾坤乃合一之整体，认为舍此合一之体则无卦爻象的变化。此论也是对邵雍先天图中分阴分阳和阴阳定位说的一种批评。

从易学史上看，王氏乾坤并建说的形成也有其历史的渊源。他不以《序卦》文为圣人之书，是继承欧阳修和沙随程氏说；以错综说解释六十四卦的逻辑结构是来于来知德说；以乾坤为六十二卦的基础，又是受了卦变说的影响。王氏此说的特点是以阴阳之响背解释乾坤之结构。就这一点说，又是来于坤卦《文言》对上六爻辞的解释和汉易对《文言》的解释。《文言》说：“阴疑阳必战”为其嫌于无阳也，故称龙焉。”认为阴物也有称阳之时。京房据此，提出飞伏说，即八宫卦的后面都隐藏着其对卦象。宋代象数学派又以可见者为飞，不可见者为伏。王夫之解释坤卦上六《文言》“阴疑阳必战、说：“阴阳各六十二位而响背分，阳动而见，阴静而隐……阴响而阳背，疑于阴之且代阳而兴矣。”（《内传·坤》）可以看出，王氏的阴阳响背说是在汉易飞伏说的启发下提出的。虽然，他极力排斥京氏易学。王夫之作为一位大思想家，在同论敌的斗争中，善于吸收对方的长处，以丰富自己的体系。其易学亦是这样。

从哲学史上看，或者就此说的理论思维说，王氏敢于突破朱熹所肯定的理论体系，作出了自己的贡献。此说的理论意义，可以归纳为以下三点：

其一，《序卦》文，认为前卦和后卦乃一因果联系的系列，或相因，或相反，总之，后卦因前卦而有。此说在易学史上影响深远，无论是象数学派和义理学派，除执孔疏非复即变学说者外，大都阐发其义。此种因果联系说，结合《序卦》文“有天地然后有万物，有万物然后有男女”一段文字看，其中“然后”一语，又意味着前卦与后卦间存在着时间上的先后顺序。王夫之对此种相生说十分不满。他认为邵雍的先天卦次序图即加一倍法，亦是这种相生说的体系，即先有两仪而后有四象，而后方有八卦，以至六十四卦。针对此种相生说，王氏提出乾坤并建说，以六十二卦为乾坤两卦自身的展开或其显现的不同形式。此种观点的理论思维是以体用说解释乾坤同六十二卦的关系。他说：

以全易言之，乾坤并建以为体，六十二卦皆其用。以一卦言之，象以为体，六爻皆其用。用者用其体也，原其全体，以知用之所自生；要其发用，以知体之所终变。舍乾坤无易，舍象无爻，六爻相通共成一体，始终一贯，义不得异。（《内传·系辞下》）

此说，就卦爻象说，“原其全体”，指乾坤阴阳十二位。“要其发用”，指其阴阳或隐或见。因为乾坤为体，故说“舍乾坤无易”；六十二卦为用，故又说“始终一贯，义不得异”。由于二者乃体用关系，王氏又认为乾坤与六十二卦相互涵蕴。他说：

乾可以有坤，坤可以有乾，乾坤可以有六十二卦，六十二卦可以有乾坤。乾坤恒有，

则健顺恒至，恒至而恒无不知，则六十二卦之效法听治于一存一发之乾坤，而又何疑乎？（《外传·系辞下传第十二章》）

此是说，乾坤自身含有六十二卦象，其展开为六十二卦，乾坤又寓于其中。显然，此种体用观，是受了程朱派的“体用一原”说的影响。但程朱对《序卦》文，皆有所肯定，而王夫之依其“体用一原”说，则否定了《序卦》文，特别是邵雍的那种发生论的体系，不承认乾坤与六十二卦乃父生子的关系，以逻辑上的涵蕴关系解释二者的联系，这在哲学上进一步坚持了本体论的观点，或者说以其本体论的观点解释《周易》六十四卦的程序，完成了程朱未能完成的任务，又超过了程朱的水平。

其二，其以阴阳十二位响背、隐见和幽明说明乾坤两卦相互涵蕴，进而认为任何卦爻都有阴阳或隐或见两方面，无孤阴或孤阳之象，即是说，肯定每一卦和每一爻都有两重性。此说同邵雍和朱熹说相比，既不采取阴阳交错说，也不采取卦变说，而是以个体自身的响背关系说明阴阳相互依存，进而论证阴阳双重性乃绝对的和普遍的法则，这又超过了邵朱二家的水平。值得注意的是，此说又以响背或幽明关系，论证了阴阳消长只有变易而无生灭。他说：

阴阳之见乎卦象者，其自下生而来也，非本无极于上；而且终其往也，非消散而灭。  
八错二十八综具乾坤之全体，以相互屈伸，故资始无穷，而要归可以继起。易言往来，不言生灭。（《内传·系辞上》）

此是说，六十四卦和三十二象，其爻象上下往来，无论怎样变易，皆是乾坤十二阴阳屈伸或隐显的不同形式，而阴阳之全体，并不因爻象的变易而有生灭。他进而论证说：

学易者不明于此，而灭裂乾坤并建之理，以诡遇于所变之象，则姤之一阴，何自而生？复之一阳，何自而来？剥之五阳，归于何所？夬之五阴，返于何地？变通无本而祸福无端，无以见易矣。抑不知阴阳之盈虚往来，有变易而无生灭，有幽明而无有无。（《内传·系辞上》）

这是对“乾坤毁无以见易”的解释。是说，卦爻象的屈伸往来，只意味着乾坤十二阴阳互为显现，非出于诡遇。不然，姤卦为一阴生，复卦一阳生，剥卦五阳消，夬卦五阴消，皆无所据。由此，可知阴阳爻象的往来屈伸，只有变易而无生灭，有幽明而无有无。王氏此论是批评汉易以来的阴阳消息说，以消为灭，以息为生，如京房所说“阴生则消，阳生阴灭”（《易传·井》）。此种消息说，不能说明阴阳消长的来源和去向，哲学上必然导致阴阳二气各有生灭的结论。王氏正是依其乾坤并建说，阐述了宋明以来的气不灭论，在哲学上作出了新的贡献。

其三，王夫之以“分”与“合”的观念解释乾坤两卦同六十二卦以及六十四卦之间的关系，认为乾坤两卦有合有分，三十六象有合有分，综卦和错卦有合有分，所谓“乾坤合用，四卦合体”。此是以乾坤十二阴阳为共性，以六十四卦之差异为特性，以同一和差别互相依存，不可分割，论证六十四卦乃一整体。这一理论思维肯定阴阳作为共性存于个别卦体之中，强调分中有合，异中有同，以阴阳合一说批评了邵雍的阴阳相分说，进而打击了朱熹的阴阳定位说。朱熹说：“阴阳有个流行底，有个定位底。一动一静互为其根，便是流行底，寒暑往来是也。分阴分阳，两仪立焉，便是定位底，天地上下四方是也。”（《语类》卷六十五）。朱熹此说只承认阴阳相互流行，具有同一性；就阴阳对待说，阴就是阴，阳就是阳，则无同一性。

而王夫之则认为，阴阳对待只是见于卦画者，就一卦之体质说，阴阳皆备，具有同一性。他说：“夫阳奇阴偶，乃有撰。阳亦六也，阴亦六也，阴阳各六，而见于撰者半，居为德者半。”（《外传·系辞下传第五章》）此是说，阴之为阴在与阳合，阳之为阳在与阴合，阴阳不能单独存在。他又说：

故门立而开阖任乎用。牖无阴而开不能阖，墙无阳阖而不能开，德不备而撰不能以相通矣。由此观之，阴阳各六，而数位必有十二，失半而无以见易。故因其撰求其通，体备其德，而易可知已。（同上）

这是对《系辞》“乾坤其易之门邪”的解释。认为乾坤虽为对待之象，但其体为阴阳相合，其合表现为撰德合为十二位。因此，阳不仅是阳，而有阴的一面；阴不仅是阴，而有阳的一面。所以阴阳虽对立但相通。如同门窗，开中有阖，阖中有开，开阖相互涵蕴。这样，王氏又肯定了对立中存在着同一性，同样超过了朱熹的水平。就王夫之对错综卦象的解释看，认为或相错两卦合为一体，呈相综四卦合为一体，就其为一体说，十二阴阳皆备，同样具有同一性，如其所说“合异以为同，分同以为异，皆此一往一来，一赢一诎以成之象”（《内传·系辞上》）。按此说法，六十四卦三十六象，其爻象各有差异，其变化复杂不一，由于存在共性，又相通而联系在一起，《周易》卦序乃差异和同一性的统一。自从孔疏提出非复即变说以来，宋明以来的易学家，或以可易之卦和不易之卦，或以综卦和错卦解释六十四卦的逻辑结构，但大都以刚柔互易或阴阳相生解释其间的联系。而王夫之则以阴阳合一说代替卦变说，以同一性论证刚柔推移之可能，又是对以前错综说的总结。

以上三点，是王夫之乾坤并建说的主导思想。其在《外传》中提出的解释六十四卦卦序的三类图式，都是基于以上的理论思维而展开的。至于对各卦的具体解释，特别是各卦之间的联系，由于受到《周易》卦序排列次序的局限，其解释颇多牵强之处，亦未能自圆其说。所以王氏于晚年作《内传》时，将三种图式删去。其于《凡例》中说：“序卦非圣人之书，愚于外传辩之详矣。易之为道，自以错综相易为变化之经，而以阴阳之消长屈伸，变动不居者为不测之神。间尝分经纬二道，以为三十二象六十四卦之次序，亦未感信为必然，故不次之此篇。”此是不赞成以某种固定的程序或模式解释《周易》的卦序，故对其《外传》中提出的三种卦序图式，“未感信为必然”。但其观点或其理论思维始终没有改变，其乾坤并建说一直成为其易学及其哲学的基本纲领。

王夫之乾坤并建说，不仅表现在对《序卦》文的批评中，而且也表现在对《杂卦》的解释中。他反对《序卦》文，但肯定《杂卦》文。其评论《杂卦》说：“杂者相间之谓也。一彼一此，一往一复，阴阳互见而道义之门启焉。故自伏羲始画而即以相杂者为变易之体，文王因之而以错综相比为其序。”（《内传·杂卦》）此是以《杂卦》中的卦序为其错综说的根源。其推崇《杂卦》文，是借《杂卦》来阐发其乾坤并建说，特别是其错综说。其解释杂卦说：

杂卦者言其道同，而易地则忧乐安危，出处语默，各因乎往复循环之理数，而无不可体之以谓道也。……知其异乃可以统其同，用其半即可以会其全。故略于错而专于综，实则错综皆杂也。错者幽明之迭用，综皆用其明者也，周易六十四卦为三十二对偶之旨也。而传为言其性情功效之别焉。（同上）

王氏认为，《杂卦》是讲卦象之间的差别，即卦象相反而卦义亦相反，如说乾刚坤柔，比乐师忧，震起艮止，损益盛衰等。但讲相异或相反的目的，是要人们从其异而知其同，所谓“知

其异乃可以统其同”，或从六画中领会其阴阳十二位之全体，所谓“用其半即可以会其全”。所以此传之重点是讲综卦之相反，如此师以下四十八卦皆以综卦之相对者言杂卦义。这是因为“周易以综为主”（同上），即综卦象占二十八象。其实错卦亦是阴阳相间，亦为杂卦。由于《杂卦》是讲卦象和卦义之对待，人们往往因其对待而不见其同，王夫之于其《外传·杂卦传》中又重点辩论了同异关系问题，进一步阐述了其阴阳合一说。

王氏认为，卦象有纯杂之分。纯指十二阴阳皆备，杂指阴阳间，杂纯合为一体，所以卦象之间，既相反又同一。他说：

夫错因响背，同资皆备之材；综尚往来，共役当时之实。会其大全而非异体，乘乎可见而无殊用。然则卦杂而德必纯，德纯而无相反之道，其亦曙矣。而杂卦之德恒相反者，何也？道之所凝者性也，道之所行者时也，性之所承者善也，时之所承者变也。性载善而一本道，因时而万殊也。（《外传·杂卦传》）

错卦乃两卦合为一体，十二阴阳皆见，故说“同资皆备之材”。综卦为四卦合为一体，亦十二阴阳皆备，故说“共役当时之实”。所以错卦并非异体，综卦并非殊用，即皆为十二阴阳之大用。因为错综两类卦皆以十二阴阳为其本性，故说“卦杂而德必纯，德纯而无相反之道”。其所以无相反之道，因为道乃阴阳合一，成为事物的本性，即《系辞》说的继善成性，卦象亦是这样。《杂卦》文所以言其德相反，是就其因时变易说的。因为道之推行，因时而变易，所以杂卦之德又有相反的一面，此即“性载善而一本道，因时而万殊也”。此是说，卦象的本性为阴阳合一，完善无偏倚，其表现形式则因所处的时位而千变万化。此即他所说：“阴阳之外无物，则阴阳之外无道。坚软、明暗、求与、賅而存焉，其情不可矫，其才不可易也。则万殊仍乎时变，而必有其相为分背者矣”（同上）。是说，阴阳合一之性情不变，所变者只是一往一来的形式，因时而异，甚至相反。按此观点，卦象也可以说是变与不变的统一。此即他所说：“时极变而道皆常，变而不失其常，而后大常贞，终古以协于一。”（同上）“常”，指阴阳十二位之全体，不因爻象之往来变易而有所亏损，故说终古以协于一”。王氏此论在于强调卦象的变易虽然千差万别甚至有时其象义相反，但就其本性说并不相背离。所以他又说：

岂必其始之有殊心，终之无合理，而后成乎相反哉！故纯者相峙，杂者相迁，听道之运行不滞者，以各极其致，而不忧其终相背而不相通。是以君子乐观其反也。杂统于纯，而纯非专一也。积杂共处而不忧，如水谷燥润之交养其生，生固纯矣。变不失常而常非和会也。随变屡迁而合德，如温暑凉寒之交成乎岁，岁有常矣。杂因纯起，即杂以成纯；变合常全，奉常以处变；则相反而固会其通。无不可见之天心，无不可合之道符也。（同上）

“纯者相峙”，指六阴六阳相对待。“杂者相迁”，指阴阳爻象往来不一。但此皆为阴阳合一之道运行的结果，所以不需忧虑其相背离而不相通，即是说，虽因时运行而相对待，但终归于合一。如错卦两卦合为一体，综卦四卦合为一体，皆为阴阳合一。所说“君子乐观其反”。即是说，所以不厌恶对立，因为其对立终相通而为一。其所以相通，因为卦之纯，并非单一之纯，而是阴阳相间共处于一体中。由于积杂而共处，所以阴阳又相互资助，共养其纯。如同水谷燥润相交而滋养人的生命一样。此即下文所说：“杂因纯起，即杂以成纯。意谓纯杂又相互依存。又纯为常，杂为变，常自身非和会，却因爻象之变迁而合其德，故其常不失，如同寒暑相交而成岁一样而岁有常。此即下文所说：“变合常全，奉常以处变。”意谓常和变亦

相互依存。因为杂中有纯，变中有常，所以杂卦虽相反而固相通，此乃普遍的法则，故称其为“天心”，或“道符”。王氏此处提出“相反而固会其通”，“君子乐观其反”，就其对杂卦的解释说，认为无论是错卦还是综卦，都存在同一性，所以又相通。此种相反而又相通的法则，也表现在王氏对一卦六爻爻辞的解释中。他说：

是以乾为刚积，初则潜而不飞。坤用柔成，二则直而不括。比逢乐世，后夫抱戚于无号。师蹈忧危，长子谐心于三锡。未济男穷，君子之晖有吉。夬刚道长，独行之愠若濡。即此以推，反者有不相反者存，而非极重难回，以孤行于一途矣。（同上）

此是对《杂卦》文乾刚坤柔，比乐师忧，未济男之穷，夬刚而君子道长的解释。王氏认为，这些卦的卦义，其自身又包含着相反的内容，或者说，相反之中又有不相反的一面。就乾卦说，六画皆阳，故其德为刚。可是其初九爻辞为“潜龙勿用”，九五爻辞为“飞龙在天”，其义则相反。就坤卦说，其德为柔而成物。可是，六二爻辞说“直方大”，六四爻辞说“括囊无咎无誉”，其义亦相反。就比卦说，其德为乐。可是，初六爻辞说“比之无咎，有孚”，上六爻辞说“比之无首凶”。此即“后夫抱戚于无号”，“后夫”，指上六，本于孔疏义：“它人皆比，亲道已成，已独在后，众人所弃，宜其凶也。”“无号”，依初六爻辞，当作“无咎”。此亦是说，比卦爻义亦有相反者。就师卦说，其德为忧。可是九二爻辞说“王三锡命”，六五爻辞说“长子帅师，弟子舆尸，贞凶”，其爻义亦相反。就未济卦说，其德为男子穷，可是六五爻辞说“君子之光，有孚，吉”。就夬卦说，其德为男子穷，可是六五爻辞说“君子之光，有孚，吉”。就夬卦说，其德为刚决柔，乃君子道长之时，可是九三爻辞却说“君子夬夬，独行遇雨，若濡有愠”。是说，爻义与卦德亦有相反者。王氏认为，以上各卦其爻义虽有相反者，但同具一卦之德，又有其不相反者在，此即“反者有不反者存”。所以卦义并非一径孤行，即或只阴而无阳，或只吉而无凶。卦义亦是同中有异，异中有同，不能偏废一方。由此，他得出结论说：

反者，疑乎其不相均也，疑乎其不相济也。不相济则难乎其一揆，不相均则难乎其两行。其惟君子乎！知其源同之无殊流，声叶之有众响也。故乐观而利用之，以起主持分剂之大用。是以肖天地之化而无愆，备万物之诚而自乐。下此者，惊于相反而无所不疑，道之所以违，性之所以缺，其妄滋矣。规于一致，而昧于两行者，庸人也；乘乎两行，而执为一致者，妄人也。（同上）

“叶”即古“协”字。“一揆”，语本《孟子》，谓其道为一。“两行”，即并行，语本《庄子·齐物》。此是说，一般人见其相反，或怀疑阴阳不相均，或怀疑阴阳不相济，其结果，既不懂得阴阳合一，又不懂得阴阳并行。君子则不然。一方面知其同，即“源同之无殊流”，另一方面又知其异，即“声叶之有众响”。君子以此观察卦爻象的结构，一方面看到阴阳合为一体，一方面又看到阴阳各有其规定性，此即“以起主持分剂之大用”，以肖天地化育万物之德，其乐便无穷了。下文是说，如果只见其相反，而不见其同，背道而违性，一切怪妄，由此而生。或者追求一致，看不到两行即对立，此为庸俗之人；或者任凭其对立，以其一方为一致，则为狂妄之人。“执为一致”，依上下文义，指执著于阴阳之一方，而不见其同。总之，不能因其同而抹煞其对立，也不能因其对立而抹煞其同。王夫之认为，此即《系辞》所说“一阴一阳之谓道”。可以看出，王氏对《杂卦》的解释，所依据的原则同样是其乾坤并建说和错综说，他所强调的论点有二：一是对立中存在着同一性，即杂中有纯，而其所谓同，并非阴阳无差



别，亦非只有阴而无阳，或只有阳而无阴，更非不阴不阳或阴阳折衷，而是阴阳皆备，即阴阳合一，即其所说的纯；二是对立和同一亦相互依存，即“杂因纯起，即杂以成纯”，同一性并非脱离阴阳对立而孤立存在。此两点也是对其“合异以为同，分同以为异”的观点的阐发，进一步打击了邵雍和朱熹的阴阳相分说。

王夫之的乾坤并建说，其所辩论的主题，虽然是易学中关于六十四卦的逻辑结构问题，但他反对了阴阳相生说和阴阳相分说，以六十二卦为乾坤十二阴阳自身的展开，这一理论思维对其哲学起了深刻的影响。王夫之作为宋明哲学中本体论的殿军，正是通过其乾坤并建说的思维路线，完成了气学派的本体论的体系，即以阴阳二气为对立统一体，认为天地万物皆此统一体自身的展开，从而在哲学上作出了重大贡献。

王夫之的乾坤并建说，就其理论思维说，有两个问题是值得讨论的。其一，其所说的乾坤十二阴阳，一半为阴，一半为阳，无多寡之分，如其所说：“无有乾而无坤之日，无有坤而无乾之日，无阴阳多少不足于至健至顺之一日。要所用者恒以其数位之半，相乘于错综而起化。”（《外传·系辞下传第十二章》）或如其所说“未见之数位与已见者而相均”（《外传·系辞下传第六章》）。此种阴阳各半说，是否一种均衡论？就王氏此说的宗旨说，是论证阴阳对立双方不可偏废，所谓“一阴一阳之谓道”，显然，是对易学中辩证思想的阐发。但是，由于受到筮法的局限，即一卦六画，故提出阴阳十二位，隐见各半之说。此说又意味着阴阳爻象无论如何变化，其阴阳之能量总是均等的，又未免倒向了均衡论。其二，其所说的阴阳合一或“合异以为同”，所谓合是指对立面的统一还是对立面的融合？就其承认阴阳各有其分剂说，其所说的合，是指阴阳不可分割，或相互依存，结为一体，具有统一的意义。这也是其合一说的主导方面。在合与分的问题上，王夫之强调合，即强调统一的方面，此是其辩证思维的一大特色。但由于他视卦爻象的差别和对立为阴阳合一的表现形式，从而又导出阴阳相通相济而不相悖害的结论。如其所说：“易以阴阳为卦之仪，而观变者周流而不可为典要。以刚柔为爻之撰，而发挥者相杂而于以成文，皆和顺之谓也。和顺者性命也。”（《外传·说卦传》）此是对《说卦》文“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”的解释。此种解释，又表明其合一说走向了融合论。总之，兼体和均衡，统一和融合，只有一步之差。此是王夫之的辩证思维难以区分的问题。其中原因之一是受到卦爻象自身结构的局限。这对王夫之的哲学，特别是关于事物变易法则的探讨，也起了很大的影响。

## 二、易学中的气本论

宋明哲学中的气本论，由张载开其端，其后经过朱震、罗钦顺、方以智等人的阐发，逐渐形成自己的体系。气本论的倡导者，从易学哲学的领域看，有义理学派的学者，也有象数学派中的学者。但王氏以前的气本论，都存在着某种缺欠。克服其弱点，完善其体系，则是王夫之易学哲学的任务。他所以完成气本论的体系，同其易学体系有着密切联系。前面讲的乾坤并建说，易之全体在象说，卦爻象的常变不可偏废说以及撰著成卦中的人谋鬼谋说等，对其气本论的形成都起了深刻的影响。气学派易学哲学的共同特征是，以阴阳二气的变化法则解释卦爻象的变化以及卦爻象的形成，进而以二气说解释卦爻辞与卦爻象之间的联系。因而在哲学上都以阴阳二气以及变化解释世界和人生。王夫之的易学哲学亦是这样。他全面而深刻地阐发了“一阴一阳之谓道”这一古老的命题，以阴阳二气统一体为宇宙本体，以天地万

物和人类为本体自身之展开，断言本体寓于现象之中。并且认为本体自身具有运动和变化的性能，其展开为天地万物，既有规律性，又无既定不变的永恒模式，从而导出物质世界永恒运动并不断更新的结论。其气本论，还阐述了人在自然界中的地位，提出了人改造自然的学说，为中国传统哲学，特别是儒家哲学的发展作出了杰出的贡献。其形上学和本体论所取得了重大的成就，由于他善于总结前人的经验教训和成果，对易学哲学中长期争论的问题，如象、数、理、气、道器、神化、动静、天人等，作出了全面的回答。就其理论思维说，他辩证地处理了一般与个别，本质和现象，同一与差别，本源和支流，实体与功能，运动与静止，偶然和必然，确定与非确定，主观与客观等问题，从而成为唯物主义本体论学说的杰出代表。王夫之不仅是一位唯物主义哲学家，也是一位辩证法大师。这同他具有高深的易学哲学的理论水平是分不开的。其形上学和本体论也有其时代的局限性，但标志着中国传统哲学发展的高峰。如果说，十二世纪的朱熹完成了理学本体论的体系，十七世纪的王夫之又继朱熹之后完成了气学本体论的体系。从朱熹到王夫之，不仅是宋明道学历史发展的归宿，也是本体论学说从唯心论转化为唯物论的逻辑结论。虽然其中经历了许多环节，但终于结出了丰硕的果实。总结王夫之易学哲学的积极成果，不仅对了解王夫之哲学体系的特征，对认识中国传统哲学，特别是儒家哲学取得的成就，都有十分重要的意义。以下，就王夫之易学哲学中的本体论问题，谈谈其在哲学史上的贡献。

### （一）天下惟器

前一小节已讲到，关于象、数、辞、义的关系，王夫之继承了元明以来象学的传统，提出“易之全体在象”和“非象则无以见易”。此命题以卦象为《周易》的基础，认为奇偶之数 and 阴阳之理以及卦爻辞所讲的吉凶之义，都不能脱离卦象。在王氏看来，卦象是有形有象的，其画为形，其阴阳为象。卦之形象，都是可以感知的，如《系辞》所说“见乃谓之象”。奇偶之数亦是有形象的，但同卦象相比，只表示量的规定性。至于卦爻辞，就其声音和文字说，亦属于形象的领域。卦之形状，由卦画组成，《系辞》又称之为“器”，所谓“形乃谓之器”。有形的东西，必有其象，卦之器即包括卦象在内。卦形和卦象都是个别的或具体的东西，所以卦形有六十四，卦象有三十六，各有其特点。但卦象所显示的阴阳之理和卦爻辞所讲的吉凶之义，则是无形无象的，即不被感知的，王夫之称其为道。其论道器的区别说：

形而上者，当其未形而隐，然有不可逾之天则，天以之化，而人以为心之作用，形之所自生，隐而未见者也。及其形之既成而形可见，以效其当然之能者，如车之所以可载，器之所以可盛，乃至父子之有孝慈，君臣之有忠礼，皆隐于形之中而不显二者，则所谓当然之道也，形而上者也。形而下即形之已成乎物而可见可循者也。

（《内传·系辞上》）

“二”，为衍文。此是以未形而隐与成形可见区别形上之道和形下之器。认为道乃当然之则，故无形可见；器乃具体的东西，故有形可见。《周易》一书即由道器组成。他说：“故卦也，辞也，象也，皆书之所著也，器也。变通以成象辞者，道也。”（同上）“变通”，指阴阳变易的法则。按此观点，卦形，卦象，奇偶之数以及卦爻辞属于具体的或个别事物，而卦义和阴阳变易的法则则属于抽象的领域，即形而上的领域。《周易》一书乃形而上和形而下的结合。如其所说：“合道器而尽上下之理，则圣人之意可见矣。”（同上）从此种易学观出发，王夫之在

哲学上辩论了无形之道和有形之器即形上和形下的关系问题。他同以前的哲学家一样，以《周易》六十四卦为宇宙的缩影，认为易学中讲的象、数、理、道，亦适于客观实在世界。但他从象学的原则出发，以形和象为事物存在的基本特征，提出“无象外之数”，“象外无道”，和“无其器则无其道”等命题，为其形上学体系奠定了基石。

王夫之论象和数的关系，前一小节中，结合筮法问题，已作了介绍，这里，就其哲学观点或从世界观的角度，谈谈其对象数范畴的理解。王夫之认为，任何事物，同六十四卦一样，都有象和数两方面。其释《系辞》“易与天地准”说：“易之象数，天地之法象也。乾坤统其全，卦爻尽其变，其体与天地合也。”（《内传·系辞上》）其以《周易》之象数来于天地之法象，表示象数亦为天地所固有。又说：“引阴阳之灵爽以前民用者，莫不以象数为其大司。夫象数者，天理也，与道为体，道之成而可见者也。”（《外传·系辞上传第四章》）“灵爽”，谓变易的性能。“道”，指阴阳统一体。是说，凡依道而形成的个体事物，都有象和数，以表现其阴阳之性能及其变易的规律。象指个体事物的性质可见者，数指其形质的量的规定性。他说：“天下之器，其象各异而用亦异。要其形质之宜，或仰或承，或俯而复，或微而至，或大或容，或进而利，或退而安，要惟酌数之多寡，以善刚柔之用。”（《内传·系辞上》）是说，个体事物的容量有大有小，其运动变化的节度有多有少，即是数。按此说法，象和数，不仅是筮法中的范畴，也是一切个体事物存在的范畴。象和数作为事物的范畴，二者究竟是什么关系？即是说，是象生数还是数生象？王夫之于其哲学著作《尚书引义·洪范》中集中讨论了这一问题。他说：

天下无数外之象，无象外之数。既有象，则得以一之二之而数之矣。既有数，则得以奇之偶之而象之矣。是故象数相倚，象生数，数亦生象。象生数，有象而数之以为数。数生象，有数而遂成乎其为象。象生数者，天使之有是体，而人得纪之也。（如目固有两以成象，两人得数之以二；指固有五以成象，而人得数之以五）数生象者，人备乎其数，而体乃以成也。（如天子诸侯降杀以两，而尊卑之象成；族序以九，而亲疏等杀之象成）（《洪范一》）

王氏认为，象和数的关系，一方面说是象生数；另一方面说是数生象。前者，是就事物的本然说的，即事物自身有量的规定性，所谓“天使之有体”，人类依其体而数之，即是“象生数”，如目之象有两，人数之即是二。后者，是就人依数的差别而立象说的，所谓“人备乎其数”，如依天子、诸侯等差之序，而立尊卑上下之象。所以他又说：“象生数，则即象固可为数矣。数生象，则反数固可以拟象矣。”（同上）“象固可为数”，是说，如为孤立之象，则以一数之，如为并行之象，则以二数之。此即象生数。“反数固可以拟象”，是说，有一之数，则立一无偶之象；有二之数，则立并行而对峙之象，此即“数生象”。按此说法，象生数，本于自然；数生象，出于人为。此即王氏所说的“无数外之象，无象外之数”，或“象数相倚”。他认为，《周易》是讲象生数，而《洪范》则讲数生象。他说：“易先象而后数，畴先数而后象。易，变也，变无心而成化，天也。天垂象以示人。而人得以数测之也。畴，事也，事有而为作，则人也，人备数以合天，而天之象以合也。”（同上）“畴先数而后象”，指《洪范》九畴文，即一五行，二五事，三八政，四五纪等。王氏此论，以天象和人事，区分《周易》和《洪范》中的象和数，以《周易》的原则为“先象而后数”，置象为第一位，主有象而后有数，从而反对了数学派，如邵雍特别是蔡沉的数本论。如其所说：“九峰不知象数相因，天人异用

之理，其于畴也，未之曙者多矣。”（同上）

王氏依其“易先象而后数”的原则，解释了天地之数以及河图之数的来源。他说：

五十有五河图垂象之数也。阳曰天，阴曰地，奇数阳也，偶数阴也。天无心而化成，非有所吝留，有所丰予，斟酌而量用之，乃屈伸时行而变化见则成乎象，而因以得数有如此者。阴阳之缊絪，时有聚散，如其象不一，而数之可数者以殊焉。（《内传·系辞上》）

此是说，天地阴阳二气，其自身有量的规定性，即阳为奇，阴为偶。其气化过程，出于无心而为，屈伸往来因时而异，从而形成各种象，有象则有数可数，其象不一，数亦不同。此是主张有气而后有象，有象而后有数。接着解释奇偶之数的展开说：

以阴阳之本信言之，一二而已。专直者可命为一，翕而辟者可命为二。阳盈而阴虚，阳一画三而阴得其二。虚者清而得境全，浊者凝而得境约，此法象之昭然可见者也。成变化而行鬼神者，其用也，用则散也。阳即散而必专直以行乎阴之中，胡阴散而为四六八十，而阳恒弥缝其中虚，以为三五七九，一非少也，十非多也。聚之甚则为一二，散之甚则为九十也。（同上）

此是以阴阳二气运动的性能，解释奇偶二数的展开。阳专一，阴翕辟，本于《系辞》文“夫乾其静也专”一章。此是说，阳气的性能专一而刚直，故象为一，其数为一；阴气的性能翕而辟，故其象为一一，其数为二。阳气之数为一画，但此一画，包涵三画合而为一；阴气之数为两画，此二画仅得一画之二，即其中缺一。此是出阴盈而阴虚之象。阳气所以涵三，而为一，因为其性清虚而无障碍；阴气所以仅得其二，由于其性浊而凝为形体。二气相交，阳气以其刚直之性散入阴气之中，阴气则散开为四六八十之数；阳气又充满于阴气之中虚部分，如一居于二之中，又居于四之中等，则为三五七九之数。总之，阴阳二气，其聚集之甚者，则为一二之数；其散开之甚者，则为九十之数。从一二到九十，只表示二气聚散之不同程度，所以说“一非少也，十非多也”。王氏此说，以阴阳二气之交感及其聚散之象解释天地之数 and 河图之数，表明奇偶之数并不脱离气象而存在。又王氏于其《外传·系辞上》第九章中，解释天地之数的形成，亦执此观点。此文说：“若夫以数测者，人由既有以后测之而见者也。象可以测数，数亦可测象。”是说，象和数是统一的，象数可以互测。但以数测象，属于人为；人之所测，又是依据象之已然状态。王氏认为，圣人以天地之数为五十有五，即基于对天地阴阳之象的观测。按王氏于此文中的解释，太极作为阴阳二气的统一体，包括天下所有之数，此整体之太极，可以○示之，所谓“太极，○之实有也”。其中阳气主动，其动横以亘，所以其象为径一，其数为一；阴气主静，其静张以受，其象为×，即径的二倍，其数为二。阳气流动而不滞，其象为圆○，其数为三，即径的三倍；阴气静止而必齐，其象为方□，其数为四，即径之四倍。圆之半为弦，上弦⌒之象，为径的二倍有半，下弦⌒之象亦是二有半，上下二弦合而计之，其数为五，即径的五倍。阴体定于四，阴中含阴以自实；以方函交，为，为老阴之象，其数六，乃径之六倍。阳含阴，天包地外，阳外成，以圆纳方为，为少阳之象，其数七，径之七倍。天行于地中，恒施其气，阴体成于外，以方纳圆，径一充之，为，为少阴之象，其数八，径之八倍。天包地，地竭其力以奉天行，又不自居其功，以圆纳方，方中又有交，为，为老阳之象，其数九，九于所径。阳知太始，阴作成物，阴阳合成而有万物，故经一，交二，圆三，方四合为一体为，为天地阴阳成物之象，其数为十，乃径之十倍。由此

王氏得出结论说：“数因于有象，象则可测矣。可测则可积矣。故积之以二十有五，积之以三十，而天地之数纪焉。”王氏此说，将天地阴阳之象，归之于几何式的图像，同以几何式的图像说明天地之数的起源，此即“数因于有象”。此种观点，同样表示有其象方有其数，数不能脱离象而存在。王氏所以如此解释天地之数和河图之数，其目的是反对刘牧一派以奇偶之数解释世界。刘牧曾说：“天地之极数五十有五之谓也。遂定天地之象者，天地之数既设，则象从而定也。”（《易数钩隐图》）认为有天奇地偶之数，方有天阳地阴、天圆地方之象。从而导出数为宇宙本原的结论。王夫之关于天地之数的论述，虽然颇具匠心，受到当时天文学中浑天说的局限，但就其理论思维说，主有气而后有象，有象而后有数，从而打击了数学派的世界观。

王氏对天地之数的理解，也表现于对《说卦》文“参天两地而倚数”的解释中。其在《内传》中说：

六合之全体皆天也，所谓大圆也。故以数数之，则径一围三而一函三。地有形有气，在天之中，与相沦洽，而有所不至，则缺其一，而为二。奇画中实，偶画中虚，其象也。倚，任也。天地之理气不可以象象，故任数以为之象。叁两云者，圣人叁之两之也。天地浑沦之体，合言之则一，分言之则二。圣人以其盈虚而拟天之数以三，地之数以二。（《内传·说卦》）

是说，四方上下合而为一，即是天，天为大圆之象，圣人以数示之，谓其径一而函三；以卦画示之，即阳奇之象。地为有形之物，存于天中，与天浑沦为一体，但其中有不至之处，圣人以数示之，谓缺其一而为二；以卦画示之，即阴偶之象。天地之理气浑为一体，不能以某种物象形容之，故依三两之数表示其象。所以圣人以三拟天阳之盈，以二拟地阴之虚，此即“参天两地而倚数”。王氏此说，以“叁”和“两”为动词。不以天有三之数，地有二之数，而是以三二之数为模拟或形容天地形象的一种方式。故其于《稗疏》中解释“参天两地”说：

天本无三，地亦非二。以形言之，天包地外，天大而地小。以气言之，阳盈而阴虚。地得天三分之二，故谓之二；由地之二而见天之三。此圣人所以以三数天，以二数地，而为九为六……圣人因阴阳已然之迹以起数，而非天地之有数。叁之两人者，人也。故数不可以穷神。而术者知数而不知数之所自起，宜其徒乱天地之常也。

是说，就天地之形体说，天大而地小；就阴阳二气说，阳盈而阴虚；本无天三地二之数，称其为三二，出于人为，即因天地阴阳之形象而以数称之。以天地自身有三二之数则违背天地之常法。王氏此说，以数学中的数目，为表达天地阴阳之象的符号，其目的是反对以数决定天地阴阳之本质，如其所说“知数而不知数之所自起，宜其徒乱天地之常也”。按邵雍于《观物外篇》中说：“易有真数，三而已。叁天者三三而九，两地者倍三而六。”此是以天为三，即一而围三，乘三则为九；以地为二，乘三则为六；以此解释“参天两地而倚数”。邵氏此说，是以数学中的三两之数或奇偶之数为天地之所固有。因为天之数为以一函三，地之数为二，二之倍数为四，故天圆而地方。而王氏以三两为表达天地之象的方式，则进一步打击了邵雍一派的数生象说。

由此，王氏进而批评了邵雍的先天卦序说。邵雍于《观物外篇》以乾一兑二离三震四巽五等排列的顺序，解释《说卦》文“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”。朱熹于《本义》，

亦采邵氏说，以乾兑离震为已生之卦，巽坎艮坤为未生之卦，解释此章文句。王夫之不赞成此说，取孔疏义，以数往事，由远至近为顺，以推测来事为逆，并以顺逆解释爻象上下排列的顺序。其于《稗疏》中说：“自上而下谓之顺，自下而上谓之逆。”认为揲蓍画卦，最先筮得的一爻为初，其次为二，次为三，至上为六，由下往上数，此即“易逆数也”。据此，批评邵雍和朱熹说：“卦画之生因乎数，数由下积，卦即成而后成乎象，则象自上垂。故但云逆数，不云逆象。如康节之言，则象亦逆矣。”（同上）是说，顺逆指一卦之爻象说的，至于八卦之程序，无所谓顺逆问题。又其于《内传》中解释《说卦》此章说：“从上而下谓之顺，从下而上谓之逆。象之顺逆，数亦因之。数者数其象也，象已成而数定矣。……故数往者必顺，而知来者必逆。易以占未来之得失吉凶，故其画自初而二，以至于上，积之而卦成。”此亦是说，易为逆数，指画卦从下而上画之，表示以占来事之得失。这里特别指出，逆数亦是数一卦之爻象，无阴阳爻象，亦无逆数问题。王氏认为，此种解释乃先儒所共识，而“邵子始为异说以乱之，非是”（同上）。以上是王夫之从文字训诂的角度，驳斥邵雍对《说卦》文句的曲解。但他如此驳斥邵雍说的目的，又在于否认有所谓先天易。他说：“先天者，学仙者之邪说也。未有天之先，何象何数而可言者邪！”（同上）是说，有天地阴阳之象，方有天地之数和河图之数可数，方有卦爻象之可数，无有天，既无象，也无数。王氏认为，邵雍的先天卦序图，从乾一到坤八，“惟弄卦画以钁钉成巧，而于理不穷，于性不尽”，无非是道教的“顺之则生人生物，逆之则成佛成仙（同上）”的翻版。可以看出，王氏关于“易，逆数也”的解释，同样坚持有其象方有其数的原则，从而打击了邵雍以数为先天心法的说教。

王氏于其《外传·说卦传》中也讨论了“数往者顺，知来者逆”的问题。他说：

象自上昭，数由下积。夫象数一成，咸备于两间，上下无时也，昭积无渐也，自然者无所谓顺逆也。而因已然以观自然，则存乎象；期必然以符自然，则存乎数。人之仰观俯察而欲数之，欲知之，则有事矣。有事则有时，有时则有渐，故曰象自上昭，数由下积。象有大小，数有多寡。大在而分之以知小，寡立而合之以多。……故象合以听分，数分以听合也。

此是说，宇宙任何事物，其象和数都是结合在一起的。就事物的本然状态说，象和数无先后之别，此即“上下无时”，亦无渐积和渐昭的次序，因而无所谓顺逆问题。象所以自上垂，数所以自下积，是出于人对事物本然状态的观察。因其已然而察其自然，则依靠象；期其必然而符合自然，则依靠数。意思是，区别象自上昭与数自下积即顺和逆，是人类考察和认识事物的自然性质及其必然趋势的手段，所谓“欲数之，欲知之，则有事矣”。就其作为手段或方法说，人们观事物之象，总是从其大而知其小，从其全体而知其部分，此即“大在而分之以知小”。察事物之数，总是由少而知其多，此即“寡立而合之以多”。王氏举例说，如手掌和指头，观全掌之象，方能分拇指、食指、无名指的不同，仅凭一指，不知其为何指。数指之数，则先数拇指为一，次数食指为二，最后数季指为五，不能先有五而后得一、二、三、四之数。总之，观象由全体而知部分，此即“象合以听分”；察数则由部分而知总合，此即“数分以听合”。观象由合而知分，所以必先上而后下，此即“象自上昭”，即“数往者顺”；察数由分而知合，所以必先下而后上，此即“数由下积”，即“知来者逆”。王氏认为，《周易》中的卦象，由揲蓍而来，其成象凭借数目的变化，就此而言，也可能说“先数而后象，先下而逆上”（同上），此即《说卦》所说“易，逆数也”。此处说的“无数而后象”，是就人的揲蓍

活动说的，同其于《尚书引义》中提出的“易先象而后数”的原则，并不矛盾。

上述王夫之关于象数的论述，虽然出于解释《说卦》文的辞句，却代表了其象数观的基本立场。其所说的象和数，有两层涵义：一是指客观事物所具有的形象和量的规定性，一是指人类用来考查或表达物象及其数量的图像和数目。二者既有联系，又有区别。在他看来，凡天地间的个体事物，有象则有数，有数则有象，象数皆备。象数乃事物自身所固有，属于自然的领域。象是已然之迹，为事物之性质可见者，人依其已然这迹，立象以像其宜。但事物变化的过程，又有伸屈往来和多寡之不同，有其量的规定性，并且形成条理和次序，如同数学中的演算法则一样，有其规律性。关于此点，王氏在《尚书引义·洪范一》中说：“数必有因之序，先者不可后，后者不可先也。数有必合之理，相遇而不可违，相即而不可离也。数有相得之情，发乎此而应乎彼，通乎彼而实感乎此也”。此是说，数学的演算程序，有其逻辑的必然性。因此，王氏认为，要了解事物变化的必然趋势，即探讨其规律性，要凭借数的概念及其法则，此即“期必然以符自然，则存乎数”。此处说的“必然”，指规律性；“数”，指数学中的数目。但人们以数表达事物变化的规律，又要符合事物本来的面貌，不能任意附加，此即“以符自然”。可以看出，王氏论象数置自然的东西于第一位，并且认为数作为表达事物必然性的概念或逻辑的东西又不能违背其自然。自然和必然是统一的。其统一的基石是客观存在的个体事物。如其所说：“物生而有象，象成而有数。”（《外传·乾》）显然，这是一种唯物主义象数观。此种象数观，不仅否定了数学派的数本论，如蔡沉所说“天地之所以肇者数也，人物之所以生者数也”（《洪范皇极序》），而且成为其唯物主义本体论的出发点。同方以智前期的象数观相比，两家皆以唯物主义的观点解释象和数。但王夫之区分自然的象数和人为的象数，认为后者来于前者，不能违背前者，提出“期必然以符自然”的命题，又超过方以智的水平。

王夫之依其易学中的“非象无以见易”说，在哲学上又讨论了象和道或象和理的关系。就哲学意义说，象，指物象即事物的现象，象是看得见可以感知的，如卦象一样，以其图像展示在人的面前；道和理，指事物之当然和所以然之则。如其解释“天地之道”说：“道谓化育运行之大用，自其为人物所必由者，则谓之道。”（《内传·系辞上》）此是以道为人物形成的根由及其所遵循的法则，即前面所引，以形而上之道为“不可逾之天则”或“当然之能”。关于理，他说：“微显者，事物之迹，皆推其所以然而示其当然也。”（《内传·系辞下》）是说，事物的形迹为显，见于外者，将其内在的所以然揭示出来，即是《系辞》说的“微显”。“所以然”，指理，如其所说“吉凶象之所固有，而所以然之理，非辞不明”。（《内传·系辞上》）关于理，他又说：“天地之所以宰万物者，理而已矣。易一准乎时位当然之理，以著其得失。”（同上）此又以事物之当然之则为理。如其所说：“天道之流行于事物者，卦象备著，而其当然之理，皆显于所画之象。”（同上）王氏对道和理的解释，取朱熹义。所以然和当然之则，就事物的总体说，其称为道，就部分说，称其为理。道和理，皆无形象，属于形上的领域。

象和道或理究为何种关系？是先有道或理而后有象，还是有象即有道或理？王氏依其象学的原则，断言道或理不在象之外。其于《外传·系辞下传第三章》，从哲学上集中辩论了这一问题的。他说：

今夫象，玄黄纯杂，因以得文；长短纵横，因以得度；坚脆动止，因以得质；大小同异，因以得情；日月星辰，因以得明；坟埴垆壤，因以得产；草木华实，因以得财；风雨散润，因以得节。其于耳启窍以得聪，目含珠以得明，其致一也。象不

胜多，而一之于易。易聚象于奇偶，而散之于叁伍错综之往来，相与开合，相与源流。

“玄黄纯杂，因以得文”，前半句，指物之象；后半句，比喻道或理。以下文句同。是说，有天玄地黄之色，方有天地之文理。有长短纵横之画，方有其度量。有日月星辰之象，方有光明之道。有不同的土壤，方有不同的物产。以至于有耳目之象，方有聪明之理。如同《周易》一样，有奇偶错综之象，方有伸屈往来之道和吉凶得失之理。此是主张有象方有道，道或理不在物象之外。据此，他尖锐地批评了象外有道说。他说：

天下无象外之道，何也？有外则相与为两，即甚敦而亦如父之于子也。无外则相与为一，虽有异名，而亦若耳目之于聪明也。父生子而各自有形，父死而子继。不曰道生象而各自为体，道逝而象留。然则象外无道，欲详道而略象，奚可哉！

是说，如果以象外有道，即以象和道为两个实体，如父子关系一样，必然导出“道生象”或“道逝而象留”的结论。其实，象和道，并非父子关系，而是同一实体的两个方面，此即“相与为一”，同实而异名。如同离开耳目之象则无所谓聪明之性能。王氏此论，虽主象道合一，但就其理论思维和所举的例证看，是以象为道存在的基地或载体，即道作为规律性不能脱离物象独立存在。由此，王夫之又从认识论的角度，批评了王弼的“得意忘象”说：

若夫言以明象，相得以彰，以拟荃蹄，有相似者。而象所由得，言固未可忘已。鱼自游于水，兔自窟于山。荃不设而鱼非其鱼，蹄不设而兔非其兔。非其鱼兔，则道在天下而不即人心，于已为其长物，而何以云得象忘意哉？故言未可忘，奚况于象？况乎言所自出，因体因气因动因心，因物因理，道抑因言而生。则言、象、意、道因合而无吟，而奚以忘邪？

意思是，言可以明象，但得象却不能忘言，因为忘掉语言，如同荃蹄不设，鱼兔非我所有，象和意不会存于人心之中，此即“道在天下而不即人心”。言所以不可忘，又因为其出自人心和物理，道又要靠言来表达。言既不可忘，象作为道和理的载体，更不可忘。总之，言、象、意、道四者合为一体，不可分割。王氏此论，以语言为贮存物理于心中的工具，以物象为负荷道和理的主体，从而反对了王弼的忘象求意说，论证了“象外无道”这一本体论的命题。又王氏于《张子正蒙注》中，亦坚持这一论点。他说：“然学易者必于变化而察之，知其当然后可进求其所以然。王弼得言忘象，得意忘言之说，非也。”（《大易》）“变化”，指《系辞》说的“变化者，进退之象也”。是说，观察屈伸往来之象，方能知其所以然之理。其于《正蒙注》中又说：

天下当有之物，皆神之所流行，理之所融结，大而山泽，小而昆虫草木，灵而为人，顽而为物，形形色色，重浊凝滞之质气，皆沦浹其中，与为屈伸。盖天包地外而入于地中，重泉确石，天无不物之化。则即象可以穷神，于形色而见天性。所以辟释氏幻妄起灭，老庄有生于无之陋说，而示学者不得离皆备之实体以求见性也。（《乾称下》）

此是对《正蒙》文“此鬼神所以体物而不遗也”的注解。“神”指气化的性能。是说，形形色色的万物皆为气化的产物，气和理作为万物的本性，即存于有形有象的个体之中。要认识万物之理及其天性，不能脱离其物象，此即“即象可以穷神，于形色而见天性”。从而驳斥了佛



家以形象为幻灭和道家以无为本体的说教。

可以看出，王夫之的象理之辩，从其易学推广到哲学领域，则成为现象和本质及其规律的关系问题。现象是有形的，属于形下的领域；本质和规律是无形的，属形上的领域。王氏认为，道或理作为事物的本质和规律，即存于形形色色的个体之中，存于现象之中。而佛道两家的本体论都鄙视有形有象的个体事物，或象外求道，或弃象言理，其结果或视物质世界为虚幻，或以虚无为本体，都走上了出世主义。上述所引的材料中，王氏并未直接批评程朱的理本论，但就其观点说，同样打击了理为事本说。程颐在反对王弼的忘象说时，提出了“显微无间”即理象合一的命题，但以理为实体，以象为理之表现形式。王夫之则改造了程朱的“显微无间”说，以个体的存在为实体，以象和理为同一实体的两个方面，并且以象为理之依据。此种象理统一观，将程朱的理为本说转化为象为本说，从而否定了道或理的实体性，此是王夫之的易学哲学的又一贡献。从宋明哲学史看，王夫之的象理统一观，也是宋代以来象理之辩的总结。北宋李觏和张载提出“有气而后有象”，程颐则提出“有理而后有象”。这两派的观点争论了几百年。张载的命题，后经过易学中象学派的阐发，主理寓于象中，到王夫之则从哲学上作了论证，成为气本论的内容之一。张载虽然提出“盈天地之间者，法象而已”以及“幽明所以存乎象”的论点，但由于他区别形和象，以气之象为形而上的领域，又导致轻视个体的结论。而王夫之将象归结为个体存在的特征，如其所说“物生而后有象”，则肯定了个体的实在性，又超过了张载的水平。

由于王夫之的易学，从卦画出发，以吉凶得失和阴阳变易之理寓于卦象之中，在哲学上，又辩论了道和器的关系，提出“天下惟器”的命题。关于道和器的关系，其于《内传》中说：“形而上之道，隐矣，乃必有其形，而后前乎所以成之者之良能著，后乎所以用之者之功效定。故谓之形而上而不离乎形。道与器不相离。”（《系辞上》）此是说，道作为气化万物法则，通过有形之器，其本性方显现出来，此即“前乎所以成之者之良能著”；有了有形之器，道之功能或作用方能确定下来，此即“后乎所以用之者之功效定”。此是主道器合一说。但其所强调的是“必有其形”，即无有形之器，道则成为悬空孤立之物，所以说“形而上而不离乎形”。其在《外传·系辞上传十二章》集中辩论了这一问题的。此文前半部分，解释“乾坤其易之缊邪”的意义，后半部分讨论形上和形下的关系。王氏认为，任何卦体，都有道和器两方面，器即卦画，道即阴阳变易之理。乾坤两卦所以为《周易》六十二卦的基础，因为此两卦的德性充满于六十二卦之中。《系辞》说的“乾坤其易之缊邪”，所谓“缊”，即充满之意。他解释说：“夫缊者，其所著也。著者，其所归也。归者，其所充也。充者，其所调也。”“著”，谓附着；“归”，谓归并；“充”，即充实；“调”，谓相济。其于《内传》中解释说：“缊，衣内絮著也，充实于中之谓。”是说，乾坤两卦之德，如衣内棉絮充满衣内一样，充实于六十二卦之中，如其所说“无非此健顺之德所弥偏以为实”。《外传》中训缊为著，即是此义。由此，王夫之认为，天地之间，一切有形的器物，皆充满阴阳二气之德，如同棉絮一样，附着在衣内，使其表里内外，融为一体，相反而相成。他说：“是故无以为之缊，即郭立而不实，亦瓦合而不浹矣；既绝党而相叛，亦杂类以相越矣。而不见天地之间乎？则岂有坚郭外峙，而庞杂内塞乎？”是说，一切有形之物，并非中空无实而相对峙，亦非杂乱一团塞于内而相叛离。意思是，皆以阴阳二气之德融合为一整体，彼此各有其宜而又相成。他举例说，如人的身体，饮以养其阳气，食以养其阴气，辅其形体，即充其精神。此种融合，如同夫妇之合，不是巧媒所能撮合的，而是出于阴阳之本性。由此得出结论说：

且盈天地之间，则皆有归矣。有其表者，有其里者，则有其著者。著者之于表里，使其二而可以一用，非既已二而三之也。盈天地之间，何非其著者之充哉？……盈天地之间皆器矣。器有其表者，有其里者。成表里之各用，以合用而底于成，则天德之乾，地德之坤，非其缊焉者乎？

天德和地德，指阴阳二气健顺之性能。是说，天地之间，充满有形的器物，任何器物都有表里两部分，使其表里各发挥其作用，协调而为一，即“使其二而可以一用”，皆由于阴阳二气之德将其联结为一体，此即“非其缊焉者乎？”由此，又得出结论说：

是故调之而流动以不滞，充之而凝实而不馁，而后器不死而道不虚生。器不死，则凡器皆虚也；道不虚生，则凡道皆实也。岂得有坚郭峙之以使中屡空也？岂得有庞杂窒之而表里不亲邪？故合二以一者，既分一为二之所固有矣。是故乾坤与易相为保合而不可破，破而毁，毁而息矣。

“器不死而道不虚生”，谓有阴阳二气之德充实其中，器物方能存在，其所以然和当然之则方不落空。此即他所说“乾坤固以其德行充两间而调之，而后器不死而道非虚生”。“凡器皆虚”，谓器物能容纳二气之德，有虚的品质。“凡道皆实”，谓二气变易之理充实于器物之中，故称其为实。王夫之认为，二气之德，将器物之表里内外融为一体，即“合二以一者”，这是因为，统一体虽分为表里两方面，但表里双方并不因此而叛离，仍有相济相成的本性，此即“即分一为二之所固有”。意思是，合二以一和分为表里，是一事的两方面，即分中有合，合中有分，因为分中有合，故能合二以一。王氏此说在于表明：阴阳二气同乾坤两卦一样，其德行相反而相成，故器物之表里内外亦相反而相成，如前面所说的阴气虽坚固形体，但又可以使精神充沛；阳气虽健全精神，但又可使形体运动而不滞。总之，阴阳二气充满一切个体之中，从而使个体变化而不止，如同乾坤之德融合于六十二卦之中，故卦爻象之变化而不息，以此解释“乾坤毁则无以见易”。近人将王夫之的“即分一为二之所固有”这句话，解释为“一分为二”，以“既”为“即”，“二”属上读，与文意不合，欠妥。王夫之认为，既然阴阳二气之德充满一切个体之中，形成运动和变化，器外有道和以道宰器说，都是错误的。他说：

若夫悬道于器外以用器，是缊与表里异体；设器而以道鼓动于中，是表里真而缊者妄矣。先天之说，橐籥之喻，其于易之存人，以要天地之归者，又恶足以知之？

是说，以道居于形器之外而支配器，此是以二气之德为独立实体，不附着于形器之表里，即“缊与表里异体”，必然导出道或理先天地而有的先天说。如果以器为实物，又置道于其中以鼓动器，此又是以器之表里为真实，以道为虚妄，结果又导出《老子》以虚空为道的橐籥说。此两家皆不懂得《周易》的“乾坤其易之缊邪”的命题，即不懂得“乾坤固以其德行充两间而调之”，从而不懂道器统一之理，既不能显天地之道，亦不能存乎其人，提高人的精神境界。王氏此说在于表明阴阳二气之德乃一切有形的个体事物所固有，进而论证道依赖于器。此说以个别有形之物为自存的实体，所谓“盈天地之间，皆器矣”，认为阴阳二气之德及其变易之理即融浹于个体形器之中，故说“形而上不离乎形”。

所以王氏于此文后半部分，解释“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

谓之者，从其谓而立之名也。上下者，初无定界，从乎所拟议而施之谓也。然则上下无殊畛，而道器无易体，明矣。天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道

之器也。无其道，则无其器，人类能言之。……无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币，钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。

此大段论述，多为一般哲学史的著作所引用。这里需要指出的是，“天下惟器而已矣”这一命题。此命题是说，世界上唯一存在或自存的实体是器，即有形有象的个别物体，道不能作为独立实体而存在，如其所说“道器无异体”，即道只能以器为其存在的实体。故下文说，“无其器则无其道”。这是因为道总是因个体事物的改变而改变。此处所说的道，虽属于人类社会生活领域，如王位继承之道，射御之道，礼乐之道以及君臣父子之道等，但其理论意义，并不限于人类生活，包括天地之道和万物之道。因为此文中所说的器，指一切有形象的个体事物，所谓“盈天地之间皆器矣”。接着王氏论形上和形下的关系说：

形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。故曰惟圣人然后可以践形。践其下，非践其上也。

又说：

器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，显然易见之理，而邪说者謠曼以行之而不知愆。则君子之所鉴其愚而恶其妄也。

王氏认为，形而上和形而下的称谓，只是人所立的名字，实际上二者无绝对界限。就此而言，形而上的东西，并非无形。意思是，形而上的东西，并非存于有形之上，而是依赖于有形之物。所以下文说“有形而后有形而上”，世界从来没有脱离个体的“无形之上”。“故曰”乃引《孟子·尽心》语。是说，孟子说的“践形”，即践其形而下。王氏此说，并不否认有形而上的道，而是否认有形而上的世界。在他看来，客观存在的世界只是有形的世界，即器世界，有此世界方有形而上的道。此即“器而后有形，形而后有上”。这一论点，非常重要，表明个体是唯一客观存在的实体，有个体方有形象，有形象方有数量，而后方有道和理。“而后”一词，不是指时间的先后，而是指前者乃后者存在的条件。所以其于《外传·大有》说：“据器而道存，离器而道毁”。由此，王夫之认为，圣人的主要任务是治器，作器，述器以至成器。他说：“古之圣人，能治器而不能治道。治器者则谓之道，道得则谓之德，器成则谓之行，器用之广则谓之变通，器效之著则谓之事业。”是说，能治理器物，道德功业皆在其中；不能治器者，无资格论道。又说：“作者之谓圣，作器也。述者之谓明，述器也。神而明之，存乎其人，神明其器也。”是说，无论是创作，还是叙述，以至于提高自己的境界，都不能离开器。由此得出结论说：“呜呼！君子之道，尽夫器而已矣。辞所以显器，而鼓天下之动，使勉于治器也。”此种治器说，正是其易学以卦画和卦象为《周易》之本的发挥。如其所说：“故易有象，象者像器者也。卦有爻，爻者效器者也。爻有辞，辞者辨器者也。”因为卦象基于卦画，王氏故有此论。

最后，王夫之依其“天下惟器”说，尖锐地批评了佛道两家以及玄学派和理学派的离器言道和器外求道说。他质问道：

故聪明者耳目也，睿知者心思也，仁者人也，义者事也，中和者礼乐也，大公至正者刑赏也，利用者水火金木也，厚生者谷瓜丝麻也，正德者君臣父子也。如其舍此而求诸未有器之先，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，而不能为之名，而况得有其实乎？老氏黜于此，而曰道在虚，虚亦器之虚也。释氏黜于此，而曰道在寂，寂亦器之寂也。谣词炙轶，而不能离乎器，然且标离器之名以自神，将谁欺乎？

“聪明者耳目也”，谓无耳目之器则无聪明之道，以下文句皆仿此。炙轶，谓言辞不穷。其所说的器，就社会生活说，包括事在内，如无刑赏之事则无大公至正之道。此是说，道依赖器，故道不能先于器而有。老氏以道为虚，佛家以道为寂，其实，无器之虚静，亦无虚道和静道。即使谣词诡辩亦不能离开器。总之，离器言道只是欺人之谈。王氏此说的目的是反对于个体事物之先或之上有个道作为世界的本原。他认为，王弼玄学的错误，亦是将道器割裂，于有形之上追求形而上的道。他说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器，统之乎一形，非以相致而何以相舍乎？得言忘象，得意忘言，以辨虞翻之固陋则可矣，而于道则愈远矣。”“统之于一形”，是说，形上和形下，道和器，其统一的基础，是形而下，不是形而上。这一论点，亦十分重要，不仅否定了玄学派的形上学的原则，也打击了理学派和心学派的形上学的原则，否定了宋明道学中道本器末的本体论。

此种道器统一观也表现在王氏的其它哲学著作中。其在《思问录内篇》说：

统此一物，形而上者谓之道，形而下者谓之器，无非一阴一阳之和而成。尽器则道在其中矣。圣人所不知不能者，器也；夫妇之所与知与能者，道也；故尽器难矣。器尽则道无不贯，尽道所以审器。知至于尽器，能至于践形，德盛矣哉！

“圣之所不知不能”，语本《论语·述而》：“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”朱熹《集注》说：“若夫礼乐名物，古今事变，亦必待学而后有以验其实。”王氏依此，以圣人所不知不能者，为器。“夫妇所与知与能”，语本《系辞》：“人谋鬼谋，百姓与能。”王氏注此句说：“人尽其理，鬼妙其变，所以百姓苟以义问，无不可与其能，事无艰深诘曲之难知而大行于天下也。”（《内传·系辞下》）此是以夫妇所与知与能者为道。王氏认为，尽器虽然是难事，但圣人以其为最高的德行。因为“尽器则道在其中”，精审器物乃得道的前提，即“器尽则道不无贯”；得道之后，又可以据道辨别器物，此即“尽道所以审器”。此是从认识论的角度讲道器相辅相成，但以尽器为本，故说“知至于尽器”。《大学》说：“物格而后知至”，王夫之则以尽器释之。又其于《读四书大全》中论形上和形下的关系说：

形而下者只是物，体物则是形而上。形而下者可见可闻者也，形而上者弗见弗闻者也。如一株柳，其为枝为叶可见矣，其生而非死可见矣。所以体之而使枝为枝，叶为叶如此而生，如此而死者，夫岂可得而见闻者哉！物之体则是形，所以体夫物者则分明是形以上那一层事，故曰形而上。然形而上者亦有形之词，而非无形之谓。则形形皆有即此弗见弗闻之不可遗矣。（卷二）

此以一物之本质即其所以然为形而上，本质的东西不是感觉的对象，故说“弗见弗闻者也”。但本质的东西即存于有形的个体之中，如柳树之生理，即存于其枝叶之中。故说“形而上者亦有形之词”，意谓不脱离有形之物，以此解释《中庸》“体物而不可遗”句。又其于《正蒙注》中解释道器说：

盖礼，器也；义，道也；器与道相为体用之实也。而形而上之道丽于器之中，则即器以精其义，万事万物无不会通于至诚之变化，故曰下学而上达，知我者其天乎！天之为德，不显于形色，而成形成色，沦浹贯通于形色之粗，无非气之所流行，则无非理之所昭著。圣功以存神为至，而不舍形色以尽其诚，此所以异于异端之虚而无实，自谓神灵而实则习不察、行不著也。（《三十篇》）

是说，道存于器中，“即器以精其义”，即孔子说的“下学而上达”。阴阳神化之理即融会于器之中，穷神知化不能脱离形色。此乃圣人修养的最高境界，而佛道两家鄙视有形的器物，其论道以超脱形色以自神，有虚而无实，脱离实际生活，走向出世主义。王氏于此，提出“器与道相为体用”说，意思是，器亦可为体，道亦可为用，又是对程朱派的道体器用说的修正。

总起来说，“天下惟器”这一命题以及王氏依此命题而展开的道器之辩，在哲学史上有重大的意义。其一，象义之辨始于王弼，道器之辨始于韩康伯，由此形成了玄学派的形上学及其本体论。这一思维路线，后由程朱继承下来，并发展为理本论的形上学体系。程朱提出“体用一原，显微无间”说，批评了玄学派对象和器的忽视，以象和器为道和理的表现形式，从而否定了玄学派的贵无贱有的本体论。但程朱论体用一原，是以理为体，以象为用，或以道为本，以器为末，并以形而上的理世界为有形世界的本原。自程朱提出“体用一原”后，宋明哲学界展开了热烈的争论。功利学派的薛季宣提出道常存乎形器之内，打击了道本器末说。心学派从程颢开始，都不赞成区分形上和形下，主道器合一，但不以形器为本，而是以心为本。此后，元明以来的气学派和易学中的象学派皆主道器合一说或道不离器说，至方以智则阐发为“道寓于器”，“即费知隐”，“质测即藏通几”，并从物理方面作了论证。方氏的道器观，特别是其质测说，对王夫之颇有影响。王氏推崇方氏的质测说：“密翁与其公子为质测之学，诚学思兼致之实功。盖格物者，即物以穷理，唯质测为得之。若邵康节、蔡西山则立一理以穷物，非格物也。”（《搔首问》）此是依质测说论证即物穷理和道不离器。但是，从薛季宣到方以智，其论道不离器或道寓于器，都没有明确指出器乃道存在的唯一条件，如王氏所说：“器而后有形，形而后有上”，即以形下为形上的基石。这一观点，也是王夫之的道器观同理学派和心学派的道器观根本分歧之处。正因为如此，其道器之辩和形上形下之辩，方有力地打击了王弼以来各种唯心主义流派的形上学。就此而言，王氏的“天下惟器”这一命题，也可以说是对中国传统哲学中道器之争的总结。王夫之并不反对建立形上学的体系。但在他看来，形上学的探讨必须建立在对物理世界和人类现实生活的观察和分析的基础上，否则，其形上学的命题只能是空中楼阁，如王氏所指出的“虚而无实，自谓神灵”而已。此是王夫之依其“非象无以见易”的易学原则探讨哲学问题所取得的积极成果。其本体论的体系即气本论就是在其道器观积极成果的指导下形成和展开的。其二，王夫之的道器之辩，就其理论思维说，同样属于抽象和具体，个别和一般，本质和现象，规律（包括规范）和实体的关系问题。王氏的贡献不仅是肯定规律性的东西、一般的东西以及抽象的原则寓于有形有象的个别的物体和事件之中，更为重要的是指出没有个体便没有其规律，没有个别便没其一般，没有现象便没有本质。这样，便正确地解决了道器或理事谁依赖谁的问题，从而作出了自己的贡献。王氏所以取得这一成就，不仅表明他具有较高的辩证思维的水平，也是同明代以来自然科学中的求实精神相适应的。

这里有一个问题是值得讨论的，即王氏于其易学以外的著作中，其论道器关系，有时又提出道本器末和尊道贱器说，这又如何理解？如其在《思问录·内篇》中说：“形而下者谓之

器；器则老子所谓当其无，有车器之用也。君子所贵者道也，以诚体物也，车器云乎哉！”此说是贵道而贱器。又如其于《读四书大全》卷七中说：

洒扫应对，形也，有形则必有形而上者，精义入神形而上者也。然形而上则固有其形矣，故所言治心、修身、诗书礼乐之大教，皆精义入神之形也。洒扫应对有道，精义入神有器。道为器之本，器为道之末，此本末一贯之说也。

此是对《论语·子张》“洒扫应对”之事的解释，本末说依朱熹《集注》引程子语。王氏则提出道本器末说。“精义入神”，指对义理的了解达到神妙的境界。王氏认为，此境界无形可见，故为形而上。但此形而上的境界，并不脱离治心修身以及诗书礼乐等事情和典籍，故又说“精义入神有器”。虽然人神有器，但道终为器之本。以上所引两段文字，就其内容说，都是讲道德修养问题。《思问录》说的“君子所贵者道”，是阐发《论语》中的“君子不器”说，认为君子所追求的是做人的基本原则，不是一才一艺之技能，“器”，指度和才干。《大全》所说的“道”，亦指道德修养的最高境界或基本原则，“器”指日常之事，如“洒扫应对”。王氏认为，日常生活之事，也有其所以然之理，但乃理之小者，不应执着于小事小理，应贯之以大道，此即“洒扫有道”。以此道统率洒扫应对之事，则不致陷入日常生活小事中，又不会流为禅宗所说的“担水斫柴，莫非妙道”，从而实现君子参天地，育万物的任务。就此而言，道为本，器为末。但二者如根枝一样不可分裂，此即“本末一贯之说”。王氏此处说的道同洒扫应对之器不属于同一层次，此道高于洒扫对应之事及其所以然之理，故说“道为器之本”。据此，上述两段关于道器的论述，同其本体论中的道器观并不矛盾。但就其论君子的品格说，王氏贵道而贱器，这是儒家特别是道学家的共同信念，王夫之是无法突破的。

## （二）盈天地之间惟阴阳

王夫之从天下唯器出发，进而探讨了卦象和个体事物形成的根源。他继承了气学派的传统，以阴阳二气解释卦爻象，从而在哲学上提出阴阳实体说，即以阴阳二气为天地万物的本体，以二气的性能及其变化的规律解释天地万物变化的法则，并将“一阴一阳之谓道”这一古老的命题纳入气本论的体系。阴阳二气说乃王氏易学哲学的纲领，也是其本体论的核心。

首先，介绍一下，王氏依阴阳二气说对卦爻象的解释。前面讲到，王氏曾提出“易之全体在象”。但卦爻象及其变化的法则又从何而来？王氏回答说：“一阴一阳之道为易之全体。”（《内传·系辞上》）。此处所说的阴阳，指阴阳二气。王氏认为卦爻象所以有刚柔之分，有吉凶悔吝之不同，皆基于阴阳二气及其变易的法则。其在《发例》中说：

阴阳者二物，未体之名也。盈两间皆此二物。凡位皆其位，无入而不自得，不可云当位不当位，应不应，故于吉凶悔吝无取焉。阴阳之或见或隐、往来发见乎卦而成乎用，则阳刚而阴柔，性情各见，功效各成。于是而有才，于是而有情，则盛德大业之所自出，而吉凶悔吝之所自生也。

此是解释《小象》文阴阳皆称刚柔的原因。“未体”，谓未成为有形体的卦画。王氏认为，阴阳二物，未成为卦体时，无所谓当位不当位、有应无应以及吉凶悔吝。其成为卦画和爻象，方有刚柔之分以及吉凶等问题。称其为刚柔，表示阴阳已成为有形质的东西，各有其性情和功效，吉凶即由此而生。王氏此说在于表明，其以阴阳为体，刚柔即卦爻象为用。如其于《内传·说卦》所说：“阴阳刚柔互言之，在体曰阴阳，在用曰刚柔。”所谓“在体曰阴阳”，即以

阴阳二气为刚柔爻象之体。所以其于《发例》中接着说：

夫阴阳之实有二物，明矣。自其气之冲微而未凝者，则阴阳皆不可见；自其成象成形者言之，则各有成质而不相紊。自其合同而化者，则浑沦于太极之中而为一；自其清浊虚实大小之殊异，则固为二。就其二而统言其性情功效则曰刚曰柔。

可以看出，其所谓“阴阳二物”即阴阳二气，二气乃客观存在的物质，故说“实有二物”。王氏认为，就阴阳二气未凝聚说，无形可见；就其凝结为形象说，则各有其质的规定性；就其交合而不可分离说，则浑沦而为一；就其备有清浊、虚实等差别说，则为二；就其差别表现为性情功效说，统称之为刚柔。总之，有此阴阳二气之体，方有刚柔爻象之用。此即其所说：“体有用而用其体，岂待可用而始乃有体乎！”（同上）因此，王氏认为，阴阳二气及其变化的法则乃圣人画卦立象的依据。他释《系辞》“象其物宜，是故谓之象”说：

物之生，器之成，气化之消长，世运之治乱，人事之顺逆，学术事功之得失，皆一阴一阳之错综所就，而宜不宜者因乎时位。故圣人画卦而为之名，系之象以拟而象之。（《内传·系辞上》）

此是以卦爻象出于对阴阳二气之模拟，或者说，以卦象及其爻位的变化为阴阳二气错综之表现。总之，区别阴阳与刚柔，以阴阳为体，刚柔为用，以体用范畴说明阴阳二气同卦爻象的关系，此是王夫之以二气解易的基本原则。他以二气的变易解释八卦的形成，前面已谈及，不再重复。以下，介绍一下王氏依二气说对乾坤两卦所作的解释。

乾者阳气之舒，天之所以运；坤者阴气之凝，地之所以翕。……惟其健，故浑沦无际，画地于中而统之，虽至清至虚而有形有质者皆其所役使，是以尊而无上，惟其顺。故虽坚凝有实体之可凭，而静听无形之持抗，不自擅而惟其所变化，是山卑而不违。则于尊卑之职分，而健顺之德著矣。（《内传·系辞上》）

此是说，阳气舒畅，主运动，贯穿和支配一切有形的物体，故其性刚健。阴气凝结，成为坚固之形体，但其变化听从阳气的指挥，故其性柔顺。乾坤两卦的卦义即体现了二气之德性。又其于《内传》中解释乾卦说：

乾，气之舒也。阴气之结为形为魄，恒凝而有质。阳气之行于形质之中外者，为气为神，恒舒而毕通，推荡乎阴而善其变化，无大不屈，无小不入，其用和煦而靡不胜，故又曰健也。

此是说，乾卦六画表示阳气畅通于一切形质之中，并推动其变化，故乾卦义为健。王氏于《稗疏》中说：“乾之为字，从𠂔从乙，𠂔日出之光气，乙气之舒也。”认为乾字义表示日出，其光气舒畅而清朗，故其德为健。在《内传》中释乾卦辞元亨利贞，即依此义。如其释“元”说：“从无肇有，兴起舒畅之气……形化皆其所昭彻，统群有而无遗。”释“亨”说：“以纯阳至和至刚之德彻群阴而訢合之，无往不遂，阴不能为之碍也。”释“利”说：“纯用其舒气，徧万物而无所吝者，无所不宜，物皆于此取益焉。”其释“贞”说：“纯阳之德，变化万有而无所偏私，因物以成物，……正而固矣。”此是以乾卦卦辞为阳气化育万物的四种品德。因此，其释《彖》文“大哉乾元，万物资始，乃统天”说：

物皆有本，事皆有始，所谓元也。易之言元者多矣。惟纯乾之为元，以太和清刚之

气，动而不息，无大不屈，无小不察，入乎地中，出乎地上，发起生化之理，肇乎形，成乎性，以兴起有为而见乎德。则凡物之本，事之始，皆以此倡先而起用，故其大莫与伦也。木火金土，川融山结，灵蠢动植，皆天至健之气，以为资而肇始。

（《内传·乾》）

是说，阳刚之气运动不息，入于一切有形的物体之中，万物得此阳刚至健之气而始存在，此即“万物资始”。按王氏的解释，乾元之“元”，不仅有“始”义，又有“本”义。此刚阳之气不仅为万事之始，而且为万物之本，即万物存在的根据。据此，其释《彖》文“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”说：

阴非阳无以始，而阳藉阴之材以生万物，形质成而性及丽焉。相配而合，方始而即方生，坤之元所以与乾同也。（同上）

是说，阳气以刚健之德，使万物从无到有，但其生万物，即使万物成为有形质的物体，又必须借助于阴气凝结的功能。当阳气始万物时，阴气即相配合而使万物成形，所谓“方始而即方生”，故说“乃顺承天”。按此说法，乾坤二元乃阴阳二气形成万物的两大功能，废一不可，故皆称为“元”。

从王氏对乾坤两卦的解释中，可以看出，其基本观点是，以阴阳二气为乾坤两卦之体，以其性能即阳气主舒畅，阴气主凝敛为乾坤两卦的德行。此种观点即以阴阳为体，乾坤为用。其在《正蒙注》中解释张载的“乾坤，阴阳二端而已”说：“阴阳实体，乾坤其德也”。（《乾称下》）这一论点，十分重要。按朱熹于《本义》中解释乾坤两卦说：“圣人作易，因阴阳之实体，为卦爻之法象。”（《系辞上》）王氏的阴阳实体说，当出于此，但又不同朱熹说。朱说的“阴阳之实体”，指阴阳健顺之理，故以乾坤为理，属于形而上的领域；以阴阳为气，居于形而下的世界；主乾坤为体，阴阳为用，以卦爻象来于阴阳之理。而王夫之则将这一论点，倒转过来，以阴阳二气为实体，提出阴阳为体，乾坤为用，从而修正了程朱派以理解易的路线。按王氏对乾坤二元的解释，以“元”为“物之本”，阴阳二气不仅是卦爻象的本体，也是天地万物的本体。这样，王夫之便建立起气本论的体系。

王夫之依其阴阳实体说，于其《内传》、《外传》、《正蒙注》等著作中，全面阐述了以阴阳二气为核心的本体论学说，认为一切物质和精神的现象，其存在和变化都依赖于阴阳二气。如其在《内传》中说：

阴阳者太极所有之实也。凡两间之所有，为形为象，为精为气，为清为浊，自雷风水火山泽，以至蛄子萌芽之小，自成形而上以至未成形，相与絪縕以待用之，初皆此二者之充塞无间。而判然各为一物，其性情才质功效皆不可强之而同。（《系辞上》）

是说，凡有形有象的东西，从大至小，从未成形到已成形皆是阴阳二气的产物。由于二气各有其性能，所以天地万物的性情和功效又各有差异。总之，宇宙中充满阴阳二气，别无其它。如其所说：“阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙，天之象，地之形，皆其所范围也。”（《正蒙注·太和》）此是以阴阳二气解释天地万物的构成。又其于《正蒙注》中说：

盖阴阳者气之二体，动静者气之二几，体同而用异，则相感而动，动而成象则静。动静之几，聚散、出入，形不形之从来也。易之为道，乾坤而已。乾六阳以成健，坤



六阴以成顺，而阴阳相摩，则生六子以生五十六卦，皆动之不容己者。或聚或散，或出或入，错综变化，要动静夫阴阳。而阴阳一太极之实体，唯其富有充满于虚空，故变化日新，而六十四卦之吉凶大业生焉。阴阳之消长隐见不可测，而天地人物屈伸往来之故尽于此。（《太和》）

以上是说，阴阳二气自身具有运动的性能，其聚散，消长，变化日新而不已，方有卦爻象以及天地万物和人类的变易。此是以阴阳二气的运动为一切个体变化的根源。又其于《正蒙注》中说：

阴阳具于太虚絪縕之中，其一阴一阳，或动或静，相与摩荡，乘其时位以著其功能，五行万物之融结流止，飞潜动植各自成其条理而不妄，则物有物之道，鬼神有鬼神之道。而知之必明，处之必当，皆循此以为当然之则，于此言之则谓之道。（同上）

是说，阴阳二气的运动变化，因所处的时间和场所而显示其功能，即遵循一定的轨道，如乾卦《彖》文所说“时乘六龙以御天”，所以万物也各有其条理，各遵循其当然之则而运动变化。此即《正蒙》所说“由气化有道之名”。王氏此处，以“道”为法则。此是以二气变化的规律为天地万物变化的法则。又其于《内传》中论阴阳二气的关系说：

动者阳起而动阴之凝，散者阴入而散阳之亢，润者阳资于阴以濡其燥，暄者阴丽于阳而得其和，止以遏阴之竞进，说以解阳之锐往。阴阳交相为益而无过不及之忧矣。而宰制阴阳使因时而效六子之绩者，健行之气君之也。其能受阳之施、含藏以成六子之体者，顺承之德藏之矣。故能相摩相荡，而六子之用行，两间之化浹也。（《说卦传》）

这是对《说卦》文“雷以动之，风以散之”一章的解释。是说，阴阳二气虽各有其性情功效，但并非孤立存在，而是“交相为益”，相互节宣，即相互补充和调节，所以天地万物虽各有差别，又相互资助，融浹而为一体，此即“两间之化浹也”。又其在《内传》中释乾卦《彖》文“保合太和乃利贞”说：

盖尝即物理而察之，草木虫鱼鸟兽以至于人，灵顽动植之不一。乃其为物也，枝叶实华，柯干根茎之微，鳞介羽毛，爪齿官窍、骨脉筋髓，府藏荣卫之细，相函相辅，相就相避，相输相受，纤悉精匀，玲珑通彻，以居其性，凝其命，宣其气，藏其精，导其利，违其害，成其能，效其功。极至于目不可得而辨，手不可得而揣者，经理精微，各如其分，而无不利者，无不贞矣。（《乾》）

王氏认为，阴阳二气各有其体，但又相互合协，此种境地即是“太和”。万物禀此太和之气为其本性，故其性情虽异，又相函相辅，所以万物各成其能，各显其功，各守其分而相济相成，此即“保合太和乃利贞”。其所举的物理，是就生物和生理现象说的。但其意义不限于生物现象。以上，是以阴阳二气的相互调济说明一切个体又联系而为一整体。又其于《外传》中论阴阳二气同天地万物的关系说：

天地之际，间不容发，而阴阳无畔者谓之冲。其清浊异用，多少分剂之不齐，而同功无忤者谓之合。冲和者行乎天地，而天地俱有之，相会以广所生，非离天地而别为一物也。故保合则为冲和，莫位则为乾坤。（《复》）

“冲和”，语本《老子》四十二章：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”王氏则以阴阳二气各以其功能化育万物而又协调一致解释“冲和”，即以其“太和”观念解释《老子》的“冲气以为和”。此又是取朱熹《本义》义。但此冲和之气乃天地所固有，非离天地独立存在，所以说“保合则为冲和”，意谓即保存于天地或一切形器之中。乾坤指二气的德行，此德行不脱离天上地下之位，故又说：“奠位则为乾坤。”又其于《正蒙注》中说：

若使但依种性而成，则区别而各相肖。唯聚而成，散而毁，既毁而复聚，一唯阴阳之变合，故物无定情，无定状，相同而必有异。足以知阴阳行乎万物之中，乘时以各效，全具一絪縕之体而特微尔。（《太和》）

此是对《正蒙》文“以是知万物虽多，其实一物无无阴阳者”的解释。王氏认为，个体都属于某一类，就此而言，万物各有区别又有相似处。但就事物的成毁说，一物的形成出于气的凝聚，即阳变而阴合，其变合基于偶然，如其所说“万物为阴阳之偶聚”（同上），所以个体作为气化的产物，又无一物完全相同，此即“相同而必有异”。万物之间的同异关系，足以证明个体一方面各有其性情功效，一方面又皆具有阴阳絪縕之共性。以上是说，阴阳二气作为天地万物之本体，即存于每一个体之中。上述所引材料和论点，只是为了解王夫气本论提供一大致轮廓，其细节散见于其有关著述中。王氏的气本论，是对以前易学中气学派的世界观的总结。从易学哲学史看，王夫之着重阐发和提出的新的论点有：

其一，阴阳为实有。前面提到，王氏以阴阳为“实有二物”，或称阴阳为“实体”，表明阴阳二气乃客观存在的物质，并非虚无，亦非出于人的虚构。阴阳二气作为实体，本来自足，不依赖于任何东西，其功效或作用皆依存于其实体。王氏在其易学和哲学著作中多次辩论这一问题。此辩论始于张载的“虚空即气”说，明代的罗钦顺和王廷相等气学派的代表人物，也都讨论了这一问题。至王夫之则以“实有”说，论证了阴阳二气的客观实在性，进一步批判了佛道两家的本体论以及宋明哲学中的理本论。

首先，王氏以“诚”的概念解释“实有”，进而解释阴阳二气为实有。其在《尚书引义》中说：“夫诚者实有者也，前有所始，后有所终也。实有者，天下之公有也，有目所共见，有耳所共闻也。”（《说命上》）按此说法，梦中的形象，非实有，故不足以言诚。又说：“诚也者实也，实有之固有之也，无有弗然，而非有他耀也。若夫水之固润固下，火之固炎固上也，无所待而然，无不然者以相杂，尽其所可致而莫之能御也。”（《洪范三》）是说，凡自然的东西，其性能，本来如是，必然如是，所谓“固有之”，“无所待而然”。此即“实有”，即是“诚”。又其于《读四书大全说》中说：“诚者天之道也。天固然其无伪矣，然以实思之，天其可以无伪言乎？本无所谓伪，则不得言不伪（如天有日，此可言此日非伪日乎）？”（《孟子》）是说，自然现象，本来如是，无所谓真伪问题，如太阳，不能说它不是假的，此即“诚者天之道”。按此说法，其所谓“诚”，谓自然如是，本来如是。凡客观存在的东西，无所谓虚假，都可称之为“诚”。此种对《中庸》中“诚”的观念的解释，不始于王夫之。如蔡清于《周易蒙引》中，以“诚”解释无妄卦义，所谓“无妄者诚也”，“无妄只是实”，“实理非假人为，故曰实理自然”。此是发挥朱熹《本义》义，以自然存在的东西为诚。王夫之以“诚”解释“实有”，当出于此，不同的是，用来解释一切客观存在的事物。据此，他解释阴阳二气说：“诚者，天之道也，阴阳有实之谓诚。”（《正蒙注·太和》）此是以阴阳二气为客观存在物，为自然界所固有。又其于《思问录》中说：“宇宙者，积而成乎久大者也。二气絪縕，知能不舍，

故成乎久大。二氣絪縕而健順章，誠也。知能不舍而變合禪，誠之者也。”（《內篇》是說，宇宙並非空洞之物，其中積蓄陰陽二氣，二氣相互融合，陽主知，陰主能，知能相濟，故宇宙得以廣大而長久。陽健陰順乃二氣所固有，此即“誠者天之道”。陽變而陰合，交替不已，此即“誠之者”。總之，陰陽二氣及其性能和變化，皆自然如此，既非虛無，亦非人為，有其客觀實在性，故說“陰陽有實之謂誠”。

王氏于其《外傳》中，通過對大有和無妄兩卦義的解釋，集中辯論了這一問題。其解釋大有卦義說：

象曰大車以載，積中不败，蓋言有也。陰陽之理，建之者中，中故不竭；行之者和，和故不爽。不爽不竭，以灌輸于有生。陽行不息，陰順無疆；始以為始，中以為中；迭相灌輸，日息其肌膚，而日增其識力。……故天地之貞化，凝聚者為魂魄，充滿者為性情。日予其性情，使充其魂魄者，天之事也。日理其魂魄，以貯其性情者，人之事也。然後其中積而不可敗也。（《大有》）

此是借解釋大有九二爻《象》文，論述人的生命乃客觀存在的實體。認為人體之中，積蓄着陰陽二氣，陽氣為精神，陰氣為肌膚，每日積蓄不斷充實，生命方旺盛而不衰竭，此即“大車以載，積中不败”。因為形器之中充滿陰陽二氣，並非虛無，故說“蓋言有也”。由此得出結論說：

天下之用皆其有者也。吾從其用，而知其體之有，豈待疑哉！用有以為功效，體有以為性情。體用胥有而相需以實，故盈天下而皆持循之道。故曰誠者物之終始，不誠無物。（同上）

“有”，指實有，即客觀存在物。此是說，一切客觀存在的東西，皆具體用兩方面，體規定其性情，用規定其功效。陰陽二氣為其體，其健順、屈伸往來等為其用。體用相函，皆為實用，此即“體用胥有而相需以實”。一物之體無形可見，但通過其功用顯現出來，此即“從其用，而知其體之有”。如人體中的陰陽二氣，通過肌膚和智力表現出來。他還論證說：“冬不可使炎，夏不可使寒，蓂不可使殺，砒不可使話。”（同上）是說，冬寒夏炎，其功效不可混淆，表明冬夏之體即陰陽二氣乃實有之物。人蓂和砒霜，其功效亦各有其規定性，故其體亦為實有。總之，天下事物皆有其質的規定性，並非虛幻，此即“不誠無物”。可是，佛道兩家舍用以求體，其所謂體，只能是主觀的憶造，如其所說“偶乘其聰明之變，施丹堊于空虛，而強命之曰體”（同上），以此為世界的主体，則否定了世界的客觀實在性。王氏在《外傳·無妄》中，同樣批評了佛道兩家以世界為虛妄的理論。他指出，以陰陽二氣為妄，即是以群有相生為妄；以生為妄，即以有為妄。實際上，天地萬物皆相依而生，因生而有，非妄而必真。他論證說：

夫可依者有也，至常者生也，皆無妄而不可謂之妄也。奚以明其然也？既已為人矣，非蚊之仰行則依地住，非蟻之穴壤則依空住……以至依粟已飢，依漿已渴。其不然而已于飢渴者，則非人也。粟依土長，漿依水成。依種而生，依器而挹。以莢種粟，粟不長，以塊取水水不挹。相待而有，無待而無。……物物相依，所依者之足依，無毫髮疑似之或欺。而曰此妄也，然則彼之所謂真空者，將有一成不易之型，何不取兩間靈蠢姦丑之生，加一印之文，均無差別也哉！

此是说，万有相依而存在，所谓“相待而有”，“物物相依”，而且其所依者，真实不假，有其规律。如人类依食物和饮料而生存，粮食依土地而生，饮料又依水而成，此即“所依者之足依”。可是，佛道两家以其所谓“真空”为事物本性，不仅否定了个体之间的相互依存，而且抹煞了万物的差异。其结果，或者以生为妄，趣死为乐，毁天地而灭人伦；或者以有为妄，绝弃圣智，稊稂仁义而刍狗万物；总之，都走向对人类现实生活的否定。王氏此说在于论证天地万物皆以阴阳二气为本体，阴阳非妄，生和有亦非虚幻。所以他接着说：

是故阴阳莫位，一阳内动，情不容吝，相不容止，破块启蒙，灿然皆有。静者治地，动者起功。治地者有而富有，起功者有而日新。殊形别质，利用安身。其不得以有为不可依者而谓之妄，其亦明矣。

是说，阴阳二气作为天地的本体，阳气主动，阴气主静，阳主神，阴主形，阳气动于地中，万物灿然而有。依阴气调治形体而有而富有，依阳气发挥功能则有而日新。万有虽形质各异，但相互依存，所以“利用安身”，不可谓为虚妄。他还以植物的生长为例，论证说，“非芽不蕊，非蕊不花，非花不实，非实不芽”，其所以相生不息，因为“非阴阳定裁，不有茎；非阳动阴感，不相树蓂”（同上）。是说，植物得以传种接代，同样基于阴阳二气的相互作用，故“不得以生为不可常而谓之妄”（同上）。由此得出结论说：“其常而可依者，皆其生而有；其生而有者，非妄而必真。”（同上）总之，王氏依万有相依存和生生不息这一客观实际证明阴阳二气作为本体亦是实有，进而反对了佛道两家的本体论。其对二氏的批评，虽然是继承张载以来气学派的传统，但他从肯定个体的客观实在性出发，论证阴阳二气为客观存在的物质，这又超过了张载的水平。

王夫之的阴阳实有说，还表现在关于阴阳动静问题的辩论中。周敦颐说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴”（《太极图说》），提出阴阳动静问题。关于周氏所说阴阳和动静关系，后来形成两种解释。朱熹以太极为理，认为“理有动静，故气有动静”，主理为气本。气学派的人物，如王廷相则以动静为气的性能，如其所说“阴阳者气之体也，阖辟动静者性之能也”。王夫之继承气学派的观点，提出有阴阳方有动静。其在《发例》中说：

周子曰：动而生阳，静而生阴。生者，其功效发见之谓。动则阳之化行，静则阴之体定尔，非初无阴阳因动静而始有也。今有物于此，运而用之则曰动，置而安之则曰静。然必有物也，以效乎动静。太极无阴阳之实体，则抑何所运而何所置邪？……阴阳必动心静，而动静者，阴阳之动静也。

此是以阴阳为体，动静为用，依有其体方有其用的原则，论证动静乃阴阳二气之动静，反对了以阴阳为动静所生的论点。王氏认为，周氏说的“动而生阳”的“生”字，非产生或生出之意，乃表现其功能之谓。其读“动而生阳”为“动而生于阳”，即阳气表现为动而流行，此即“动而生阳”；阴气表现为静而成体，此即“静而生阴”。其对“生”字的解释，取朱熹义。但其观点则不同于朱熹。在王氏看来，所谓动静总是某种物体的动静，即“必有物也，以效乎动静”。太极如果不以阴阳为实体，其自身不会运动或静止。王氏此说是以运动为物质实体的功能，故动静不能先于其实体而有。其在《正蒙注》中说：“自其动几已后之化言之，则阴阳因动静而著，若其本有所动所静者，则阴阳各为其体，而动静者乃阴阳之动静也。静则阴气聚以函阳，动则阳气伸以荡阴，阴阳之非因动静而始有，明矣。”（《大易》）此处以“阴阳因动静而著”解释“动而生阳”，“静而生阴”，即以动静为阴阳二气性能的表现。故下文又

说“动静者乃阴阳之动静也”，即以阴阳为动静的实体。又王氏于《内传》中辩论说：

动静者，阴阳交感之几也。动者阴阳之动，静者阴阳之静也。其谓动属阳，静属阴者，以其性之所利而用之所著者言之尔，非动之外无阳之实体，静之外无阴之实体，因动静而始有阴阳也。故曰：阴阳无始，言其有在动静之先也。……犹嘘吸本有清温之气，因嘘吸而出入也，故可谓之静生阴，动生阳，而非本无而始生，尤非动之谓阳，静之谓阴也。（《系辞上》）

此是说，动静乃阴阳二气的属性，属性总是依赖于其实体，有阴阳实体，方有其动静性能。所以不能说，有动静而后有阴阳。阴阳二气是永恒存在的，非因动静而有，此即“阴阳无始”。就此而言，亦可以说，阴阳居于动静之先。至于周氏说的“静而生阴”和“动而生阳”，只表示动静乃阴阳二气运动的形式，如同本有清温之气，其出入则为嘘吸一样，既不能理解为阴阳乃动静所生，亦不能理解为动则谓阳，静则谓阴。可以看出，王氏关于阴阳动静的辩论，其目的在于阐明阴阳二气乃客观存在的实体，论证运动和静止为物质实体所固有，从而打击了朱熹提出的“理有动静，故气有动静”的命题，坚持了气本论。

其二，阴阳无增减。王氏解释其乾坤并建时，提出“阴阳之盈虚往来有变易而无生灭，有幽明而无有无”（《内传·系辞上》），在本体论上则进一步阐发了阴阳二气无损益说。此说始于张载，后为王廷相所发扬，至王夫之终于完善了这一理论。其在《外传》中论“乾坤其易之门邪”说：

易以称天地之量，而不能为之增减。增者外附而量不容，减者内馁而量不充。乾无六阴，阴何从来，而坤为增矣。坤无六阳，阳从何来，而乾为增矣。……夫由乾而知道之必有六阳也，由坤而知道之必有六阴也。乾坤必有而知数位之十二皆备，居者德而见者撰也。是故有往来而无死生。往者屈也，来者伸也，则有屈伸而无增减。屈者固有其屈以求伸，岂消灭而必无之谓哉！（《系辞下传第六章》）

此是说，卦象中的乾坤十二 阴阳，代表天地间阴阳二气之全体，即“易称天地之量”自身并无损益。就卦爻象说，其往来屈伸，只表示六阴六阳，有隐有显，即“居者德而见者撰”，而无生灭。就阴阳二气说，屈于此则伸于彼，故其总量无有增损。正因为阴阳二气本自充足，如其所说：“气自足也，聚散变化，而其本体不为损益”（《正蒙注·太和》），故为一切变易之根源。又其解释卦爻象的往来消长说：

往来者，往来于十二位之中也。消长者，消长于六阴六阳之内也。于乾坤皆备也，于六子皆备也……于二十八宿皆备也。错之综之，两卦而一成，浑沦摩荡于太极之全，合而见其纯焉，分而见其杂焉，纯有杂而杂不失纯，孰有知其始终乎？故曰太极无端，阴阳无始。（《外传·说卦传》）

此是说，卦爻象之往来消长无论如何复杂，皆出于十二阴阳之变易，即纯而有杂，杂不失其纯。就事物的变易说，其往来消长，皆在阴阳二气之中，个体有终始，而阴阳二气则无始无终，此即“太极无端，阴阳无始”。据此，他批评阴阳有生灭的理论说：

易言往来，不言生灭。原与把之义著矣。以此知人物之生，一原于二气至足之化；其死也，反于絪縕之和，以待时而复，特变不测而不仍其故尔。生非创有，而死非消灭，阴阳自然之理也。朱子讥张子为大轮回，而谓死则消散无有，何其与夫子此言

异也？（《内传·系辞上》）

这是对《系辞》文“原始反终，故知死生之说”的解释，以有往来而无生灭，解释“原始反终”之义。是说，人物之生死，只表示阴阳二气互相屈伸往业。二气交感则为来，为生；二气反于絪縕而无形的状态则为往，为死。絪縕之气复化为人物，又为生，为来。如是往来而不已。人物虽有生死，但作为人物的本体即阴阳二气，并无生灭，此即“生非创有，死非消灭，阴阳自然之理”。由于二气生化人物，出于不测，人物之生生，亦非复旧，因而不能讥之为佛教的大轮回说。朱熹以张载的生死气化说为大轮回，见《语类》卷九十九。王氏认为，按朱熹的观点，个体死亡，其所禀之气，亦消散而有余，反而近于佛家的灭尽之言，有背于圣人之教。其在《正蒙注》中，进而质问朱熹说：“倘如散尽无余之说，则此太极浑沦之内，何处为其翕受消归之府乎？又方造化日新而不用其故，则此太虚之内，亦何从得此无尽之储，以终古趋于灭而不匮邪！”（《太和》）按程朱论气，以阴阳二气无始终，但认为个体所禀受之气则有生灭，新事物的产生，则出于新生之气，如程颐所说“造化者自是生气”，此即“造化日新而不用其故。”王夫之指出，按程朱的说法，个体所禀之气，死后亦散尽而有余，可是，太极之内并没有一个场所，作为府库，将消散之气吸收于其中。如果说，一物所禀之气归于消灭，另有新气生出来，代替旧气而造化万物，可是，太虚之中又从何处储此不尽之气，不因旧气的消灭而不空？总之，宇宙中并没有一大仓库，吸收旧气或供给新气。王氏此论在于说明，正因为个体所禀之气不因个体毁坏而消灭，所以阴阳二气方无始无终。他提出论证说：

器有毁，而不可象者寓于器以起用，未尝成，亦不可毁，器散而道未尝息也。以天运物象言之，春夏为生，为来，为伸；秋冬为杀，为往，为屈；而秋冬生气潜藏于地中，枝叶槁而根本固荣，则非秋冬之一消灭而更无余也。车薪之火，一烈而尽，而为焰，为烟，为烬，木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微而人不见尔。……汞见火而飞，不知何往，而究归于地。有形者且然，况其絪縕不可象者乎！（《正蒙注·太和》）

“不可象者”，语本张载语“清通不可象为神”，王氏解释说：“神者非他，二气清通之理也。”（同上）此处，指阴阳二气未成形者，即上文说的“道”，其融合一体，又称其为“絪縕不可象者”。按上下文意，此处所谓“不可象”，乃无形之意。王氏认为，阴阳二气作为本体，即寓于形器之中而发挥其功用。形器总有成毁，但本体之气不因此而息灭。即是说，屈于此者，又伸于彼。有往来而无生灭。如同春夏生物之气，秋冬则潜伏于地中，来春又发挥其功能。又如车薪之火，并非一燃而尽，或化为火焰，或化为烟，或化为灰烬。其中木的因素则回到木中，水的因素回到水中，土的因素回到土中。水银遇火而升华，亦非灭尽无余，而终归于土。有形之气，尚不因其形器毁灭而消灭，无形之气即阴阳絪縕之气，更不会因个体的变易而息灭。由此得出结论说：“故曰往来，曰屈伸，曰聚散，曰幽散，而不曰生灭。”（同上）总之，在王氏看来，阴阳二气作为世界的本体，其总量无增减，其存在无始终，其变化无生灭，而个体事物的存亡增减，只是阴阳二气屈伸往来的结果。

王氏关于阴阳无增损以及气不灭的理论，在哲学史上有其重要的意义。自汉易提出阴阳消息说后，易学界和哲学界围绕此说展开了长期争论。一般说来，汉易以阴阳互为生灭解释阴阳推移。至宋程颐和朱熹提出阴阳流转说，或主二气互为兴衰，或主一气进退相推，进而提出阴阳无始说，比汉易的生灭说前进一步。但程朱的阴阳无始说，是从阴阳流转说引申出

来的，因受理本气末说的影响，又导出个体禀受之气有生灭的结论，从而受到气学派的攻击。张载以聚散说解释阴阳推移，以个体的生死为二气聚散的不同形式，扬弃了汉易的阴阳消息说，导出气无生灭说。此说后为王廷相所阐发，提出气不灭论，打击了程朱的气有生灭说。但张王两家皆以气散归于太虚即广大虚空，不以其寓于另一个体之中。王夫之总结了上述的论争，一方面吸收了程朱的阴阳无始和张王的气不灭说，另一方成又扬弃了程朱的气有生灭说，修正了张王的气散归于太虚说，认为个体毁坏后，其所禀有的阴阳二气，又转化为另一形态，寓于另一形器之中。如其所说，秋冬时生气潜藏于地中，车薪之火，转化为烟，烬，水银升华转化为土粉等，此即其所说“不可象者寓于器以起用”。王夫之提出的论证，虽受到王廷相的启发，但他认为个体毁灭后，其禀受的无形之气同有形之气一样，往来屈伸于形器之中，而不只是在虚空中游荡，又比王廷相说前进一步。按王夫之上述的说法，其以固体、液体和气体形态的相互转化说明气不灭，以阴阳二气的屈伸往业解释其能量不增不减，此种观点，就其理论思维说，可以说是孕育着近代的物质不灭论和能量守恒原则的萌芽。此是王氏气论哲学的一大贡献。他所以取得这一成果，同其易学中的乾坤并建说和道于寓器说是分不开的。但是，由于王氏晚年受张载学说影响较深，其在《正蒙注》中，未能将上述的观点坚持下去，特别是关于人死之后，认为其所禀受的善恶之气亦永存于天地之间，如其所说：“尧舜之神，桀纣之气，存于絪縕之中，至今而不易”（《太和》），未能摆脱张载的“知死而不亡者，可与言性矣”的影响。

其三，阴阳协于一。王夫之认为，阴阳二气，其性情功效各异，即各有其特质，不能混同，故称其为“二物”或“两体”。如他所说：“阴阳之实，情才各异，故其致用，功效亦殊。”（《正蒙注·神化》）正因为如此，个体事物方有刚柔，清浊，虚实，轻重，男女，蠢灵等差异。如其所说：“天地固有之阴阳，其质或刚或柔，其德或健或顺，其体或清或浊，或轻或重，为男为女，为君子为小人，为文为武，判然不可使阴之为阳，阳之为阴。”（《发例》）阴阳二气虽有差异，但并不相舍相离，相毁相灭，而是相合相济，相因相通，和协为一。所以天地万物方各得其宜。王氏于其易学和哲学著作中，多次辩论了这一问题。

首先，他认为，任何有形象的东西包括卦爻象，其物质结构和逻辑结构都兼有阴阳两方面，即使整体上属于阴性或阳性的事物，也含有其对立的一方。这是因为阴阳二气，从不单独或孤立地存在。如其所说：“分言之，则乾阳坤阴；合言之，则乾以阴为体而起用，坤以阳为用而成体，知能并行而不离。”（《内传·系辞上》）其所说的“分”，谓性质有差异；所说的“合”，谓不相分离。其在《正蒙注》中解释“合”与“分”说：

合者，阴阳之始本一也，而因动静分而为两，迨其成又合阴阳于一也。如男阳也而非无阴，女阴也而亦非无阳，以至于草鱼鸟，无孤阳之物，亦无孤阴之物，唯深于格物者知之。（《太和》）

此是解释《正蒙》文“合而成质者，生人物之散殊”句。“本一”，是说，融合为一体，本不分离；“分而为两”，是说，其性情和作用又各有差别，如阳气主舒畅，阴气主凝聚等。及其成为一物之有阴的一面；女性为阴，又有阳的一面，亦阴阳不分离。总之，阴阳相分，并非分开；阴阳相合，亦非混同。关于“合一”，他特别强调不是归于无差别的同一。如其所说：“惟其本一，故能合；惟其异，故必相须以成而有合。……非合人伦庶物之异而统于无异。”（《同上·乾称下》）按此说法，合而分或分而合，并无时间先后的程序，只表示阴阳二气既

有区别又相互联系。此是对长载的“一物两体”说的阐发。但王氏的阴阳分合说是以其易学中的乾坤并健说为基础的。如前小节中所讲的，他认为任何卦象皆有刚柔两重性。就两重性说，为“分”；就其不可分离说，为“合”。王氏所以强调合，因为他不赞成邵雍和朱熹的阴阳对峙说或一分为二说。因此，在本体论领域，王夫之坚决反对将阴阳二气割裂或将对立的事物视为毫无联系的观点，着重阐发了二气相合和相通的理论。其《外传》中，解释《说卦》文“和顺于道德而理于义”说：

阴阳者，二仪也。刚柔者，分用也。八卦相错，五十六卦错综相值，若是者可谓之截然而分析矣乎！天尊地卑，义奠于位；进退存亡，义殊乎时；是非善恶，义判于几；立纲陈常，义辨于事；若是者可谓之截然而分析矣乎？

“截然分析”，谓将阴阳分开，成为绝对对立之物。王氏认为，从天地万物到人类生活以及人心的活动，皆开此种一刀两断的情况。他论证说，天气入于地中，地气升于天际，“其界不可得剖”。进者有退，退者有进；古之所存，不留于今日；今之所邨，不绝于将来；“其局不可得而定”。天下有公是，但执是则为非；天下有公非，但凡非可以为是；“其别不可得而拘。”又说：

故麦秋于夏，管旦其昏，一阴阳之无门也。金场则液，水冻则坚，一刚柔之无吟也。齿发不知其暗衰，爪甲不知其渐长，一老少之无进也。……截然分析而必相对待者，天地无有也，万物无有也，人心无有也。（同上）

以上是说，夏秋，昼夜，金液，冰水，老少也都没有绝对的界限。这是因为对立的双方，或者相互包涵，或者相互联系，或者相互转化。由此得出结论说：

盖阴阳者，终不如斧之斫薪，已分而不可合；沟之疏水，已去而不可回。争豆区铢余之盈虚，辨方四圆三之围径，以使万物之性命，分崩离析，而终无和顺之情。（同上）

此是说，阴阳二气，分中有合，非如劈薪两断。下文是批评邵雍以一分为二的模式解释世界，见分而不见合，弄得世界分崩离析。可以看出，王氏的阴阳合一说，就其本体论的意义说，是视天地万物为一相互联系的整体，阐明对立的事物不是相排斥，而是相谐调。如其所说：

夫阴阳者呼吸也，刚柔者燥湿也。呼之必有吸，吸之必有呼，统一气而互为息，相因而非反也。以燥合燥者，裂而不得刚；以湿合湿者，流而不得柔。统二用而听乎调，相承而无不可通也。（同上）

“相因而反”，是说，如呼和吸，相互依存而不吞灭一方，如是方有气息。“相承而无不通”，是说，如燥和湿，相互调节而不相抵牾，方燥而不裂，湿而不流。此即他所说的“天地以和顺为命，万物以和顺为性”。（同上）

因此，王夫之又提出了阴阳相需或相济的论点，作为天地万物存在和发展的原则之一。他于《内传》中解释既济和未济两卦义说：“刚居刚，柔居柔，任其情之所安而据以不迁，阳睨阴而阴感阳，以为交应，则为既济。刚柔相济，易位以求通，则相应而固相合之道，则为未济。”（《既济》）是说，既济为六爻皆当位，即阴据阴位，阳居阳位，“情不相得，势不相下”（同上），任意孤行，刚柔不相济，故卦辞说“初吉终乱”。而未济六爻虽皆不当位，但阴



居阳位，阳居阴位，刚柔相济而又相通，故卦辞为“亨”。由此王氏认为，“未济之爻贤于既济也。既济者，天无其化，人无其事，物无其理”（同上）此是以阴阳相济为事物存在和发展的规律。未济虽有未成义，但却意味着生化而不息。如其所说：“刚者不傲，可以受阴而不骄。柔者不摩，可以交阳而不吝。宽猛相剂，刑赏相资，温厉相节，则以感焉而通。”（《同上·未济》）此是就社会政治生活论证阴阳相济的重要性。王氏认为，不仅人事如此，天道亦是阴阳相济。其在《外传》中辩论说：

故极乎阴阳之必异，莫甚于水火。火以熯水，所熯之水何往？水以灭火，所灭之火何归？水凝而不化，熯之者所以荡而善其化；火燥而易穷，灭之者所以息而养其穷；则莫不相需以致其功矣。……万化之终极协于一，以藏大始者，固不因之以匮。

（《未济》）

是说，阴阳之对立，莫甚于水火。表面上看，水火相灭而不相容，但无火烧水，水则凝而不化；无水灭火，火则燥而易穷；水火又交相养，此即“莫不相需以致其功”。下文说的“一”，按王氏自己的解释：“一者，保合和同而秩然相节者也”（同上），即殊形绝质的东西相互调节而保持和谐一致。王氏认为，万有各以其殊形异质相济相资，物质世界及其变化方富有而日新。所以其在《正蒙注》中解释张载的“物无孤立之理”说：“万物之成，以错综而成用”，“比类相观，乃知此物所以成彼物之利。金得火而成器，木受钻而生火”（《动物》）。又说：“若不互相资以相济，事虽幸成，且不知其何以成。”（同上）又其解释张载的“两故化”说：

故独阴不成，孤阳不生，既生既成，而阴阳各殊体。其在于人，刚柔相济，义利相裁，道器相需，以成酬酢万变之理，而皆协于一。（《参两》）

此是说，人类应依阴阳相济的法则，处理各种生活。因此，其在《正蒙注》中解释张载的“仇必和而解”说：

以气化言之，阴阳各成其象，则相为对。刚柔，寒温，生杀必相反而相为仇。乃其究也，互以相成，无终相敌之理，而解散仍返于太虚。……相反相仇则恶，和而解则爱。阴阳异用，恶不容己；阴得阳，阳得阴，乃遂其化，爱不容己；太虚一实之气所必有之几也……。（《太和》）

王夫之同张载一样，并不否认阴阳二气有相互排斥甚至相敌对的一面，如水火相灭，爱恶相攻等，但认为其相敌终归于相成而谐和一致，天道和人事皆是如此。这样，王夫之通过其阴阳相济的理论，终于提出一种和谐的宇宙观。此种和谐的宇宙观，是在承认对立和对抗的前提下提出的，其目的是反对有分而无合、有对抗而无统一的形而上学的偏见。

王氏的阴阳分合说，可以说是对易学中相反相成的理论思维全面地阐发。按照王氏的理论，阴阳二气作为宇宙的本体，既相反，又相成。他以“分”解释相反，以“合”解释相成。由于相反，所以不能视二者同为一色，抹煞其体殊用异；因为相成，又不能将二者截然分割为对立之物，抹煞其联系。此种论点，一方面扬弃了张载的清虚一大说，一方面又反对了邵朱的破作两片说，正确地阐述了相反相成这一理论思维的内容，标志宋明以来辩证思维发展的高峰。值得注意的是，王氏着重指出，阴阳相反这一内容，其自身即含有相成的一面。此即他在《思问录》中所说：

两端者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一也。实不窒虚，知虚之皆实。静

者静动，非不动也。聚于此者散于彼，散于此者聚于彼，浊入清而体清，清入浊而妙浊，而后知其一也，非合两而以一为之纽带也。（《内篇》）

此处说的“两端”，皆指阴阳二气的性能。“一”，谓相合相通，相济相成而不可分离。王氏认为，虚实，动静，聚散和清浊，总是相合相济，融为一体，并没有一个第三者作为纽带将两端联系起来，此即“非合两而以一为之纽带”。意思是，对立的双方，自身便具有同一性。也就是说相反与相成相互涵蕴，对立与统一亦不容分割。按张载论一物两体，由于追求气的清虚本性，又将“一”理解为“湛一”，以阴阳二气为湛一之体的表现形式。此种观点即以“一”为纽带，未能将其相反相成的思维坚持下去。王氏所论，扬弃了张载的这一弱点，可以说是对张载说的新发展。但是，关于排斥与谐调，王夫之同张载一样，以谐调为天地万物生存和发展的基本法则。在他看来，阴阳排斥或斗争，只是达到谐调的一种手段，宇宙中的个体本质上是和谐一致，而不是彼此毁灭。这一结论是王夫之依据相反相成的法则观察自然和社会得出来的。虽然，其观察和论证具有直观的性质和时代的局限，但仍为后人留下值得深思和探讨的问题。

以上三条，是王夫之阴阳二气说的主要论点。据此，他重新解释了《系辞》文“一阴一阳之谓道”这一命题。其在《内传》中解释说：

然阴阳充满乎两间，而盈天地之间惟阴阳而已矣，一一云者，相合以成，主持而分剂之谓也。无有阴而无阳，无有阳而无阴，两相倚而不离也。随其隐见，一彼一此之互相往来，虽多寡之不齐，必交待以成也。（《系辞上》）

“主持而分剂之”，谓阴阳调配各有其分而结为一体。他自己解释说：“浊以清而灵，清以浊而定。若经营之，若抟挽之，不见其为，而巧无以逾。此即分剂之之密，主持之之定，合同之之和也。”（同上）是说，阴气得清气而变化，阳气得阴气而安定，此种调配各有其分量，故说“分剂之之密”；此种结合，并非混同，亦非杂乱无章，故说“主持之之定”；此种合成，相互资助，不相抵毁，故说“合同之之和”。总之，阴阳调剂各如其分而不分离，即是“一阴一阳”。此种“分剂”说，出于其对卦爻象逻辑结构的解释。卦象皆由阴阳爻象所组成，但阴阳爻象组合的比例各有不同。有六画皆阳或皆阴者，即乾坤；有五阳一阴或五阴一阳者，如复、夬；有二阳四阴或二阴四阳者，如遁、临；有三阳三阴者，如泰、节、；有阴阳相间者，如未济。此即王氏于《外传》中所说：“建一纯阳于此，建一纯阴于此”，“建一阴阳相均者于此”，建一阴阳畸倍者于此”，“建一阴少而化阳者于此，建一阳少而主阴者于此”，建一相分以统同者于此”，所谓“必有为之分剂者”。（《系辞上第五章》）此种配合即是一阴一阳。关于“道”，王氏于《内传·系辞上》接着解释说：

此太极之所以出生万物成万理而起万事者也，资始资生之本体也，故谓之道。亘古今，统天人，摄人物皆受成于此。其在人也，则自此而善，自此而性矣。

是说，一阴一阳之相互调剂乃太极生成万物万事万理之本体，天地人都禀受二气之配合成为自己的性和命，在人则成为善的本性，故称其为“道”。此种解释，以道为生物之本，“道”获得了实体的涵义，但此实体自身具有阴阳调剂的功能。王氏认为此即《系辞》所说“一阴一阳之谓道”。其训此“一”为“一之”，即各自配合。所以他接着解释继善承性句说：

道统天地人物，善性则专就人而言也。一阴一阳之道，天地之自为体，人与万物所

受命，莫不然也。而在天者 即为理，不必其分剂之宜。在物者乘大化之偶然，而不能遇分剂之适得。则合一阴一阳之美，以首出万物而灵焉，人也。

以继善承性为讲人性问题，是取程氏义。但王夫之认为，阴阳合一之道，作为本体，并不限于人类。天地亦以其为本体，万物亦皆禀受此道成为性命。人和物的差别在于物所禀有的阴阳实体，其调配未必适当，或阳多而阴少，或阳少而阴多，此即“不能遇分剂之适得”，而人类所禀受的阴阳实体，其分剂适当，无所偏倚，所以人为万物之灵，其性本善。王氏此论进一步表明，其所说的“道”，乃天地万物存在和变化的根据。此种道论，既不同于张载说，也不同于程朱说。张氏以道为阴阳二气相推的过程，不以道为实体或本体，如其所说“语其推行，故曰道”。程朱则以道为阴阳二气所以然之理，此道居于二气之中，又不依赖于阴阳二气。如朱熹于《本义》中所说：“此章言道之体用，不外乎阴阳。而其所以然者，则未尝倚于阴阳也。”（《系辞上》）朱氏以道为本体，但此本体乃阴阳之所以然，非阴阳二气。王夫之对“道”的解释，一方面取张氏的阴阳兼体说，一方面又取程朱以道为本体义，提出阴阳二气相互调配为万有本体的学说，将“一阴一阳之谓道”这一命题，纳入气学派本体论的体系，发展了宋明哲学中的气本论，从而反对了各种类型的唯心主义的本体论。

王氏于其《外传》中，通过对“一阴一阳之谓道”的解释，集中地阐发了其气本论的学说。他说：“易曰：一阴一阳之谓道。或曰转聚而合之一也，或曰分析而各一之也。呜呼！此微言所以绝也。”（《系辞上传第五章》）此是评论对一阴一阳之道的错误理解。“转聚而合之一”，指佛家的思维。王氏评论此种思维说：“谓阴阳皆偶合者也，同即异，总即别，成即毁，而道函其外。则以阴以阳而皆非道，而道统为摄，于是而释氏之说起矣。”（同上）是说，佛家以阴阳配合为转聚为一而泯灭其差别，不分同异和成毁，以道居于阴阳之外，统摄阴阳，道如同一大圆圈将阴阳混同为一，所谓“道为大圆矣”（同上）。此是指佛教华严宗的本体论，以道为真如本体，以阴阳和万有为沤合之尘，故同异成毁皆无差别。“分析而各一之”，指道家老子的思维。王氏评论此种思维说：“谓阴阳不可稍有畸胜，阴归于阴，阳归于阳，而道在其中。则于阴于阳而皆非道，而道且游于虚，于是而老氏之说起矣。”（同上）是说，此说以阴阳为半斤八两，相互对峙而不相调配，道则居于阴阳之间的空虚处游荡，以道为虚无实体，阴阳瓦解而道仍自存，所谓“道有余地矣”（同上）。王氏认为，老子的“负阴而抱阳”说，即将阴阳分离为二，而道居于空间，故有此评。其所以如此评论佛道两家学说，因为两家的道论，都不以阴阳二气相互依存为道，或“自外函之以合其离”，或“自虚游之以离其合”（同上），都不能正确处理分与合的关系，其结果则以道居于阴阳之外而主宰阴阳。如其所说：“或忌阴阳而巧避之，或贱阴阳而欲转之，而阴阳之外有道。”（同上）于是王夫之提出自己的道论说：

道者，物所众著而共由者也。物之所著，惟其有可见之实也。物之所由，惟其有可循之恒也。既盈两间而不可可见，盈两间而无不可循，故盈两间皆道也。可见者其象也，可循者其形也。出乎象，入乎形，出乎形，入乎象。两间皆形象，则两间皆阴阳也。两间皆阴阳，两间皆道。夫谁留余地以授之虚而使游，谁复为大圆者以函之而转之乎？其际无间，不可以游。其外无涯，不可以函。（同上）

此段论述，乃王氏气本论的纲要，也是其本体论的精华所在。“物所众著”，“著”谓依附，取其《系辞》“乾坤其易之缊”的解释。“共由”本于《系辞》“乾坤其易之门”的解释。是说，

道作为本体乃万物之所共著和万有之所同出。既为万物之所同著，必有象可见；为万有之所共由，必有形迹和度数可循，即其所说：“有象可见，而众皆可著也；有数可循，而无不共由也。”（同上）象和形充满天地之间，此即“两间皆形象”。但形和象皆出于阴阳二气之变，所以又说“两间皆阴阳”。阴阳二气相互调配即是道，所以说“两间皆道”。因此，宇宙中没有空虚之处，让道在其中游荡；也没有一个大圆作为道将形象围于其内，令其轮转而混同。总之，宇宙中没有真空地带，此即“其际无间”；宇宙中的形象亦无有边际，此即“其外无涯”；所以道作为本体只能寓于形象之中，不可能在其外存在或其空虚处游荡，此即“不可以游”，“不可以函”。

总之，王氏认为，道乃阴阳二气合一之实体，其为实有，故有象可见，有数所可循。就道作为阴阳调配的功能说，即存于阴阳实体之中，所谓“道不行而阴阳废，阴阳不具而道亦亡”（同上）。就道作为万有的本体说，又存于一切形器之中，所谓“随器皆备，性也，非待思为而立其则以成也”（同上）。总之，“阴阳之外无道”，形象之外无阴阳。其理论意义是，本体只能是物质的实体，并存于现象之中。王氏此论，是其“象外无道”和“无其器则无其道”说的进一步发展。“象外无道”和离器无道，是就个体存在同其原则或规律的关系说的。“阴阳之外无道”，是就宇宙万象同其本体的关系说的。二者的意义并不尽同，但其理论思维方式则是一样的。一物之原则不能脱离其个体独立存在，气作为宇宙本体也不能脱离万象而自存。这样，王夫之终于解决了宋明哲学中关于本体问题的争论，为中国传统哲学作出了重大贡献。至于一阴一阳之道作为本体怎样展开为天地万物，于下一小节太极观中，再加评述。

### （三）神妙万物不主故常

王夫之的气本论还着重讨论了世界的运动和变化的问题，即张载易学哲学提出的神化问题。王氏于其《发例》中赞扬张载易学说：“象言不忘而神化遗其体，洁静精微之妙以益广。”“神化”，指气化。认为程氏易学纯讲理事问题，不谈不疾而速，不行而至之神，而张载则略言之，此是张载的功绩之一。因此，王氏于其易学和哲学著作中，全面阐发了这一问题，论述了阴阳二气运动变化的泉源、性质、过程及其规律，解决理学派不能解决的问题，成为其本体论的重要内容之一。

张载于其《易说》中说：“一物两体气也。一故神（两在故不测，）两故化（推行于一），此天之所以参也。”（《说卦》）此是以阴阳二气合一为神，以二气相互推移为化。神指气运动变化的本性，化指气化的过程。王夫之依其义，解释《系辞》“穷神知化”句说：“神者化之理，同归一致之大原也。化者神之迹，殊途百虑之变动也。”（《内传·系辞下》）“神者化之理”，是说，神是化之所以然，即变化的根据，为一切变化的根源，此即“同归一致之大原”。“化者神之迹”，是说，变化是神的形迹，即神的表现形式。变化的形式是复杂多端的，故说“殊途百虑之变动”。据此，其解释卦爻象的变化说：“易有六十四象，三百八十四变，变化极矣。而唯乾之六阳，坤之六阴错综往来，摩荡以成其变化尔，此神之所为也，故易简而行乎天下之险阻。于此而知神之为用，纯一不息，随其屈伸消长皆成乎化。”（《正蒙注·神化》）此是以卦爻象错综往来之原因为神，以屈伸往来变化的过程和形式为化。但王氏认为，神和化都来于阴阳二气的变易。他解释《正蒙·神化》中“神天德”说：“絪縕不息，为敦化之本。”释“化天道”说：“四时万物各正其秩序，为古今不易之道。”释“一于气而已”说：“气，其所有之实也。其絪縕而含健顺之性，以升降屈伸条理必信者，神也。神之所为聚而成象成形

以生万变者，化也。故神，气之神；化，气之化也。”（《正蒙注》）此是以阴阳二气絪縕不息的性能为神，以气聚为万物，千变万化为化。神为气化的根源，故说“为敦化之本”。又其在《内传》中解释《说卦》“神也者妙万物而为言者”说：

神者，乾坤合德，健以率顺，顺以承健，絪縕无间之妙用，并行于万物之中者也。……张子曰一故神，两在故不测。故方动而启之，旋挠而散之，方燠之，旋润之，方说以解其刚悍之气而使和，旋艮以结为成实之体而使正。两在不测，而乾坤之合用以妙变化者，不以性情功效之殊而相背，无非健顺合一之神为之也。

此处的乾坤，指阴阳之气之性能。此是说，神乃阴阳合一之妙用，即存于风雷火山泽六气之中，所以六气相济相成，能变化，成万物。王氏认为，“合一”即二絪縕而不分离。其相互作用而使万物变化，此即张载说的“一故神，两故化”。又其解释神说：气有阴阳二殊，故以异而相感，其感者即神也。无所不感，故神不息而用无穷。”（《正蒙注·乾称下》）这些解释，以阴阳二气相互吸引或相济相成为“一”或“合一之神”，是对张说的发展。王氏所说的“化”，指二气变化的形式和过程。但神作为动因，具有不测之妙；化作为形式和过程又有其规律性。其于《正蒙注·大易》中解释“聚且散，推荡所以妙乎神”说：

其聚其散，推荡之者，神为之也，而其必信乎理者诚也。……乾坤并建，而大生广生以备天下之险阴，位有去来，时有衰王，推之荡之，日月、雷风、男女、死生、荣谢，同归而殊途，万化不测而必肖其性情，神之妙也，非象所得而现矣。

此是说，气有聚散，其相互推荡，乃神之所为，即出于阴阳絪縕不息之神。二气相荡又有其规律性或必然性，真实则不假，此即“必信乎理者，诚也。”二气絪縕生化万物，因时位而异，又不能预料其后果，此即“不测”。但万象的变化，虽难以预测，又都效法二气之性能，此即“必肖其性情，神之妙也。”神作为变化的动因，隐藏在现象的内部，故说“非象所得而现”。他进而解释说：“推之而伸而进，荡之则屈而退，则变化生焉。此神之所为，非存神者不能知其必然之理。然学易者必于变化而察之，知其当然而后知其所以然。”（同上）此是说，气之往来屈伸，乃神之所为，此为所以然。其屈伸变化又有其当然之则和必然之理，不测之神即寓于当然之则中。故善学易者应即化而穷神。因此，其在《正蒙注·乾称下》解释“语其推行故曰道”说：“在天为推行之理，在人则率之以行。”注“语其不测故曰神”说：“道为神所著之迹，神乃道之妙也。”注“其实一物”说：“道函神而神成乎道，易于此生焉。”其对道的解释，不同于张载，而是以道为阴阳二气变化的法则或规律，有形迹可寻，故说“道为神所著之迹。”但神作为二气变化的动因，神妙不测，故说“神乃道之妙用也。”总之，不测之神与变化之道相互包涵，这是一切变易的原则。因此，其在《内传》中释“易与天地准，故能弥纶天地之道”说：

易之象数，天地之法象也。……其体与天地合也。弥，徧也。纶，联合而尽其条理也。道谓化育运行之大用。自其为人物所必由者，则谓之道。自其妙万物百不主故常者，则谓之神。全肖其体，故曲尽其用。（《系辞上》）

是说，卦爻象的变化之道同天地化育万物之道是一致的。阴阳二所气化育万物有其条理或法则可循，故谓之道。就其化育万物而无固定的常规说，称其为神。又其于《内传》中释“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生”说：

絪縕，二气交相入而包孕以运动之貌。醇者变化其形质而使灵善，犹酒醴之酿而醇美也。男女兼牝牡雌雄而言。化醇，化其气而使神；化生，化其形而使长；神在气之中。天地阴阳之实与男女之精互相为体而不离。（《系辞下》）

此处，以“絪縕”为阴阳二气相互渗透的运动状态；“絪縕”乃形容词，非实体概念，其实体为阴阳二气。王氏认为，阴阳二气相交而运动，从而使万物的形质灵敏而完善，此即“万物化醇”，即“化其气而使神”。男性和女性相交合，使形体生长，此即“万物化生”。灵敏或能动之神，即在形气之中，此即“神在气中”。天地絪縕和男妇构精，皆基于阴阳二气的相互交合，即絪縕合一之妙用，所以又说“互相为体而不离。”此又是以神和化解释天地万物以及人体的运动和变化。总之，王氏认为，神作为一切变化的动因，其特点为不测；它表现为变化的过程和形式，又有其法则；神作为动因即在变化的形迹及其条理之中，二者不可分离。此是王氏神化说的纲领，也是其阴阳变易说的基本原则。他强调神在化中，神寓于形中，也是对张载神分说的发展。以下分别谈谈其神化说的具体内容。

首先，介绍一下，王氏关于阴阳变易有其规律的论点，即化有其则或变有其常说。其释《说卦》文“和顺于道德而理于义”说：

道德之实，阴阳健顺之本体也。以数立卦而生爻，极其变动，发挥而不相悖害。道本浑沦，因而顺之，健顺交相济而和矣。及其因动起事，因事成象，卦各有宜，爻各有当，以别得失，以推吉凶，则因时制宜而分析条理以尽义，无不各顺其则也。（《内传》）

“道”此处指阴阳合一之实体。其浑沦无间，乃卦象变化的根源。卦爻象依此而起，及其变化，相交而又相济，各有其则和吉凶之理。此即“和顺于道德”。人们依其则，顺其理，以断吉凶得失，此即“理于义”。王氏认为，不仅卦爻象的变化，有其规则，万物的变化也各有其规律。其释乾卦《彖》文“天道变化，各正性命”说：

自有生物以来，迄于终古，荣枯生死，屈伸变化之无常，而不爽其则，有物也，必有其则也。利于物者皆贞也。（《内传·乾》）

是说，万物得刚阳之气而屈伸变化，总是处于荣枯生死的过程，但其变化，有其规律。所以各得其利贞。万物的变化，所以各有其则，由于阴阳二气的运动各有其条理。他说：“乾之以其性情，成其功效，统天始物，纯一清刚善动而不息，岂待气为之哉？理为之也。合始终于一贯，理不息于气之中也。”（同上）此处提出“理”这一概念，说明善动而不息乃阳气运动的本性。意思是阳气以刚健不息之德，统天始物，有其自身的规定性，故说“理为之也。”但此理即存于阳气之中。因此，其在《正蒙注·太和》中，注“神化性命”说：

神化者，气之聚散不测之妙，然而有迹可见。性命者，气之健顺有常之理，主持神化而寓于神化之中，无迹可见。若其实，则理在气中，气无非理；气在空中，空无非气，通一无二者也。

“神化”，指气化过程。认为气化为何物，难以预测，但气化过程总有形迹可察。至于阳健阴顺之理即寓于气化的过程中，虽无形可见，但规定气化的过程，如阳施则阴受，阳主动，阴成形等，故理气不容分割。他又发挥说：“感遇则聚，聚已必散，皆升降飞扬自然之理势。风雨，雪霜，山川，人物，象之显藏，形之成毁，屡迁而已结者，虽迟久而必归其原，条理不

迷，诚信不爽，理在其中矣。”（同上）是说，阴阳二气交感而成象成形为气之聚，但聚久而必散，有升必有降，此为“自然之理势”。故天象和人物，虽象有显隐，形有成毁，其变化终归于二气之屈伸。其聚散屈伸有其必然性，不容怀疑，所谓“理在其中矣”。此处又以阴阳二气的变易有其条理为“理”，而此理同样寓于气化过程之中。此种理气统一观，主有气方有理，是继承气学派的传统。

王氏于其易学著作中，没有展开关于理气问题的辩论。但在其《读四书大全说》中，多次辩论了这一问题。其谈理气，大都围绕人性和社会历史问题展开的。但其理论思维路线，同样基于共易学哲学中的理气统一观。如其论理气关系说：

大易六十四卦，百九十二阴，百九十二阳，实则六阴六阳之推移，乘乎三十有二之化而已矣。六阴六阳者，气之实也，唯气乃有象，有象则有数，于是生吉凶而定大业。使其非气，则易所谓上进下行，刚来柔往者，果何物耶？理虽无所不有，而当其为此理，则固为此理，有一定之型，不能推移而上下往来也。（《孟子·尽心上》）

是说，六十四卦象，无非是六阴六阳上下往来之推移。但卦爻象之阴阳推移，又基于阴阳二气往来推移。因为有气方有象，有象方有数。至于理，乃阴阳二气往来的规律性，即当其往时不能不往，当其来时不能不来，有其规定性，此即“有一定之型”。气作为实体，能上下往来，但其运动变化的规定性即理，却不能上下往来。他进而阐述说：“是动而固有其正之谓也，即有当然而抑有所以然之谓也。是唯气之已化为刚为柔，为中为正，为仁为义，则谓之理，而别于非理。”（同上）“是动”，指气之运动。认为气能运动，其运动有其当然和所以然之则，即是理。或者说，气化为人物，方有刚柔，仁义之理。他又说：“太极一〇，浑沦齐一，固不得名之为理。殆其继之者善，为二仪，为四象，为八卦，同异彰而条理现，而后理之名以起焉，气之化而人生焉，人生而性成焉。由气化而后理之实著，则道之名，亦因以立。”（同上）是说，太极乃阴阳二气合一之实体，其性情功效尚未分开，不能称之为理。及其分为两仪、四象和八卦，阴阳爻象各有其规定性，方有理之称谓，所谓“由气化而后理之实著”。据此，他批评和朱派说：“以天为理，而天固非离乎气而得名者也。则理即气之理，而后天为理之义始成。浸其不然。而舍气言理，则不得以天为理矣。”（同上）是说，二程说的天理，不能脱离气。因为天乃气之所积，离气则无天，离气化亦无天理。由此，他得出结论说：

理是气之理，气当如此便是理。理不先而气不后。……理只是以象二仪之妙，气方是二仪之实。健者气之健也，顺者气之顺也。天人之蕴，一气而已。从乎气之善而谓之理，气外更无虚托孤立之理。（《读四书大全说·孟子·告子上》）

“二仪之妙”，即阴阳二气之妙用，指阳健阴顺之德性。就其为二气的规定性说，即是理，所谓“气当如此便是理”。他以阴阳为体，健顺为用，论证理气无先后，理又依赖于气，所谓“无虚托孤立之理”。王氏此论的宗旨是讨论人性问题。认为人类所禀有的阴阳二气完善而无偏倚，由于其气善，是以其理亦善，所以人性善而不同于禽兽。但他所依据的理论思维，是易学哲学中的理气观。即以理依于气的观点，论证离气质之性别无义理之性，从而反对了程朱的“性即理”说。

从上述材料中，可以看出，王夫之关于理气问题的讨论，是以阴阳二气运动和变化即气化的过程为依据的。他以当然和所以然解释理的内涵，并认为理不会运动，是取程朱义。但

其说的当然和所以然，是指阴阳二气的性能及其运动变化的规律。此种对理的理解，实际上来于罗钦顺的理气说，既不以理为实体，也不以理为气之所以然，而以理为气屈伸往来或聚散的规律性或必然性。他以阴阳二气为实体，以健顺之德为妙用，又是对程朱说的改造。程朱以其体用一原说，论证理为气本。王夫之则用来论证理依赖于气，从而反对了程朱的有理方有气的命题。其论理气关系，同其前辈相比，虽无特殊创建，但将此问题纳入其神化说之中，肯定物质的性能依赖于其实体，指出物质的运动同其规律不容分割，坚持了气学派的理气统一观，进一步打击了理本论。

从易学哲学史看，王夫之的神化说，主要辩论了神的不测性质。《系辞》说：“阴阳不测之谓神”。又说：“神无方而易无体。”王氏对此作了新的阐发。这里，着重介绍一下此说的内容和意义。神作为阴阳二气和事物变化的动因，为什么为不测呢？他回答说：

神者道之妙万物者也。易之所可见者象也，可数者数也，而立于吉凶之先，无心于分而为两之际，人谋之所不至，其动静无端，莫之为而为者，神也。使阴阳有一成之则，升降消长以渐而为序，以均而为适，则人可以私意测之，而无所谓神矣。

（《内传·系辞上》）

此是对“阴阳不测之谓神”的解释。“道”，指一阴一阳之道。是说，阴阳二气化育万物的性能即是神，但神妙莫测。就揲蓍成卦说，四十九根蓍草，分而为两，出于无心，人不能预计其结果。就卦爻象的变化说，阴阳爻象之升降消长，亦无固定的模式，亦非人意所能设计。此即“不测”。其论揲蓍成卦的过程，神妙不测，前面已谈及，不再详述。此处对《系辞》文的解释，虽举揲蓍成卦为例，但其意义，不限于筮法。如其所说“神者道之妙万物者也”，是说神作为阴阳二气生化万物的动因，具有不测的性质。其所谓：“不测”，就本体论的意义说，概括起来，有三层涵意：

其一，阴阳二气生化万物出于无心，即上面所说“莫之为而为者”。如其论天地之数五十有五说：“阳曰天，阴曰地，奇数阳也，偶数阴也。天无心而成化，非有所吝留，有所丰予，斟酌而量用之，乃屈伸时行而变化见则成乎象。”（《内传·系辞上》）是说阴阳二气交相配合而成象，不是出于计算、谋划，即“斟酌而量用之”，而是无心而为，屈伸因时而行。他进而解释说：“成变化而行鬼神者，以不测而神，人固不能测也。故其聚而一二，散而九十者，非人智力之所及知，而阴阳之聚散实有之。”（同上）还说：“其阴阳之互相用以成象者，变化也。其一屈一伸，为聚为散，或见盈而或见屈者，鬼神也。此天地之所以行其大用而妙于不测也。”（同上）他认为《系辞》说的“成变化而行鬼神”，鬼神之神，即阴阳不测之谓。阴阳二气之屈伸聚散出于无心，其后果，非人的智力所能预测，故以神称之。又其在《外传》中说：“天地所以资人用之量者，广矣，大矣。伸于彼者诎于此，乃以无私；节其过者防其不及，乃以不测。”（《序卦》）此亦是说，阴阳二气之往来屈伸，出于无心而为，其后果难以预料，故为不测。此种不测亦非出于预谋，具有反目的论的特征，是对创世说的否定。

其二，阴阳变易，有其自身的规律，人不能以私意推测。其释《系辞》文“寂然不动，感而遂通天下之故”说：“天下之至神，诚之至也。健而诚乎健，顺而诚乎顺，絪縕而太和，裕于至足之原，精粗本末常变皆备于易简之中。故相感者触之而即与以应，得之象数，非待筹量调剂以曲赴乎事物。此则神之所以妙万物而不测也。”（《内传·系辞》）是说，《周易》具备阳健阴顺絪縕合一之道，事物之本末精粗及其变化的法则皆在其中，此即“寂然不动”。学



者和占者与其接触，阴阳交易之理即显现于象数之中。其响应非常神速，既非人的智力所能测，亦不待人有意安排，此即“感而遂通天下之故”，亦即神妙万物而不测。又其于《正蒙注》中说：“理有其定，合则应，或求而不得，或不求而得，人见其不测，不知其有定而谓之神。”（《乾称下》），此是对《正蒙》文“其应非思虑聪明可求，故谓之神”的解释。是说，天以无私之德化育万物，故虚而善应。但天有定理，心符合其定理，则有应。故意追求，反而得不到，故称其为神妙不测。此种不测说，强调阴阳变易有其固有的规律，不以人的私心、巧智为转移，如其所说：“虽欲知之，而不能强无心者以听我”（《外传·系辞下传第五章》），即不能任意曲解。

其三，阴阳变易没有固定的形式，唯变所适。如其于《发例》中所说：“易之为道，自以错综相易为变化之经，而以阴阳之消长屈伸，变动不居者为不测之神。”此是说，阴阳往来屈伸，不居于一种形式，故其变动，神而不测。又其于《正蒙注》中解释“阴阳不测”说：“不测者，乘时因变，初无定体。”（《太和》），又说：“日月寒暑之两行，一阴一阳之殊建，人以覩其明，定其岁，而谓之为方体，实则无方无体，阴阳不测，合同于絪縕而任其变化，乃神易阴阳之固然也。”（同上）以上皆以阴阳变动不居，为不测之神，不赞成以某种不变的模式观察事物的变化过程。

以上三点，集中到一点，就是认为阴阳变易和事物的变化有其本然的过程和规律，人不能私自窥测，使其符合人的主观愿望。如其所说：“易本天道不测之神，神幽矣。而欲明著之于事业，以征其定理，惟君子能之。非小人窃窥阴阳以谋利计功所知也。”（《内传·系辞上》）“窃窥阴阳”，即以私意妄测阴阳变易之定理。因此，王氏认为，神妙万物，不主故常，虽为不测，但并非幻化而无条理。他说：“天自有其至常，人以私意度之则不可测。神非变幻无恒也。天自不可以情识计度，据之为常，诚己而已矣。”（《正蒙注·天道》）“诚”谓按其固有的面貌去了解天道变化。所以又说：“神，非变幻不测之谓，实得其鼓动万物之理也。不贰，非固执其见闻之知，终始尽诚于己也。此至诚存神之实也。”（同上）是说，神妙万物，虽为不测，但非幻变而无常，而是实有其理。圣人与天道合一，不是固执已有的见闻之知，而是尽自己的诚心，体认神化之理，始终不间断，即己诚则明，此即《系辞》所说：“穷神知化，德之盛也。”可以看出，王氏所说的不测，不是宣扬神秘主义，亦非主张不可知论，而是不以成心或成见加于事物变易的过程。此种不测说，从认识论的角度看，具有唯物主义和辩证思维的内容，是王夫之易学哲学的一大特色。

王氏依其阴阳不测说，尖锐地批评了汉易的卦气说和邵雍的先天图式。其于《发例》中说：

天地之化，至精至密，一卉一木，一禽一虫，察于至小者，皆以不测而妙尽其理。或寒或暑，或雨或晴，应以候者，抑不可豫测其候。故易体之以使人行法俟命，无时不懼，以受天之祐。

此是说，宇宙的事物，一方面其变化有其规律性，一方面其变化的过程和趋向又非人所能规划而无遗，此即“皆以不测而妙尽其理”。《周易》就是依此原则讲事物的变易，一方面教人掌握阴阳变易的法则，如寒暑变化的程序；另一方成又教人不要固执已知的程序，如天总有不测风云，要随时保持警惕，以待突然或意想不到的事变，此即“行法俟命，无时不懼。”可是，汉易的卦气说以及邵雍易学所炮制的各种图式，都是以其既定格式规范世界的变化，只

能是对事物变易的亵渎。其于《发例》中批评邵雍的图式说：

邵子之图，如织如绘，如棼如砌，以意计揣度，域大化于规圆矩方之中。尝试博览于天地之间，何者而相肖也？且君子之有作也，以显天道而即以昭人道，使崇德而广业焉。如邵子之图，一切皆自然排比，乘除增减，不可推移，则何用勤勤于德业为邪？……比术数家举万事万理而归之于前定，使人无懼而听其自始自终之术也。

是说，邵雍炮制的各种图式，是以人意私测天地之变化，即“测阴阳而意其然者也”（同上），企图将宇宙中一切事物的变化网罗于其所拟定的格式中，这不仅违背自然界的自然变化过程，而且使人倒向一切听其安排的前定论，否定了人的崇德广业的活动。并且指出朱熹抄录其图式于《本义》之前，违背了“阴阳不测之谓神”原则。又其在《内传》中批评邵雍的图式说：

一阴一阳者原不测也。以此益知一之一之云者，非一彼而即一此，如组织之相间，而拂乎神之无方，乘乎道之各得，明矣。然则列次序，列方值，方而矩之，圆而规之，整齐排比，举一隅而三隅尽见，截然四块、八段以为易。岂非可观之小道，而鬻术小人，亦可以其小慧成法坐而测之乎？（《系辞上》）

“如组织之相间”，指邵雍图式中阴阳相间的格式。王氏认为，其图式中的四块八段，如是整齐排比，是以小慧成法窥测一阴一阳之道，“扼”杀了事物变易的复杂性和不测性。

上述王夫之对邵雍易学的批评，在易学史和哲学史上都有重要意义。自汉易提出卦气说，以象数的形式规范气候变化的过程后，到宋代发展为图书学派，提出各种图式解释易理和事物的变化，形成了古代自然哲学体系高度繁荣时期。邵雍的易学哲学即其代表。此种哲学体系的特征，是以阴阳为间架，构造关于世界普遍联系的模式，将宇宙中各种事物的变化和联系都纳入其中，并以其观察和推测事物变化的趋向。由于他们自认为其模式乃绝对的真理，如邵雍所说“天地万物之理，尽在其中”（《观物外篇》），其所追求的普遍联系，最终变成了一种封闭的体系，并且渗入了不少忆想的甚至先验的因素。王夫之以其阴阳不测说，第一次从哲学上打击了象数学派所构造的世界模式，揭露了其理论思维的弱点，这在认识史上是一大进步。

王夫之反对以某种既定的图式解释世界的变化，还见于其对《系辞》文“神无方而易无体”的解释。其神易无方体说也是其阴阳不测说的进一步的阐发。王氏认为，阴阳二气和事物的变易，因时间、地点、条件而不同，而且其实易过程又无止境，所以其变化没有固定不变的格式或程序。就人对事物变易的观察说，称其为“不测”；就阴阳二气和事物自身说，称为无方体。他在《内传》和《外传》中多次辩论了这一问题，进一步批评了汉易象数之学和宋易图书学派的思维路线。其在《内传》中解释“神无方而易无体”说：

无方者，无方而非其方；无体者，无体而非其体，不据以为体也。吉凶之数，成物之功，昼夜之道，皆天地已然之迹，有方者也。而所以变化屈伸、知太始而作成物者，其神也。絪縕之和，肇有于无，而无方之不行者也。易之阴阳六位，有体者也。而错综参伍，消息盈虚，则无心成化，周流六虚，无体之不立者也。（《系辞上》）

是说，无方乃无固定的方向，即“无方之不行”，以一切方向为其方向。就筮法说，刚柔爻象周流于六位，不固定在某一位上，此即“神无方”；无体谓屈伸盈虚之变化无固定不变的形式，即“不据以为体”，而以一切变化的形式为其体制。就筮法说，阴阳爻象的变易不局限于某一

卦象上，此即“易无体”。阴阳二气的变化亦是这样的。他认为，方和体，如气化万物而有形，昼夜往来而有序，都是阴阳变化的“已然之迹”。至于其变化之所以然，即絪縕不息之神，无有形迹，不主故常，此即“神无方而易无体”。他接着批评汉易卦气说和邵雍易学说：

故周易者，准天地之神，以御象数，而不但象数测已然之迹者也。后之为易者，如卦气，如游魂、归魂、世应，如纳甲、纳音，如乾一兑二，方圆整齐之象，皆立体以限易而域于其方。虽亦一隅之理所或有，而求以肖无方之神，难矣哉！（同上）

是说，象数所表达的，只是阴阳变易的形迹。《周易》所要阐明的是阴阳变易的泉源及其基本规律。可是象数学派从汉易卦气说，京房的八宫、纳甲说，到宋邵雍的先天图式，所追求的只是事物已然之迹的一个侧面，“一隅之理”，并非阴阳变易的基本原理，不能概括一切变易的过程。王氏指出，象数学派的错误是“立体以限易而域其方”，即将其一隅之理视为世界变化的普遍法则。可以看出，其神易无方体说，在于反对以某种特定的公式解释世界的变易过程。因此，他注《系辞》文“变动不居”，“不可为典要”句说：

有定在谓之居。变动不居，其变动无定在也。阴阳之气絪縕而化醇，虽有大成之序，而实无序。以天化言之，寒暑之变有定矣，而由寒之暑，由暑之寒，风雨阴晴，递变其间，非日日渐寒，日日渐暑，刻期不爽也。以人物言之，老少之变有定矣，而修短无期，衰旺无恒，其间血气之消长，非王中无偶衰，衰之后不再王，渐王渐衰，以趋于消灭，可刻期而数也。……易之为道本如是，以体天化，以尽物理，以日新而富有。故占者学者不可执一凝滞之法，如后世京房、邵子之说，以为之典要。（《内传·系辞下》）

王氏此论，从气化的过程，气候的变化以及人物的盛衰，说明阴阳之变易无一成不变的程序，并且指出，事物的变易存在着偶然性，不可能“刻期而数”，因而不能像京房、邵雍那样死抱着僵化的公式，观察和预测世界的变化。总之，在王夫之看来，阴阳之变易，从天道到人事，一方面存在着必然的进程，如从寒到暑，从少到老，有其一定的程序；但另一方成双存在着偶然的因素和突然的变易，有其不稳定的一面。也就是说，事物在其变化过程中，一方面是不定中有定，一方面又是定中有不定。王氏针对图书学派的思维方式，着重讨论了定中有不定的问题，此即其神易无方体说的理论意义。

王氏于《外传》中，依其神易无方体说，同汉易的卦气说和邵雍的先天易学展开了大辩论。其评论卦气说：

久矣，卦气之说碍于一隅矣。是故备乎两间者，莫大乎阴阳，故能载道而为之体，以用则无疆，以质则不易，以制则有则而善迁。天之运也，地之游也，日月之得也，寒暑气候之节也，莫不因其情以为量，出入相互，往来相遇，无一定之度数，杂然各致，而推荡以合符焉……若守其一隅，准诸一切，则天理不相掩，而人事相违，又恶足经经纬乎两间哉！故曰神无方而易无体，广大之谓也。（《系辞上传第六章》）

是说，阴阳二气作为世界的本体，其作用广大无边，其性质不变，相推相成有其体制而又善于变迁。所以天地、日月、寒暑也依此出入往来而运行不停，虽有其则，但无固定不变的度数，即不主故常。可是，卦气说则以气候变化的程序为阴阳变易的规律，进而解释一切，此是“守其一隅，准诸一切”，既违背天理，又有害于人事。他举例说，如《月令》主张“春夏

用赏，秋冬用刑”，“赏以法阳，刑以法阴”，视其为一成不易之法，此等于说春夏无阴，秋冬废阳，依寒温定赏罚，其结果，阴阳灾异之言，就复之术，横行天下。他进而评论卦气说：

夫律者上生下生，诚肖乎七八九六之往来，而黄钟之数十一，，则天五地六之数也。数全而仅用其二，以之建方，以之立体，是拘守其一，而欲蔽其全矣。故易可以该律，律不可以尽易。犹易右以行历，历不可以限易。盖历者，象数已然之迹，而非阴阳往来之神也。故一行智而京房迷矣。（《外传·系辞上传第四章》）

是说，历法中的卦气说，纳音说，只是关于气候变化的一端之见，非阴阳往业屈伸之全体。以其代替易理，是“拘守其一而欲蔽其全”，不是以易衍历，而是以历限易；是以已然之迹扼杀阴阳不测之神。所以京房不如僧一行高明。他进而指出，魏伯阳的《参同契》，杨雄的《太玄》，卫元嵩的《元包》，司马光的《潜虚》以及蔡沉的《畴书》，都是继承京房解易的路线，“缩天地之大德，而观之一隙”（同上），不仅乱之以数，而且乱之以理。他评论说：“之数者皆索神于方，而疑数于体。其于易也，犹爻之于日月。何也？神无方而易无体，易与神合，而非因物以测神。”（同上）总之，其错误都是以其象数定神于方，限易于其体，以事物之一隅推测天地阴阳之变易，以偏盖全，执一而废百。王夫之的这些评论，同样击中了象数学派的理论思维的要害，即以气候变易的过程和形式规范和推测宇宙中一切事物变化的规律。在王夫之看来，事物的存在及其变易的基本原则是一阴一阳。至于依此原则而展开的具体的变化形态，则多种多样，千变万化，其中任何一种形式，都不能代表阴阳变易之大经和乾坤易简之至理。企图以一种图式或公式规定事物的变化，那是徒劳的。这同样是以辩证思维考查事物变化而取得的积极成果。

王夫之依其神易无方体说还批评了图书学派的理论根据之一八卦方位说。他认为，八卦所代表的天地风雷水火山泽八种气象，其性情功效虽有各种差别，但在化育万物的过程中，沦浹为一体，并无东西南北的区分。他说：“方君方藏，其错也如响之应声；方动方散，方润方暄，方止方说，知影之随形；为偶合也，为比邻也，无有南北隔乎响背，东西四隅间乎方所，划然成位，各止其所，以不迁也。”（《外传·说卦传》）是说，天地（乾坤）相函，雷风（震巽）相荡，水火（坎离）相济，山泽（艮兑）相通，如形影相随，融合在一起，并非各据一方，而不变迁。据此，他批评八卦方位说：

位乾健于南，而南气何以柔和？位坤顺于北，而北气何以刚劲？位离于东，而春何以滋膏雨？位坎于西，而秋何以降水潦？则震、巽、艮、兑，非定位于四隅，抑又明矣。顾不谓乾不可南，坤不可北，离不可东，坎不可西也。错综乘乎化，方所因乎时，则周流八方，唯其所适，而特不以偶然所值者为之疆域尔。（同上）

是说，乾为刚健，其居南方，而南方之气候反而暖和；坤柔顺，其居北方，北方气候反而严寒；可见八卦所居之方位同四时气候的变化并无必然的联系。不是说，乾坤不可为南北，坎离不可为东西，而是说，在气化过程中，所处的空间方位，因时而不同，如南方也有寒冷之时，北方也有温暖之候，所以不能因偶然一时的变化，作为划分疆域的尺度。他说：“君子之于易，无往而不得妙万物之神。曾何局于方，划于对，剖于两，析于四，骹于八之足云！”（同上）此是对邵雍的伏羲八卦方位图即乾南坤北离东坎西说的批评。在王氏看来，《说卦》说的“天地定位”，不是说乾坤定于南北之位，而是说天地二气的性能各有其体制，可以相交。他说：“定位者，阳居上，清刚而利于施；阴居下，柔浊而利于受。惟其定位，是以交也。”

(《内传·说卦》)又说:“此章以卦之大用,言其相益之序,故自震巽而坎离,而艮兑以归奉于乾坤,皆因其自然之序非以方位言也。”(同上),他以“天地定位”章,为讲八卦的相互作用,不是讲所居的方位,是对图书学派特别是邵雍易学的沉重打击。王氏解释《说卦》“帝出乎震”章,并不否认其方位说,但不赞成定位说,即以坎离震兑为四正卦,乾坤巽艮为四隅卦。他说:“乾坤非隅也,行乎四维而各适有正也。震兑坎离非正也,受乾坤之化而各司一偏也。谓之正,谓之隅者,人之辞也。大圆普运,无往而非正也。此八方配卦之大纲也。”(《外传·说卦传》)认为乾坤两卦乃阴阳二气之代表,经过六子卦而化育万物,其功能即寓于六子卦之中。所以乾非隅处于西北,坤亦非隅处于东南,而是运行于四维之中。震兑坎离受乾坤之化而显示自己的功用,“各司其一偏”,亦非居正位。所谓正或隅,只是人所给予的称谓。就气化过程说,宇宙中无往而非阴阳二气,乾坤无往不居正位。此是依其乾坤并建说,解释“帝出乎震”章的意义,又打击了邵雍的文王八卦方位说。

值得注意的是,王夫之还辩论了方位的由来,认为方位的区分出于人为,客观世界自身并无固定的方位,亦无先后天的区分。他说:

两间之有,孰知其所自昉乎?无已,则将自人而言之。今我所以知两间之有者,目之所遇,心之所觉,则固然广大者先见之,其次则其固然可辩者也,其次则有时与相遇,若异而实同者也,其次则盈缩有时,人可与其事而乃得以亲用之者也。(《外传·说卦传》)

是说,天地、风雷、山泽、水火等自然现象的性质和功能,乃自然界所固有,本来如是。但人类对其认识,却有一个先后的过程。人们首先看到的是天地之广大,因为天地无所不在,所以说“天地定位”。其次,处于山泽之地,方知地气升于天,天气入于地,故说“山泽通气”。又其次,遇到天气的变化,阴阳二气相迫,方知有雷风之变,故说“雷风相薄”再其次,钻木取火,引渠灌田,即“与其事而乃得以亲用之”,方知水火的性质,故说“水火不相射”。总之,人知道这些性能为自然界所固有,基于人的观察和生活实践,如其所说“此人之所目遇而心觉,知其化有然者”(同上)人对这些自然现象的认识,可以有先后之分,但就自然现象本身说,并不存在先后的问题。即不能说,先有天地,后有定位,次有山泽,而后有通气。由此,得出结论说:

无先后者天也,先后者人之识因力所据也。在我为先者,在物为后;在今日为后者;在他日为先。不贰则无端委之殊,不息则无作止之分,不测则无渐次之差。故曰神无方而易无体。东西南北者,人识之以为响背也。今昔始终者,人循之以次见闻也。物与目遇,目与心遇,而固然者如斯;舍所见以思所自而能然者如斯;要非理气之但此为先,但此为后也。(同上)

此是说,自然现象不分先天与后天。所谓先后,是就人的认识过程说的。如以我为先,则外物为后;以今天为后,来日则为先。可是,自然界的变化过程,既无开端,亦无终结,此即《中庸》所说“其为物不贰”;既无作为,亦无止息,此即《中庸》所说:“不息则久”;亦无渐变之序,此即《中庸》所说:“其生物不测。”即《系辞》所说“神无方而易无体”。东西南北的划分和今昔始终的区别,亦基于人的认识和生活的需要。为了走路,不迷失方向,故区分东西南北;为所见闻之事物规定一顺序,故区分今昔终始。但客观世界,并不因人的认识和划分而改变其固然的性质。此同理气关系一样,并无先后之别。总之,空间的方位,时间的

程序，其划分，出于人为。他说：“今夫天圆运于上，浩乎其无定畛也。人测之以十二次，而天非有次也。配之以十二辰者，不得已而为验也。局之以分野者，小道臆测之陋也。黄道密移而皆其正，昏旦日改而皆其中。易与天合者，可以悟矣。”（同上）此是依据天文学的知识，论证宇宙自身并无固定的方位，分十二次，配以十二辰，皆出于人的规定。

以上王氏所论，就其理论思维说，是依据空间的无限性和时间的不尽性，解释“神无方而易无体”的命题，反对邵雍的八卦方位说，从而否定了其先天易学所依据的历史根据。关于“先天”一词意义，他说：

先天者，学仙者之邪说也。未有一天之先，何象何数而可言者邪？易曰称天而天弗违，言大人之创制显庸，拨乱反治，气机将动，而大人迎之于未见之前，若导之者。其字读为去声，非天之前有此时位，与后天判然而异候也。（《内传·说卦》）

王氏认为，《文言》所说的“先天”，是说天时将作，圣人迎之于前，不是说，时位先于天而有。其对“先天”的理解，取朱熹《本义》义。

王夫之对汉易和邵雍易学的批评，反映了两种不同的思维方式。一般说来，象数学派特别是图书学派，以奇偶之数 and 阴阳爻象为要素，按逻辑的和数学的法则推演出一套图式用来解释世界。其所追求的是稳定的秩序和逻辑的结构以此推测未来事变的程序，具有形式逻辑演绎思维的特征。以此种图式或模式观察世界，如王夫之所说，所阐明的只是“已然之迹”，并不能揭示出客观世界丰富多彩而又生动的内容。王夫之的神易无方体说，可以说是对这种思维方式的挑战。他要求以不主故常和不居于一隅的观点对待事物的变化过程，反对将丰富多彩的世界公式化，逻辑化，甚至数学化。显然，这是以辩证思维方式处理人的认识成果和客观实在的关系。如果说，从盲然到追求必然，是一次飞跃，那么从承认必然到不受已认识的必然的束缚，要求开辟新的认识领域在认识史上又是一次飞跃。十七世纪的王夫之提出并论述了这一问题，是中国传统哲学的骄傲。这同其对卦爻象和卦爻辞的解释，坚持不局于一格的易学观点是分不开的。但从王氏对象数学派的批评中，也可看出，他只揭露象数之学的理论思维的弱点，很少肯定其积极的成果，对其学说几乎采取全盘否定的态度，这又是封建时代学者的门户偏见了。

王夫之依其神易无方体说，还辩论了历代易学哲学所阐发的物极必反的命题。他辩论此问题亦出于对卦爻象和卦爻辞的解释。其在《发例》中认为，物极必反说来于爻有始终，即以初爻为始，上爻为终，从初到上有一个连续变化的过程，发展到上爻即终点，必然走向其反面。王氏指出，此种解释，只是神化之一端，不能由此认为凡卦爻的变化，从下到上，即从始到终，都是物极必反。他举例说：“如夬剥之属，非上不成，其初则未尝决阴和剥阳也。”是说，夬剥两卦的卦义，取决于上爻之象，同初爻之象并无关系。又如，乾卦六爻，由潜而见，而跃而飞而亢，亦非指一人的经历过程。而是说：“孔子母于潜，周公终于见，文王终于跃，尧始即飞，比干伯夷始即亢。”不仅人事如此，“物之变，天之化，尤其不可测者”。即是说，事物的变化，并非都遵循这一由初到终的模式。就天道说，“天之健，非渐以盛而响于弱；地之顺，非驯习以至而且将逆”。是说，天从始到终都是刚健不息，不能说，始于刚健，逐渐积累到至盛时又转为柔弱。地之顺，亦非始于柔顺，至于盛极则转向其反面。就爻象的变化说，“于泰则曰泰极则否，于否则曰否极而泰，于畜则曰畜极而通。然则明夷之终，夷极而必无伤，解之终，解极而复悖乎？”是说，于泰否等卦，表面上尚可说极则反。但不能说，夷极

而必无伤，解极而复悖。因为明夷上六爻辞为“不明，晦”，为受伤之义。解卦上六爻辞为“获之无不利”，亦非遇险而不解。由此得出结论说：“卦式有初而不必有终，不计其终。或有终而不必有初，不追其始。合浑沦之全体，以知变化之大用，斯得之矣。”是说，对卦义的了解，应从一卦的整体来考查，不必纠缠在爻象的始终上。据此，他认为，“泰上之复隍，否上之倾否，自别有旨，而不可云极则必反也”。即泰否两卦并无极则必的反之义。不仅爻象的变化如此，天道和人事的变化，亦非皆是极则必反。他说：

以天下治乱，夫人进退而言之，泰极而否，则尧舜之后当即继以桀纣，而禹何以嗣兴？否极而泰，则永嘉、靖康之余，何以南北瓜分，人民离散，错暴相踵，华夷相持，百余年而后宁？……以天化言之，则盛夏炎风酷暑之明日，当即极以冰雪，山常蓄而必流，水常通而必塞矣。故泰极者，当益泰也。否极者，当益否也。（《发例》）

王氏此论是说，人事的治乱和气候的寒暑，其一方发展到鼎盛时，并非立即走向其反面，反以不能说极则必反。而且有些事物的变化，可以说是泰极日泰，否极日否，如山日积土而不流失，川日通畅而不阻塞。总之，物极必反并非普遍的规律。其在《思问录·外篇》中也辩论了这一问题的。他说：

动极而静，静极复动。所谓动极、静极者，言动静乎此太极也。如以极至言之，则两间之化，人事之几，往来吉凶，生杀善败，固有极其至而后反者，而岂皆极其至而后反哉！周易六十四卦，三十六体，或错或综疾相往复，方动即静，方静旋动，静即含动，动不舍静，善体天地之化者也。待动之极而后静，待静之极而后动，其极也惟恐不甚，其反也厚极而怒报之，则天地之情，前之不恤其过，后之逼迫以取信，两间日构而未有宁矣。

此是借对周氏的“动构而静，静极复动”句的解释，阐发自己的动静观。他以“极”为“太极”，不以其为“极至”之义。关于物极则反，王氏认为，从天道至人道，或有此种情况。但不能说，任何事物，至任何情况下，其变化的过程都是物极则反。就卦爻象的变化说，其屈伸相推，非常迅速，而且运动和静止，相互包含，动中有静，静中有动，故不能说“待动之极而后静”。如果，事物的变化，待极而后反，极之甚，其反的报复也就愈激烈。这样，世界上便无安宁之日了。王氏还认为，就政治生活说，谓乱极而治，尚有可说，但不可说“治极而乱。”因为乱生于治法松懈，不是生于治之极。他辩论说：

方乱而治，人生治法未亡，乃治。方治而乱，人生治法弛，乃乱。阴阳动静，固莫不然。阳含静德，故方动而静。阴储动能，故方静而动。故曰动静无端。待其极至而后大反，则有端矣。（同上）

此是说，治乱所以转化，由于治中有乱的因素，或乱中有治的因素。治中乱的因素得到发展，治则转化为乱，并非治到极点而转化为乱。如同动静互相转化一样，动而为静是由于动中静的因素起了主要的作用，并非动极而静。此即“动静无端”。无端，意谓动静相互涵蕴而不分开，不尽用于程朱义。

总之，王夫之关于物极必反问题的辩论，就其理论意义说，要点有三：其一，物极则反只是事物变化的一种形式，不能将它作为一种模式，解释一切事物的变化过程。即是说，他

反对将物极则反公式化，同其不守一隅的观点是一致的。其二，关于对立面的转化，如动静、治乱的转化，是有条件的，其中积极的或消极的因素发展起来，对立的一方方转化为其反而。此种转化观，扬弃了那种自然转化论，是对张载思想的发展。其三，认为极而后反这一观点，是鼓吹对立面的斗争，不利于安定与和谐。这同其阴阳合一说也是一致的。但其主要意义是反对将物极则反公式公，特别是不赞成“物极必反”这一命题，不赞成那个“必”字。如其所说：“极则必反者，筮人以慰不得志于时者之妄词，何足以穷天地之藏，尽人物之变，贞君子之常乎！”（《发例》）是说，“必反”乃筮人对不得志者的安慰之词，也是同阴阳不测之神相抵触的。从易学哲学史看，自京房提出物极则反说后，无人怀疑这一观点。到程颐，继欧阳修之后，阐发为“物极必反”的命题，成为公认的真理。王夫之依其神化说，重新检验这一命题，认为物极不必反，表现了追求真理的进取精神。如果说，“物极必反”是对物极不反说的否定，王夫之的物极不必反说又是对“物极必反”的否定。但这一否定容纳了物极则反的因素，是站在更高的层次提出的，使人们对事物变易性的认识更加深化了。这说明人类辩证思维的发展也是一个辩证的过程。王夫之此说又一次打击了形而上学的独断论。

关于事物的变化，王夫之还提出日新说，认为阴阳二气的变易每日更新，世界也每日更新。他解释《系辞》文“日新之谓盛德”说：“一阴一阳，变合之妙，无有典要，而随时以致其美善也。在道为富有，见于业则大。在道为日新，居为德则盛。”（《内传·系辞上》）又其解释“不可为典要”说：“易之道本如是，以体天化，以尽物理，以日新富有。故占者学者，不可执一凝滞之法。”（《内传·系辞下》）可以看出，其变化日新说是其神易无方体思想的展开。即由于阳变阴合，不主故常。故其变化丰富多彩而日日更新。王氏的日新说，概括起来，有以下三点：

其一，阴阳变合无穷尽。他在《外传》中解释《系辞》文“一阖一辟之谓变，往来不穷之谓通”说：“大化之神，不疾而速、不行而至者也。……阖有辟，辟有阖，故往不穷来，来不穷往。往不穷来，往乃不穷，川流之所以可屡迁而不停也。来不穷往，来乃不穷，百冒之所日荣而不匮也。”（《说卦传》）是说，阳气主施为辟，阴气主受为阖，一阖一辟，相互作用而无穷尽，所以百川滚动而不息，万物昌盛而不匮。其在《内传》解释益卦《彖》文“天施地生，其益无方”说：

天地之间，流峙动植，灵蠢华实，利用于万物者，皆此气机自然之感为之，盈于两间，备其蕃变，益无方矣。其无方者，惟以时行而与偕行。自昼徂夜，自春徂冬，自来今以泝往古，无时不施，则无时不生。故一芽之发，渐为千章之木。一卵之化，积为吞舟之鱼。其日长而充周洋溢者，自不能知，人不能见其增长之形，而与寒暑晦明，默为运动。（《益》）

“自然之感”，谓阳施阴受，相互交感。是说，二气交感，无停顿之时，即“无时不施，则无时不生”。所以万物和人类日益增长而充实，与四时的变化同运动，此即“与时偕行”。据此，王夫之提出天地日生说：“呜呼！天地之生亦大矣。未生之天地，今日是也。已生之天地，今日是也。惟其日生，故前无不生，后无不至。”（《外传·复》）“未生之天地”，谓天地未来的状况；“已生之天地”，谓天地已然之形迹。王氏认为，无论未生和已生，都取决于现在之生，故说“今日是也。”意思是，一日不生，即无过去，亦无未来。所以又说：“以理求之，天地始者，今日也；天地终者，今日也。”（《外传·未济》）是说，天地之始不在邃古之前，其终



也不在灭尽之曰，因为天地本无始无终。所谓终始，只意味着今日生出新的即是始，同时又扬弃旧的便是终，即天地之化，日新月异，生生不息。如其所说：“天积其健盛之气，故秩叙条理，精密变化而日新。”（《思问录·内篇》）王氏认为，不仅天地阴阳生化万物每日不同，万物和人类也不断从阴阳二气得到养料，充实自己，日新而月异。据此，他又提出著名的性日生而日成说。此即其在《尚书引义·太甲二》中所说：“二气之运，五行之实，始以为胎孕，后以为长养，取精用物，一受于天产地产之精英，无以异也。形日以养，气日以滋，理日以成。……故天日命于人，而人日受命于天。故曰性者生也，日生而日成之也。”此是就人类的性命说的，认为人的形体、感觉和思维能力以及道德品质都每日生生不已，日日更新，即其所说“命日新而富有也”（《思问录·内篇》）。此种日新说，强调阳变阴合，絪縕不息，故天地万物每天都在发展和变异，有力地打击了那种受命成型的形而上学不变论。

其二，阴阳往来不同一。王夫之认为，天地万物虽日生而日成，但个体事物并非无生死存亡。其生死存亡，又出于阴阳二气的屈伸往来而不已。他说：“天地之间，流行不息，皆其生焉者也。故曰天地之大德曰生。自虚而实，来也；自实而虚，往也。来可见，往不可见。来实为今，往虚为古。”（《外传·系辞下传第五章》）来，指个体的诞生；往，指个体的死亡。人物有生死，即有往来，有古今。就人类的生命说，形阴气阳，阴与阳合，男女构精而生，即是来；形气离叛，阴阳散开，即是死，即是往。但个体死亡后，其阴阳二气并不消灭；通过阳变阴合的形式，又形成新东西，新生命。他说：

其生也相运相资，其死也相离相返。离返于此，运资于彼。则既生以后，还以起夫方生，往来交动于太虚之中。太虚者本动者也。动以入动，不息不滞。其来也，因而合之；其往也，因往而听合。……持造无心，势不能各保其固然，亦无待其固然而后可以生也。（同上）

“相”，指阴阳二气相互作用。是说，阴阳二气，往来于太虚之中，或相交，或散离，天停止之时，此即“太虚者，本动者也”。“太虚”，本于张载的虚空即气说。意谓阴阳二气处于永恒运动之中。由于二气变合出于无心，其再生之物，不可能与已死之物相同，此即“势不能各保其固然”。这是因为二气之往来屈伸，其形式不一，不是出有意识地创造。他说：

死此生彼者，一往一来之谓也。夫一往一来，而有同往同来者焉，有异往异来者焉，故一往一来而往来不一。化机之妙，大造之不可为心，岂彼异端之所得知哉！（同上）

“异端”，指佛教的生死轮回说。王氏认为，轮回说的错误即在于不懂得“往来不一”。因此，他辩证了阴阳二气的往来异同问题。其论往来有异说：

其异者，非但人物之生死然也。今日之日月，非用昨日之明也。今岁之寒暑，非用昔岁之气也。明用昨日，则如灯如镜，而有息有昏。气用昨岁，则如汤中之热，沟洫之水，而渐衰渐浪，而非然也。是以知其富有者，惟其日新，斯日月贞明而寒暑恒盛也。（同上）

此段文字，常被一般哲学史的著作所引用。这里所要指出的是，王氏此说在于论证阴阳二气之往来屈伸，并非是旧事物的重复，如其所说“势不能各保其固然”，即“一往一来而往来不一”。并且认为只有每日更新，方能富有一切，这样，日月方永放其光明，寒暑方恒盛而不息。

即是说，只有日新，方能昌盛和繁荣。关于往来有同，他接着说：

其同者，来以天地之生，往以天地之化，生化各乘其机，而从其类，天地非能有心而分别之。故人物之生化也，谁与判然使一人之识亘古而为一，谁与判然使一物之命亘古为一物？……夫气升如炊湿，一山之云，不必还雨一山。形降如炭尘，一薪之粪，不必还滋一木。有形质者且然，况其虚明而善动者哉！则任运自然，而互听其化，非有异也。（同上）

是说，在气化过程中，万物虽各属于某一类，亦非出于大化有心而为，无主宰者驱使某一物永为某一物，如同一山之云，不必还为一山之雨。一切生化，皆听其自然，此即“其同者”。可以看出，王氏所说的“同”，指“任运自然”，同样不是说往来重复，即“亘古一人”或“亘古一物”。总之，气化万物乃一为断日新的过程。此说不仅否定了佛教的生死轮回说，同时也打击了那种以往来推移为旧事物重复的循环论，如朱熹的阴阳流转说。王氏于其《思问录·外篇》中亦辩论了这一问题。他说：

张子曰：日月之形，万古不变。形者言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水，今犹太古也，而非今水之即古水。灯烛之光，昨犹今也，而非昨火即今火。……人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为遽古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！阳而聚明者恒如斯以为日；阴而聚魄者恒如斯以为月。日新而不爽其故，斯以为无妄也与！必用其故物而后有恒，则当其变而必昧其初矣。

“恒道”，指阴阳二气实体。（引张载语见《正蒙·参两》）。张氏的原意是说，日月的形态所以不变，因为所禀有的阴阳二气的结构不同，如日为阳藏阴，月为阴藏阳。王夫之认为，其不变者乃外表的形状，并非内在的素质，就其素质说，每日都在变易。如同水火、烛光一样，每日不同。又如同人的爪发和肌肉“日生而旧者消”（同上）。正因为不断扬弃旧的，所以不改变其原有形态和性能，此即“日新而不爽其故”。此种日新说，不仅承认生生不已，变化无穷，而且渗入了新陈代谢的内容。所谓“质日代而形如一”，“质”，此处与形对称，非指本质，相当于一物之内容；形，相当于一物的外在的形式。王氏认为，一物的本质决定其形式，本质不变，其形式亦不变，此即“有恒道”，“形如一”。但其内容则每日更新，此即“质日代”。其所以“日代”，由于阳施阴受无时不生。此即王氏所说：“天地之德不易，而天地之化日新”（同上）。王氏此说，虽然未揭示出事物从旧质态到新质态转化的过程，如物种的变易，但认为一物的存在和发展，其内部必须经历新陈代谢的过程，否则，必要枯槁和死亡。如其所说“守其故物而不能自新，虽其未消，亦槁而死，……故曰日新之谓盛德……”（同上）。此是王夫之辩证思维的又一贡献。

其三，推陈致新。天地之化为什么日新而不已？王夫之认为，其根源在于阳气运动而不停止。他说：“阴静善取，阳动善变。取盈不积，资所厚继，阳动不停，推陈致新。”（《外传·颐》）是说，阴气主成形结体，阳气主变化运动。阴气于形体中，善于从外部吸取养料，使形体坚固；阳气于形体中得以发挥其功能，使形体运动变化，推陈而致新。王氏此论，主要是就人类的形体、器官以及血液等变化说的。但不限于人的生命，认为一切有机物莫不如此。其在《外传·无妄》中，将生物的变化过程分为五个阶段，探讨了生命发展的规律。他说：

凡生而有者，有为胚胎，有为流荡，有为灌注，有为衰减，有为散灭，固因缘和合自然之妙合，万物之所出入，仁义之所张弛也。胚胎者，阴阳充积，聚定其基也。流荡者静躁往来，阴在而阳感也。灌注者，有形有情，本所自生，同类牖纳，阴阳之施予而不倦者也，其既则衰减矣。其量有穷，予之而不能多受也，又其既则散灭矣。衰减之穷，予而不茹，则推故而别致其新也。

此五个阶段，即胚胎，成长，壮大，衰老和死亡。王氏认为，此过程基于体内阴阳二气调配的不同。当阳施阳受的功能减退，则走向衰老；当阴气不能从体外接受养分，阳气不再发挥其作用，则走向死亡。但生命并没有因此而断绝，旧生命终结了，新生命又继之而兴。此即“推故而别致其新”，如其所说“祖祢之日月，昔有来也；子孙之日月，后有往也。由其同生，知其同死；由其同死，知其同生。同死者退，同生者进。进退相禅，无不生之日月”。（同上）意思是，个体之生命虽有死亡，但群体的生命则延续不断，并且代代更新。从而反对了佛道二教的生命观。此种日新说，虽就生命现象而言，但其理论意义，适于一切物质现象的变化过程。即是说，由于阴阳二气的相交和推移，任何个体都经历初生到消亡。某一个体终结后，另一新的个体又代之而起，宇宙即个体事物一生一灭连续不断而又向前发展的过程。因此，物质世界是永恒的，而且是丰富多彩而又生气盎然的世界。

总起来说，王夫之神化学说乃其易学哲学的精华。其论世界的变易性，无论广度和深度都超过了前辈学者的水平。他赞扬张载《正蒙》一书的宗旨说：“无之外无道，气之外无神，神之外无化，死不足忧而生不罔”（《正蒙注·序论》），实际上是对他自己易学哲学的总结。从哲学史上看，其神化说，提出和辩论了三个理论问题。其一是必然和偶然的关系。王夫之以前的易学哲学，关于事物的变化，大都追求必然，对偶然很少论述。王氏以偶然性解释筮法中阴阳不测说，进而提出气化无心，出于偶然，肯定了偶然性在变易中的地位；但同时又肯定事物的变易有其必然即规律性。认为两者的关系是，由偶然产生的东西，则按必然的法则而运动变化。如其论筮法说：“夫不见七八九六之成于无心以分二，而无心所分之二，受则于七八九六而不过乎？”（《外传·系辞上传第四章》）如其论气化过程说：“大化无心而听其适然之遇，遇之适然者，在天皆可成象，在地皆可成形，在物皆有其理，在人皆有其情。多寡盈虚，进退衰王迭相乘，而卦象以昭，物理以定。”（《内传·既济》）“适然之遇”，即偶然的恰合。是说，阳变阴合成为某物，出于恰合。可是，一旦成象成形成物成人后，即按进退衰亡之理而变化。王氏此论，虽然没有揭示出偶然性的背后仍存在着必然性，但他企图将偶然与必然统一起来，既否定了创世说，又打击了命定论，大大超过了以前的无神论者王充和郭象等人的水平。其二是确定性和非确定的关系。以前的易学家和哲学家大都追求事物变易的确定性，而王夫之在承认定性的基础上，又提出非确定性的原则，认为人类所认识到的原则、规律和模式，不可能概括和穷尽世界变化的全部过程，特别是对世界未来的变化，不可能作出确切不移的结论。如果说，确定性的原则基于形式逻辑思维传统，那么非确定性原则是以一种辩证思维观察事物的变易。王氏的神化说企图将二者统一起来，既反对了有定论，又打击了不可知论。这在哲学史上也是少见的。其三是关于生死和永恒的关系。中国传统哲学大都承认个体生命有生死，但对永恒的追求各不相同。佛家则以灵魂不转生即涅槃为永恒，道教以肉体不死为永恒，程朱派则以理为永恒，气学派则以气为永恒。王夫之谈永恒，发展了气学派的传统，又以个体生命的延续为永恒。此种永恒，将个体的生和群体的永生统一起来，即是现实主义的，又是乐观主义的，否定了对彼岸世界的各种形式的幻想。以上三点，都

闪烁着辩证思维的光芒，值得后人深思和借鉴的。

#### （四）太极有于易以有易

前面所讲的乾坤并建之宗，一阴一阳之道，合一不测之神乃王夫之易学哲学的基本原则。在此基础上，王氏提出了其太极观，以太极这一概念说明卦爻象和世界的本原。太极同样是王氏易学和哲学的最高范畴，也是其气本论的核心。他继承和发展了气学派的太极即气说，辩论了太极同两仪即阴阳的关系，同卦爻象以及天地万物的关系，断言太极作为本体即寓于卦爻象和天地万物之中，从而反对了各种类型的宇宙发生论。王氏的太极说，来源有二：一是张载的一物两体说，一是朱熹的物物一太极说。但并非揉合两家的观点，而是批判地吸取两家的优点，通过元明以来易学哲学界的太极之辩，发展了历史上关于本原的学说，探讨了世界的同一性和差异性，本体与现象，本源和支流等问题，从而在理论上作出了重大贡献。

首先，介绍一下，王氏对筮法中太极观念的理解。其在《内传》中释大衍之数五十说：“凡五十有五成变化而行鬼神者，皆流行之大用也。然天地不与圣人同忧，故其用广而无逾量之疑。圣人能合天地以为德，而不能全肖天地无择之大用。是以其于筮也，于五位之中，各虚其一，听之不可测，而立五十以为人用之全体。”（《系辞上》）王氏认为，天地之数即大衍之数，所差五数，出于五位之中，“各虚其一”，表示“天道有余，而人用不足”（同上）。此是取郑玄注“凡五行减五”说，但作了新的解释。关于“其用四十有九”，他接着解释说：

其用四十有九者，其一，体也，所占之事之体也。著之待用也无不衍，而人筮以稽疑者，一事尔。置一策以象所占之成事，人谋定而后用其余，以审得失叶凶之变，事虽一而变无穷。故四十有九而动不已，以应静俟之一。一无常主，因时而立，其始固大衍五十中同可效用之一也。（同上）

是说，其用四十有九，其一不用，此不用之一，本是五十中之一，同其它数起同样的作用。其不参加揲蓍成卦的过程，是用来代表所占问之一事，故处于静止的状态，而四十九之变动与之相应，表示回答所问之事的结果。王氏此说，不以不用之一，为四十九变化的根源，也不以其为四十九数的总合。其意义在于不以此不用之一为太极，而以五十数之总合为太极。如其所说：“其在于蓍，则大衍五十，阴阳具其中，而七八九六不出于此太极也。分而为两，奇偶不定，而必成乎奇偶，两仪也”。（同上）又王氏于《外传》中也解释大衍之数说：“天地之数五十有五，大衍之数五十。其差五者，以积计之，截地之有余，同天之不足。健行者速而得廉，顺承者迟而得奢，亦勉地而使配天行也。”（《系辞上传第九章》）此说亦以大衍之数来于天地之数，认为其数差五，表示地数三十，减五，则与天数二十五同，“勉地而使配天行”，故大衍之数为五十。接着其释“其用四十有九”说：

大衍五十而不一用，一者天之始数也，亦地之始数也。一一而二，二固始于一也。由是而十，由十而五十，皆以一为始。太极之有数，生于动，易之变化亦动也，动，君动，则一可不用，以君四十有九。故自此而七八九六，合符而不爽，岂非其固然者哉？（同上）

此是采取张载义，以“天一”解释不用之一，所谓“一者天之始数”，有天一，则有地二，以至五十。但认为，此不用之一，其作用是统率四十九之动，而后方引出七八九六之数。此说，不尽同于上引其《内传》中的解释，但同样以在衍五十之数为太极，不以其一不用为太极。所

谓“太极之有数，生于动，易之变化亦动也”，是说，太极作为五十之总合，其中的天一作为动因，推动四十九之数的变化。据此，他批评王弼易学的大衍义说：

不用之一，以君动而不以君静，故大衍之数，常者五十，而乘乎变者四十有九。一因动以为君，未动则合五十而为一。合而为一者，太极混沌周偏之体，而非动而倚数于五十之中，立一以为一矣。立一以为一，而谓之太极，韩康伯之臆说也。立一千数外，与四十有九参立，乃自外来而为之君，此老氏之所谓一也。易固不曰卦一以象太极，太极不可与阴阳析处而并列也。（同上）

是说，此不用之一，乃四十九之动因，此即“以君动而不以君静”，与四十九合为一体，即大衍之数五十。此合一之体，即“太极混沌周偏之全体。”故此不用之一，于五十之中并非独立的实体，即“立一以为一”，以其为太极而主宰四十九之数，以不用之一为独立实体，此乃王弼、韩康之旧说。此不用之一，亦非立于四十九之数之外，与四十九并立，从外部主宰四十九的变化，如老子的“道生一，一生二”说。总之，《周易》不以单一之一为太极，即不将太极与阴阳分开。意思是，就揲蓍过程说，七八九六之数来于四十九自身的展开，太极作为象数的本原，不是不用之一，而是大衍之数五十合而未分之一。王氏此说，虽与其《内传》中的说法不同，但以太极为大衍之数的总合，是一致的。总之，王氏认为，称太极为一，此一乃合一即整体之义，不是与二相对立的数学上的单一。王氏此说是继承了从唐崔憬到宋朱熹以五十或四十九合而未分为太极的传统，不赞成汉易和王弼派以单一或非数之一为太极，同时，又扬弃了张载易学中“虚太极之一，故为四十有九”说，为其本体论的思维奠定了易学的基础。

正因为如此，王夫之于《正蒙注·参两》中，对张载的“天所以参，一太极两仪而象之”作了新的解释。他说“天一地二，阳之爻函三为一而奇，阴之爻得三之二而偶，偶则分，奇则合。”是说，天所以为三，因为阳爻为一而含三为奇，此三中又含有阴爻之数二为偶。天参即函三而为一，此一乃参之整体，故天参亦是一以含两之义。接着解释“一太极两仪而象之”说：

若其在天而未成乎形者，但有其象，絪縕浑合，太极之本体，中函阴阳自然必有之实，则于太极之中，不昧阴阳之象。而阴阳未判，固即太极之象，合而言之则一，拟而议之则三，象之固然也。（同上）

此是以天参即一以包两为太极之象，以两为阴阳之象，故说太极“中函阴阳自然必有之实”，又说“不昧于阴阳之象”。王氏认为，太极前冠以“一”字，此一非单一之谓，乃“合而言之则一”，即整体未判之意，不是同两仪并列之一。此种解释，坚持了张载的一以包两说，扬弃了其中以太极为单一的成份（见本书中册），是对张载太极说的发展。上述材料表明，王氏对筮法中太极观念的理解有两说：一是以大衍之数五十未分为太极，一是以函三为一为太极。解释虽然不同，但都以合一为太极，而不以单一为太极。此种观点的意义是，以奇偶之数或七八九六之数为太极自身固有。如其所说“道之大地，神之无方也，太极之动，奇一偶一一而已。……奇一偶一一者，万变之取为实，而随化皆始者也。”（《外传·系辞上传第十章》）又如他在《内传》所说：

其在于蓍，则大衍五十，阴阳具其中，而七八九六不出于此太极也。分而为两，奇

偶无定而必各成乎奇偶，两仪也，三变之策，或纯奇，或纯偶，或奇间偶，或偶间奇，四象具焉，进退无恒，九变之中，八卦成焉。（《系辞上》）

此是解释“易有太极，是生两仪”章。王氏认为，此章与大衍章是相通的。“纯奇”或“纯偶”，指乾坤两卦。“奇间偶”，指阳卦震坎艮；“偶间奇”，指阴卦巽离兑。按上述说法，太极即阳奇阴偶合一体，所谓“太极之动，奇一偶一一而已”，“大衍五十，阴阳具其中”，其分开，则为两仪，四象和八卦。可以看出，王氏不以单一之一太极，而以“合一”之一言太极，其目的在于表明太极乃奇偶之数和阴阳之象之全体。此种太极观是受了朱熹易学的影响。

王夫之依其筮法中太极观念，在哲学上提出了太极阴阳说，即以阴阳二气合一之实体为太极，以其为宇宙的本体或天地万物的本原。如前面所讲的，其释“一阴一阳之谓道”说：“阴阳者太极所有之实也”；又说：‘此太极之所以出生万物、成万理而起万事者也，资始资生之本也，故谓之道。’（《内传·系辞上》）是说，一阴一阳之道，就其为世界的本原或本体说，称为太极。王氏认为，此道乃阴阳二气合一之实体，故又称太极为太和。他说：“合之则为太极，分之则谓之阴阳，不可强同，而不相，谓之太和。”（同上）是说，称其为太极，是就阴阳二气合一之实体说的。所谓“合一”即阴阳二气既有差异，又不相侵害，故又称为太和。因此，其在《内传》解释“易有太极”章的“太极”说：

太极者，其大而无尚之辞，极至也，语道至此而尽也，其实阴阳之浑合者而已。而不名之为阴阳，则但赞其极至而无以加，曰太极。太极者无所不极也，无有一极也，惟无有一极，则无所不极。故周子又从而赞之无极而太极。阴阳之本，絪縕相得，和同而化，充塞两间，此所谓太极也，张子谓之太和。（《系辞上》）

此是借用朱熹的“无极而太极”说，解释“太极”的字义，即以“无所不极”为太极。但太极的内容，不是朱熹说的理，而是阴阳二气合一之实体，此实体为天地万物的共同本体，故说“无所不极”。但此阴阳合一实体，其物征为“絪縕相得，和同而化”，即阴阳相互吸引，相济相资，融为一体，故称其为“太和”。总之，王氏提出“太和絪縕之气”解释太极本体的内涵。此种太极观，主要表现在王氏晚年的易学和哲学的著作中，成为其本体论的一大特色。

王夫之于《外传》中，已提出太和观念，用来解释人的生命的特点。如其所说：‘阳主知而固有能。阴主能而固有知。太和因阴阳以为体，流行而相嬗以化，则初无根鄂之画绝矣。’（《困》）此是解释乾卦《彖》文“保合太和乃利贞”句。是说，太和作为生命之理，依阴阳二气相互渗透，知能相互资助而得到发展。此是发挥朱熹《本义》中“太和，阴阳会合冲和之气”说，还没有以太和观念解释太极。其在《外传》中《思问录》中，以“絪縕”解释阴阳二气相互涵蕴而化生万物。如其所说“宇宙者，积而成乎久大者也。二气絪縕，知能不舍，故成乎久大”。（《内篇》）又说：“天不听物之自然，是故絪縕而化生。”（同上）此又是本于孔疏“二气絪縕，共相会合”说，亦未以“絪縕”解释太极的内容。至其著《内传》和《正蒙注》，方明确以“太和”、“絪縕”解释太极之气。发解释“存神”说：“使与太和絪縕之本相合无间”。（《太和》）注“一物两体，气也”说：“絪縕太和，合于一气，而阴阳之体具于中矣。”（《参两》）又说：“太和絪縕之气，为万物所资始。”（同上）其注“天命”说：“太和絪縕之气，屈伸而成万化。”（《大心》）注“一物而三才”说：“一物者，太和絪縕合同之体，含德而化光，其在所则为阴阳，在质则为刚柔，在生人之心，载其神理以善用，则为仁义，皆太极所有之才也。”（《大易》）以上所引，皆是以“太和絪縕之气”解释太极。“太

和”和“絪縕”两辞本出于《易传》，至张载，方以絪縕解释太和，所谓“不如野马，絪縕，不足谓之太和”。（《正蒙·太和》）但张氏以太和为阴阳二气处于高度和谐的境地，是就气化的过程说的，并未以太和解释太极本体。王夫之从张载的太和说得到启发，提出“太和絪縕之气”，用来解释太极本体。他如此解释太极，其意义有二：其一，以太和来表达其阴阳合一实体说。王氏认为，阴阳二气作为世界的本体，其特性在于合一，即相济相成，融为一体，而不相侵害，即其所说“合同而不相悖害”。有此合一之本体，阴阳二气方能发挥其性情功效。其在《正蒙注·太和》中注“两体者，虚实也……其究一而已”说：

惟两端迭用，遂成对立之象，于是可知所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪縕之实体。一之体立，故两之用行。如水唯一体，则寒可为冰，热可为汤，于冰汤之异，足知水之常体。

张载说的“一”，指阴阳二气相互依存，不可偏废，即太极之气兼有虚实、动静等两方面。而王夫之则以“太和絪縕之实体”解释“一”，认为二气不仅相互依存，而且相互吸引，融为一体，有此本性，方有聚散、清浊等二气之功用，此即“一之体立，故两之用行”，他进而解释说：“今既两体各立，则溯其所从来，太和之有一实，显矣。非有一则无两也。”（同上）此是对张载文“不有两则无一”的解释。王氏强调一乃两的基础，即以合一为二气之体，两端为二气之用。此说不尽同于张载的“一物两体”说。张氏说的“两体”指太极之气兼有阴阳二气，而王氏则理解为阴阳合一之实体。其所谓“合一”又是指二气相济相成而不对抗。这同其易学中的乾坤并建说是联系在一起的。其二，以絪縕来表达阴阳合一之实体具有运动的性能。王氏于《内传·系辞下》解释“天地絪縕”句说：“絪縕，二气交相入而包孕以运动之貌。”于《正蒙注·神化》中说：“絪縕不息，为敦化之本。”又于《正蒙注·乾称下》说：“至虚之中，阴阳之撰具焉，絪縕不息，必无止机。故一物去而一物生，一事已而一事兴，一念息而一念起，以生生无穷，而尽天下之理，皆太虚之和气必动之机也。”以上皆认为阴阳合一之气具有运动的性能，其运动的状态则称为“絪縕”。因此，王氏认为，太极作为世界本体，其自身具有运动的本性即所谓“絪縕不息”，太极处于永恒的运动之中。其在《思问录》中辩论此问题说：

太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。废然无动而静，阴恶从生哉！一动一静，阖辟之谓也。由阖而辟，由辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣。至诚无息，况天地乎！维天之命，于穆不已，何静之有？时习而说，朋来而乐，动也。人不知而不愠，静也，动之静也。嗒然，若丧其偶，静也，废然之静也。……人莫悲于心死，庄生其道矣乎！（《内篇》）

此是对周敦颐的太极说的解释。“至诚无息”，语本《中庸》。“维天之命”，语本《诗经·周颂·维天之命》。“时习而说”，“人不知而不愠”，皆引自《论语》。“若丧其偶”，本于《庄子·齐物论》。王氏此解是说，太极之动是“动之动”，太极之静是“动之静”，即太极总是处于运动中，因为一阖一辟，阖为静，辟为动，但从阖到辟，从辟到阖又皆是动。意思是，运动绝对的，静止则相对的，世界上并无“废然之静”，即绝对的静止状态。所以《中庸》说“至诚无息”。就人的生活和思想说，静止亦是相对的。只有庄子方追求“废然之静”，如《齐物论》中所说，但庄子所追求的绝对的静止境界。实际上是宣告心的死亡。王氏此论，同前面所引“太虚者，本动者也”这一论点也是一致的。在王氏看来，太虚充满了阴阳二气，阳施则阴受，

阳辟则阴阖，絪縕不息，所以说“太虚者，本动者也”其在《正蒙注·参两》中解释说：“太虚，至清之郭廓，固无体而不动；而然太虚之中，虚实即气，气则动者也。”此处说的“太虚”并非太极，而是指广大空虚。王氏认为，虚实不会运动，所谓动指气的运动。按王氏的说法，太极即太和絪縕之气亦充满虚空之中，为一切变化的泉源。太虚本动亦可归结为太极本动。关于运动和静止的关系，其在《外传·无妄》中说：“不动之常，惟以动验。既动之常，不可反推。是静因动而得常，动不因静而载一。”是说，静止是对运动说的，无运动则无静止。以此种动静观，解释太极之动静，则导出太极恒动说。此是王氏太极观的又一特色。

王夫之以太和絪縕之气解释太极，在易学哲学史上有其重要意义。自张载以太虚之气解释太极后，易学界和哲学界展开了长期的辩论。程朱斥其为清虚一大说，认为此说未能摆脱道家的影响。气学派的代表人物，如朱震、王廷相等，或给以新的解释，或为之辩护，但都未能作出令人满意的回答。因为以太虚来表达太极之气，如同以“无”来表达“有”一样，概念上是模糊不清的，何况张载的太虚说又有其自身的弱点。王夫之作为气学派的殿军和张载哲学的继承者，必须严肃对待这一问题，或者在本体论上抛弃太虚这一观点，或者对张载的太虚之气重新进行解释。其在《外传》中，使用“太虚”一辞，仅指广大虚空，如前面所引有关材料，并无本体的涵意。而且不赞成以“太虚”为本体的说法。他批评此种观念说：

说圣人者曰：与太虚同体，夫所谓太虚者，有象乎？无象乎？其无象也，耳目心思之所穷，是非得失之所废，明暗是非得失之所不施，亲疏厚薄之所不设。将毋其为圣人者，无形无色，无仁无义，无礼无学，流散澌灭，而别有以为涤除玄览乎？若夫其的象者，气成而天，形成而地，火有其热，水有其濡……礼有其经，学有其效，则固不可以太虚名之者也。（《外传·复》）

太虚无象，指王弼玄学派的太虚虚无说。王夫之认为此说否定一切存在的事物，导向虚无主义。太虚有象，指孔疏和张载的太极之气说，王氏认为，即然有象，就不可以太虚名之。总之，他不赞成圣人与太虚同体说，即不赞成以太虚为本体观念，认为儒家持此说，同老庄学说划不清界限。所以其作《内传》时，不以“太虚”为太极，而以张载的太和释太极。及其作《正蒙注》，对张载的太虚之气不能不重新加以理解。王氏于《正蒙传》中，所使用的太虚一辞，其涵意有二：一是指广大虚空。如其所说：“阴阳二气充满太虚，此外更无他物”（《太和》）；“虚者，太虚之量；实者，气之充周也。（同上）；“惟不能穷夫屈伸往来于太虚之中者，实有絪縕太和之元气，函健顺五常之体性，故其斥为幻妄。……盖太虚之中，无极而太极，充满两间，皆一实之府，特视不可见，听不可闻尔”。（《大心》）以上皆以太虚为虚空即太空，并同太和絪縕之气区别开来，以太虚为空间概念，所谓“虚者，太虚之量”。二是指气无形体或气尚未成形。如其所说：“太虚之为体，气也。气未成象，人见其虚，充周无间者，皆气也。”（《乾称下》）是说气之为太虚，因其尚未成为有形象之物，故以太虚称之。此解，不同于张载。张氏以气尚未分为阴阳为虚，故说“太虚者，气之体”，而王氏则以气尚未成形释之。三是指太和之气，如其释“气本之虚则湛”说：“言太和絪縕为太虚，以有体无形为性，可以资广生大生而无所倚，道之本体也。”（《太和》）是说，太和絪縕之气，变其为万象的本体说，不凝滞于某一形体，故以太虚称之。又其解“由太虚有天之名。说：“太虚即气，絪縕之本性，阴阳合于太和，虽其实，气也，而未名之为气。其升降飞扬，莫之为而为，万物之资始者，于此言之，则谓之天。”（同上）“太虚即气”，指太虚之气。王氏认为，此气即是太



和絪縕之气，其气化的过程，升降飞扬，为万物之资始，故称为天。又其解“湛一，气之本”说：“太虚之气，无同无异，妙合为一，人之所受即此气也。”（《诚明》）“无同无异，是说，太虚之气，乃阴阳合一之实体，既不分离，又不混同，即“妙合为一”，成为人性的本质。此解亦不同于张载。张氏以“湛一”为气的清虚本性，并以其为人性的本质，有别于阴阳二气之性，而王氏则以阴阳合一释之。总之，在王氏看来，太虚之气作为世界的本体，既非混沌之气，亦非清虚之气，而是太和絪縕之气，此是对张载的太极之气说的重大发展。他扬弃了以清虚一大言太极或本体的论点，将气本论从道家思想的影响下解脱出来，实现了张载及其后学没有完成的任务。

王氏并不否认“清虚一大”这一命题。但他认为，此命题是就神化之理或天之理说的。他说：“今夫天，知之所自开，而天不可以知名也。……清虚者无思，一大者无虑，自有其理，非知他者也。”（《外传·系辞上传第一章》）此以天无思虑，解释清虚一大。他又说：“神化之所不行，非无理也，所谓清虚一大也。”（《思问录·内篇》）是说，天以其气化育万物，人虽不能知其尽处，但有其理在。其理即是清虚一大。所以又说：“天主量，地主实；天主理，地主气；天主登，地主和。故张子以清虚一大言天，亦明乎其非气也。”（《同上，外篇》）是说，所谓“天气”，乃地气上升的产物，经星以上之天，地气所不达，无有“天气”，此处说的“天气”指寒暖气，用现代的话说，即大气层。至于大气层以外的天，即宇宙空间，并无寒暖气，但有其理，即清虚一大，如其所说：“无色，无质，无象，无数，地以谓之清也，虚也，一也，大也。”（同上）其所以如此解释张载的清虚一大，亦在于回答程朱派对张氏太虚之气的攻击。总之，王夫之以二气絪縕解释太极具有能动的本性，不仅扬弃了张载的“至静无感，性之渊源”说，又打击了朱熹的“静者太极之体”说，肯定太极作为本体处于永恒的运动中，所以现象世界流转而不已，生生而不息，解决了理学派不能解决的问题。自周敦颐提出“太极本无极”后，理学派，气学派，数学派和心学派围绕此问题，展开了期的争论。到王夫之批判地吸取了前人的成果，终于导出太极恒动的结论。这一结论，既是唯物主义的，又具有辩证思维的内容，从而在本体论上作出了重大的贡献。

王夫之虽以太和絪縕之气解释太极的内涵，但由于其在理气问题上，主理气合一说，其论太极或太和本体，同样主理气合一说。如其论太极图说：

珠无中边之别，太极虽虚而理气充凝，亦无内外虚实之异。从来说者竟作一圆圈，围二珠五行于中，悖矣。此理气遇方则方、遇圆则圆，或大或小，絪縕变化，初无定质，无已而以圆写之者，取其不滞而已。（《思问录·外篇》）

是说，画一圆圈，表示太极，但此圆圈并非一圆环，而是一圆珠，无中边之分，用来表示太极作为本体，其中“理气充塞”，自身无固定形态，亦无固大体质，即不滞一方。此是以太极为理气合一之实体。理指二气健顺之性。又其于《正蒙注》中解释“太和所谓道”说：“太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰，而其絪縕于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。”（《太和》）此处以太极为理，太和为气，以气中有理，解释“太和所谓道”。亦以太极或太和为理气合一之实体。又其解释“清通不可象为神”说：“太和之中，有气有神。神者非他，二气清通之理也。不可象者，即在象中。阴与阳和，气与神和，是谓太和。”（同上）此处以清通之理解释神，理亦指二气健顺之性。王氏认为，阴阳二气以其健顺之理，生化万物，不滞于一方，亦无息止，故为清通不可象之神，但此神此理

即存于万象之中。下文“气与神和”，谓理气合一而不相悖害，王氏称其为太和，同样表示太和乃理气合一之实体。总之，王夫之以理气合一解释太极或太和，虽非其创见，但同张载和示熹两家的太极观相比，坚持了理气不容分割的观点，扬其长而补其短，使气本论的体系更加完善了。

王夫之依其对太极观念的解释，进而辩论了太极和两仪即阴阳的关系。所以辩论这一问题，在于阐明其本体论的体系乃《周易》哲学的宗旨，从而反对各种形式的发生论。他批判地吸收了朱熹的体用一原说，以太极为体，两仪为用，提出太极即两仪说，以现象为本体自身的展开，最终完成了气本论的体系。首先，介绍一下，其论筮法中的太极两仪说。其在早年著作《稗疏》中，解释“两仪生四象”说：

生者，非所生者为子，生之者为父之谓。使然，则有有太极无两仪，有两仪无四象，有四象无八卦之日矣。生者，于上发生也，如人面生耳目口鼻，自然赅具，分而言之，谓之生耳。……四象者，通之象二，乾坤也；变之象二，阴阳六错，震坎艮一象也，巽离兑一象也，故又曰易有四象。若以二画象以四象，则易所本无，不得言有矣。要而言之，太极即两仪，两仪即四象，四象即八卦。犹人面即耳目口鼻，特于其上所生而固有者，分言之，则为两为四为八耳。

王氏认为，太极生两仪以及两仪生四象等，此“生”字非父生子之生，即生出之义。如果，以太极、两仪、四象和八卦，为父生子顺序，那就等于说，有一个时期只有太极而无仪，或只有两仪而无四象和八卦。他不赞成这种观点，认为太极如同人面，两仪、四象、八卦如同耳目口鼻，人面本来具有耳目口鼻，耳目等生长在人面上，即是太极生两仪。王氏此说，以太极为整体，以两仪、四象、八卦为部分，如其所说“分言之，则为两为四为八。”意思是，离开部分，没有整体，人面并非先于耳目等而有，所以又说“太极即两仪，两仪即四象”。就两仪和四象的关系说，两仪即阴阳爻象，四象乃两仪之通变，其通之象为乾坤。其变之象有两组：一为二阴一阳之象，即阳卦震坎艮；一为二阳一阴之象，即阴卦巽离兑。“以二画象为四象”，指邵雍的四象说，即两仪之上各生出一阴一阳。王氏认为，此说是以两仪和四象为父子关系，不符合《系辞》所说“易有四象”之言。王氏对四象的解释取朱震义。其如此解释四象，就其理论思维说，是以四象为两仪自身的展开，以四象本为两仪所固有，此即“两仪即四象，四象即八卦”。总之，从太极到八卦，其中并没有先后相生的顺序，即是说，太极本来具有两仪之象，其散开则为四象和八卦。王氏此说的意义是反对邵雍的加一倍法即先天卦序图。他批评加一倍法说：“教童稚知相乘之法则可，而于天人之理数，毫无所取……不可以算博士铢积寸累、有放无收之小术，以乱天地之纪也。”（同上）是说，加一倍法，只是数学先生教儿童演算的简单的方法，不足以穷事物变通之定理。邵雍的加一倍法，就用于哲学上，则形成了其宇宙形成论的图式。王氏对邵雍加一倍法的批评，表现了本体论与宇宙论两种思维形式的对立。

王夫之于其它易学著作中，全面阐述了《稗疏》中提出的太极即两仪说。在其《发例》中解释太极同卦象的关系说：

易有太极，言易具有太极之全体也。是生两仪，即是而两者之仪形可以分而想像之也。又于其变通而言之，则为四象。又于其变通而析之则为八卦。变通无恒不可为典要，以周流六虚，则三十六象，六十四卦之大用具焉。……阴阳之外无理数，乾

坤之外无太极，健顺之外无德业。合其响背幽明而即其变以观其实，则屯蒙鼎革无有二卦而太极之体用不全。是则易有太极者，无卦而不有之也。故张子曰言幽明，不言有无。

“易”指六十四卦之总合。“二卦”指乾坤并建。王氏认为，易有太极”，是说，六十四卦具有太极之全体；“是生两仪”，是说，太极自身具有阳奇阴偶两方面。其展开，则为四象和八卦，进而为三十六象，六十四卦。太极为体；卦象为用，故说：“大用具焉”。体不离用，用不离体，故说“阴阳之外无理数，乾坤之外无太极”。因为六十四卦乃太极自身之展开，任何卦象，如屯蒙鼎革等，都具有六阴六阳即乾坤之象，其区别在于幽明之不同。所以每一卦都具有太极之全体，此即“易有太极。”王氏此说，虽引张载语，论证其乾坤并建乃六十四卦的基石，但就其论太极和卦爻象的关系，则是发挥朱熹的“一卦一爻莫不具一太极”义。又其于《内传》中解释《系辞》“易有太极”章说：

易有太极，言易之为书备有此理也。两仪，太极中所具足之阴阳也。仪者，自有其恒度，自成其规范，秩然表见之谓。两者，自各为一物，森然迥别而不紊。……是生者，从易而言，以数求象于寂然不动者，感而通焉，自一画以至于三，自三以至于六，奇偶著阴阳之仪，皆即至足浑沦之乾坤所笃降，有，生起之义焉，非太极为父，两仪为子之谓也。阴阳无始者也，太极非孤立于阴阳之上者也。

是说，阴阳乃太极所固有，或蕴于太极之中，其表现于外者，有象数之规定，故称为两仪。“是生”，谓“生起之义”，即太极之全体表现为奇偶卦画，所谓“奇偶著阴阳之仪”。因此，太极同两仪以及卦象，不是父生子的关系。因为太极即是阴阳合一之全体，阴阳不是某种实体所生，此即“阴阳无始”，故阴阳之上无太极。他进而解释说：

自一画至信八卦，至八卦以至六十四卦，极三百八十四爻，无一非太极之全体，乘时而利用，其出入，其为仪，为象，为卦者，显矣。其原于太极至足之和，以起变化者，密也。……盖惟圣人即显知密，上溯太极之理，至健而不息，至顺而无疆。（同上）

是说，每一爻每一卦皆是太极之全体，由于阳奇阴偶因时出入不同，所以其表现形式，有两仪，四象，八卦的差别。太极乃卦爻象的本原，故为密；卦爻象乃太极的表现形式，故为显。所以圣人就卦爻象而和太极之理即阳健阴顺合一之性，此即“即显知密”。王氏此解指出，太极同两仪、四象和八卦，乃显密关系，不是父子关系。即是说，六十四卦以及三百八十四爻乃太极自身的显现，不是太极所生出。其所说的显密，即程朱说的显微。可以看出，王氏的太极阴阳说，是对程朱的“体用一原，显微无间”说的阐发。其不同处是，程朱派以太极为阳奇阴偶之理的全体，而王夫之则以太极为阴阳二气之全体；程朱派以阴阳为太极的表现形式，而王氏则以阴阳为太极，而以两仪为阴阳的表现形式，就此而言，王氏的太极阴阳说，也可以是对程朱说的发展或改造。

王夫之于《外传·系辞上传第十一章》中解释“易有太极”这一命题时，提出“体用相函”说，集中阐述了太极同卦爻象的关系。此文一开始，便讨论了体用问题。他说：“是故性情相需者也，始终相成者，体用相函者也。性以发情，情以充性；始以肇终，终以集始，体以致用，用以备体。……六者异撰而同有，同有而无不至。至则极，无不至则太极也。”是说，

事物皆有性情、始终和体用，而且相资，相成和相函，其中虽有差别，但同时而有，无所不极，即是太极。其论“体用相函”说：“无车何乘，无器何贮？故曰体以致用。不贮非器，不乘非车，故曰用以备体。”（同上）是说，体用同时而有，不分先后，有其体则表现为用，有其用则具备其体，其体无所不至，即是太极。如车为体，乘为用，凡可乘处，皆有车之体。王氏此论在于解释“太极”一辞，乃无所不在之义，筮法中的太极亦是这样，无时无刻不在卦爻象之中，故不能说先有其体而后有其用。接着，他解释“易有太极”这一命题说：

易有太极，固有之也，同有之也。太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，固有之则生，同有之则俱生矣，故曰是生。是生者，立于此而生，非待推于彼而生之，则明魄同轮而源流一水也。是故乾纯阳而非无阴，乾有太极也。坤纯阴而非无阳，坤有太极也。剥不阳孤，姤不阴虚，姤不阴弱，复不阳寡，无所变而无太极也。卦成于八，往来于六十四，动于三百八十四，之于四千九十六，而皆有太极。策备于五十，用于四十九，揲于七八九六，变于十八，各尽于百九十六，而皆有太极。故曰易有太极，不谓太极有易也。

此处亦以“易”为六十四卦象之总合。“四千九十六”，指六十四乘以六十四，本于《焦氏易林》说。王氏认为，从太极到八卦，《系辞》称之为“生”，所谓“生”，是说八卦本来具有太极，同有太极，表示卦爻象共同生起在太极上，即同有而俱生，“立于此而生”，并非先有一个太极实体而后生出两仪、四象和八卦。太极同两仪等关系，如同一个月亮有明有晦；又如同为一水，其源流入支流中，支流皆有源水一样。下文，则以太极为乾坤即六阴六阳之全体，论证每一卦每一爻甚至每一策皆有太极之全体，如乾卦有阴的一面，即乾有太极。剥卦虽有五阴一阳，但其后又隐藏着五阳一阴，所以亦有太极。因为任何象数皆具有太极即阳奇和阴偶之全体，或者说，卦爻象皆为太极自身的显现，所以说“易有太极”，不能说“太极有易”。后一句是说，先有个太极实体而后生出两仪、四象、八卦。王氏认为此是违背体用相函的原则的。所以他接着批评以太极和两仪等为父生子的关系说：

惟易有太极，故太极有易，所自生者肇生，所已生者成所生。无子之叟，不名为父也。性情以动静异几，始终以循环异时，体用以德业异迹，浑沦皆备，不漏不劳，固合两仪、四象、八卦而为太极。其非别有一太极，以为仪象之父明矣。故太极之于河图，未有象也，于易未有数也，于筮未有策也，于卦未有占也。象皆其象，数皆其数，策皆其策，占皆其占，有于易以有易，莫得而先后之。

此是说，太极同仪象卦爻，一为源即“肇生”，一为流即“成所生”，后者乃前者自身的显现，非别有一个太极为仪象卦爻之父。如同性情，始终，体用一样，虽各有动静、始终、德业之不同，但相互包涵，融为一体。太极即仪象卦爻之总合，非居于其外生出八卦以及六十四卦。太极作为本体，自身没有象数策占，但筮法中的一切象数策占又皆为其所有，此即“有于易以有易”，即是说，太极为仪象卦爻所同有，所以它又拥有一切仪象卦爻，此即开头所说“惟易有太极，故太极有易”。因此，太极和易即仪象卦爻之总合，并无先后之分。王氏此论进一步表明，太极与卦爻象乃逻辑上的涵蕴关系，即太极作为本体蕴藏着一切卦爻象，此为密；其展开为卦爻象，即表现为现象，此为显。密和显，即体和用，相互涵蕴，故无时间上先后的顺序。由此得出结论说：“是太极有于易以有易，易一太极也，又安得层累而上求之？”（同上）是说，易之全体即是太极，太极不在其先，亦在其上，此即“太极有于易以有易”。

以上是王夫之依其体用相涵说，对筮法中的太极同仪象卦爻的关系所作的解释。其所说的“俱生”，本于朱熹的“生则俱生”；所谓“相涵”，本于朱熹的“阴阳涵太极”（《语类》卷七十五）。其太极两仪说，同样是对朱熹易学的阐发，但又不同于朱熹。在朱氏看来，太极和阴阳虽相互包涵，不可分离，但太极终为阴阳之本，此即其所说“推其本则太极生阴阳”，即以太极为阴阳之所以然，又导出逻辑在先说。而王夫之不以太极为阴阳之所以然，而以其为阴阳合一之实体，认为太极和阴阳是一回事，太极之用为两仪，不是阴阳。阴阳显现为仪象卦爻。即是太极显现为仪象卦爻。这样，便抛弃了任何形式的“太极生阴阳”说，不仅否定了时间在先说，也否认了逻辑在先说。此是王夫之以本体论的观点解易的又一贡献。其同朱熹说的差别，表现了理本论和气本论的分歧。

王夫之依其筮法中的太极两仪说，在哲学上探讨了太极作为宇宙本体同天地万物的关系。此问题的实质是，太极即阴阳二气合一之实体，是先于天地万物而存在，还是始终寓于天地万物之中？按“太极有于易以有易”的逻辑思维，其对此问题的回答是，天地万物如仪象卦爻一样，乃太极即太和絪縕之气自身的显现，天地万物皆具有太和之气，故太和之气又拥有天地万物。其在《发例》中说：

夫阴阳之实有二物，明矣。自其气之冲微而未凝者，则阴阳皆不可见；自其成象成形者言之，则各有成质而不相紊；自其合同而化者，则浑沦于太极之中而为一；自其举清浊虚实大小之殊异，则固为二；就其二而统言其性情功效，则曰刚曰柔。

是说，凡有形有象之物，皆太和之气凝聚的产物。因而天地万物一方面有其共性，即皆具有太极即太和之气的本性，此即“自其合同而化者，则浑沦于太极之中而为一”；另一方面，变其成为有形有象之个体说，又各有清浊大小等差别。其所以有差别，是因为禀有阴阳合之一气的分剂不一。但就其共性言，可以说天地万物各有一太极，即各有太和絪縕之气，其在《正蒙注》中，多次阐术了这一观点。如其解“其实一物无无阴阳者”说：“足知阴阳行乎万物之中，乘时以各效，全具一絪縕之体而特微尔。”（《太和》）又说：“絪縕之中，阴阳具足，而变易以出，万物并育其中，不相肖而各成形色，随感而出，不越此二端。”（同上）此是说，万物虽千差万别，但皆为阴阳絪縕之产物，皆具有絪縕之本体，即物物有一太极。又其解释《正蒙》文“一万物之妙者”说：“盖由万物之生成，俱神为之变易，而各含絪縕太和之一气，是以圣狂异趣，灵蠢异情，而感之自通，有不测之化焉。”（同上）此亦是说，在气化过程中，万物各得太和絪縕之一气，但所得的分剂不一，故表现为灵蠢智愚之别。总之，太极既为万有的共同本原，又寓于万有之中，此即王氏所说“万殊之生，因乎二气；二气之合，行乎万殊”（同上）。

王氏关于此问题的论述，在前面其它小节中，多次谈及，不再赘述。这里需要指出的是，王氏此说的理论意义有二：一是怎样对待世界的同一性和差异性，二是怎样看待本体和现象的关系。他以太极即太和之气为本体，以天地万物各具有太极本体说明世界的同一性；以有形有象的个体事物的现象，以其所禀有的太和之气的分剂不一说明世界的差异性；以天地万物为太极本体的显现，说明同一性自身含有差异性，而同一性即寓于差异性之中，进而论证现象之外无本体，本体即存于现象之中。王氏正是依据这种本体论的现论思维，同哲学史上各种发生论的体系展开了大辩论，并且批评了理本论和心本论。

其在《外传》中，首先批评了老子提出的道先天地生的命题。老子这一命题，对哲学史

上的宇宙发生论的形成和发展起了重大的影响。从汉易中的太极元气说到宋代周敦颐和邵雍的宇宙论，其理论思维的渊源都可以追溯到老子的道论。所以王氏依其太极观的理论思维突出地批评了道家系统的世界观。其论道与天地关系说：

道者，天地精粹之用，与天地并行，而未有先后者也。使先天地以生，则有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？而谁得字之曰道？天地这成男女者，曰行于人之中而以良能起变化，非碧霄黄垆取给而求脱之。奚况于道之与天地，且先立而旋造之乎？（《外传·乾》）

此是说，道为天地化育万物的功能，即寓于天地之中，所以道与天地无先后之分，道并非立于天地之先而创造万物的实体。道作为化育万物的功能日日行于人物之中而起作用。接着他批评老子的“有物混成”说：

若夫混成之云，见其合而不知其合之妙也，故曰无极而太极，无极而必太极矣。太极动而生阳，静而生阴，动静各有其时，一动一静各有其纪，于是者乃谓之道。今夫水谷之化为清浊之气以育荣卫，其化也合同，其分也纤悉，不然则病。道有留滞于阴阳未判之先而混成者，则道病矣，而恶乎其生天地也？

是说，如果视道为太极，则不能谓其“混成”，因为混成意味着阴阳无差别，即“见其合而不知其合之妙”，即不懂得太极乃阴阳合之一实体，既相依存，又有差别。以其人混成，是讲无极，则不懂得“无极而必太极”。太极具有阴阳两方面，相推相济，方谓之道，方成为天地万物这本原。如同水谷进入人体体内化为清浊之气，各有其功能，方滋养血液，而不生疾病。故以道为阴阳未分之混沌物，不可能化育天地万物。由此得出结论说：

夫道之生天地者，则即天地之体道者是已，故天体道以为行，则健而乾；地体道以为势，则顺而坤，无有先之者矣。体道之全，而行与势各有其德，无始混而后分矣。语其分，则有太极，而必有动静之殊矣。语其合，则形器之余，终无有偏焉者，而亦可谓这混成矣。夫老氏则恶足以语此哉！

此是说，道生天地，不是说，先有道而后生天地，而是说，天地依道即健顺之性而运动，此即“天地之体道。”但道为一阴一阳，天地之所体者，各有分剂之不同，故天道其行健，地道其势顺，并非道先浑成，而后分为阴阳。所以道作为太极自身就含有阳动阴静之殊，此即是“分”；每一个别物体又都具有阴阳合一之体即太极，此即是“合”。此种意义的“合”，乃阴阳无偏废，亦可称为“混成”，但非老子所说的先天地而生的混沌无差别之物。

上述王氏对老子道论的批评，总起来说，其要点有二：一是道或太极不能先天地而存在，而是寓于天地之中，此即其在《外传·复》中所说：“冲和者行乎天地，而天地俱有之……非离天地而别为一物也。”二是道或太极乃阴阳合一之实体，寓于一切形器之中。这两点都是以本体论的观点，反对宇宙发生论的体系。老子提出的“有物混成，先天地生”这一命题，对汉易的太极元气说颇有影响。《易纬》依“浑成”说，以太极为先天地而存在的实体，后经过道教的太极说，到宋代发展为周敦颐的太极说。王夫之对老子的“有物浑成”说的批评，也是对汉易开创的宇宙发生的论的否定。因此，他在《外传》中，又尖锐地批评了《易纬》的太极元气说，他说：

《乾凿度》曰：有太易，有太初，有太始，有太素，危构四级于无形之先。哀哉！其

日习于太极而不察也。故曰阖户之谓乾，辟户之谓坤。……为之置之，阖之辟之，彼遂以为是太极也，且以为太易、太初、太始、太素也。夫为之置之，必有材矣，大匠不能搏空以造枢机。阖之辟之，必有情矣，抱关不能无司以为启闭。材则其阴阳也，情则其往来也。使阴阳未有之先而有太极，是材不夙庀，而情无适主。使仪象既有之后，遂非太极，是材穷于一用，而情尽于一往矣。又何以云乾坤毁则无以见易也乎？（《系辞上传第十一章》）

王氏认为，在天地以前，并没有太易、太初等四阶段，作为天地万物的本原。《易纬》以太易等为本原，无非是要寻找一个能阖能辟的造物主，以其为太极，说明天地万物有来源。其实，阴阳自身即有阖辟往来的性能，无需于阴阳之先安置一个太极推动其运动变化。天地万物形成后，阴阳又寓于其中，继续发挥其功用，亦不能说太极便不存在了。总之，太极作为阴阳合一之实体，始终存于天地万物之中，为天地万象所固有，为天地万物俱生。所以他又说：

故不知其固有，则絪有以崇无。不知其同有，则契无以治有。无不可崇，有不待治。故曰太极有于易以有易，不相为离之谓也。彼太易、太初、太始、太素之纷纭者，虚为之名而亡实，亦何为者邪？（同上）

是说，不知太极乃万象所固有，与万象同有而俱生，结果将太极与万象割裂，于万有之外寻找本体，势必走上道家的“絪有以崇无”的道路。王氏此处着重指出，在天地万物之先寻找或安置某科实体作这宇宙的本原，此种实体只能是有名而无实的观念体。可以看出，王氏的太极说，反对以何何形式的先于天地万物而存在的实体为世界的本原。此种本体论，不仅否定了道家贵无论，佛家的空论，而且打击了儒家的元气论，宋明哲学中的理本论和心本论。

王夫之《外传》中，依其本体论，通过对《系辞》“天下同归而殊途，一致而百虑”的解释，还批评了佛家的“万法归一”说，时一步阐述了本体和万殊的关系。他说：

异端之言曰：万法归一，一归何处？信万法之归一，则一之所归，舍万法而奚适哉？是可截然命之曰一归万法，弗能于一之上索光怪泡影以为之归。然而非也。万法一致，而非归一也。致，顺；归，逆也。（《系辞下传第五章》）

引佛家语，见《五灯会元》卷四。“万法归一”，“一”，指单一而无差别，即佛家所说真如本体。王氏指出，说“万法归一”，必然导出“一归万法”，因为一也要有所归，不能归于虚幻。但“万法归一”和“一归万法”，都是错误的。因为都将“一”视为单一而无差别的实体，以万法出于此实体，又归于此实体，将万法消灭于其中，即“别有一壑，受万类之填委充积而消之”（同上），取消了万法的差异。世界的真实情况，不是“万法归一”，而是“万法一致”。“一致”是说万法从过去到现在，具有共同处，“归一”是说万法将来同归于无差别，此即“致，顺也；归，逆也”。此是依其“数往者顺，知来者逆”义，解释“一致”与“归一”的差别。王氏又提出“万法一致”的命题，作为反对“万法归一”说的武器。接着他分析了“万法归一”说产生的认识论的根源。指出此说由于看到万法每日生成，又每日走向死灭，即“其生也日以增而成，其死也日以减而灭”，从而认为古来已生成的东西，到今日已无影无迹，繁多而巨大的事物终归于细小而单一，所以万象由一而来，“如穹风之吹于巨壑”，散开后又归于一处，即“以万而归一”。这种归一说，“如石粟之泣于蠡瓢”，强使万法归于一，“必杀其末以使之小”（同上），即将复杂的现象硬塞入细小而单一的实体中去。如佛家说的“芥子

纳须弥”，以杪承干，不但违背物理，而且本末颠倒。接着他阐述其万法一致说道：

且夫同而一者非其少也，殊而百者非其多也。天下之生，无不可与道为体。天下之理，无不可与道为本。万熟扩充，以臻于光大；随所入德，而皆有其大备；而量有不齐，则难易差焉。……立本者，亲始者也。序立而量能相给也，亦非有一之可执，以臣妾乎万有，况得有一立于万有之余，以吸万而为之藏哉！“同而一者”，指万法一致，谓具有同一性，“与道为体”，道指阴阳二气合一实体。

此是说，万法皆以道为体，此即“同而一”或“一致”，就此而言，万法本不缺欠什么，虽千差万别，亦不增加什么。万法所以千差万别，是由于所得于道者，其分剂不同，所谓“量有不齐”。但如果加以扩充，皆可以完备而不缺，此即“皆有其大备”。所以君子总是以道为本，立一次序，扩充其本性，“量能相给”，使自己的品德日趋于完善。因此，宇宙间，并没有一个单一的实体立于万法之外，主宰万有，并作为宝藏将万有吸入其中。王氏此论是说，万有既存在着同一性，又存在着差异性。其同一性基于太极即太和之气，其差异性出于禀有的太和之气的分剂不齐。万有虽参差不齐，但扩充其同一性，又相互调剂，无需于万有之上立一实体，统治万有。此即其所说“天地之间大矣，其始终亦不息矣。盈然皆备而咸保其太和，则所谓同归而一致者矣……故此往彼来，互相经纬而不碍夫道，则必与天地相称也”。（同上）是说，万有各禀有太和之气，有此同一性，故往来屈伸，相互调治，既非以一统万，亦非从万归一。由是得出结论说：

子曰：天下同归而殊途，一致而百虑，一本万殊之谓也。借曰殊途而同归，百虑而一致，则二本而无分矣。同而一者所以来也；殊而百者所以往也。过此以往，为殊为同，为一为百，不容知也。

是说，万有之往来屈伸，皆出于太和之气流动而不息。万有之生同来于太和之气，此即“同而一者所以来也”；万物之死，表示气化的形式千差万别，此即“殊而百者，所以往也”。所以《系辞》说：“同归而殊途”即一本而万殊，而不说“殊途而同归”，即二本而无分。总之，同归和殊途，皆是气化过程中的事，过此以往，如《系辞》所说“未之或知也”。由此又得出结论说：“由此言之，流动不息，要以敦本而亲用；恒以一而得万，不强万以为一也，明矣。”（同上）是说，万物往来屈伸而不息，皆太和之气自身运动的表现形式，所以君子总是“敦本而亲用”，即由体而知用，以万殊为同一的显现，即“恒以一而得万”，而不强使万殊归于无差别境地。王氏于《外传·未济》中也辩论了这一问题。他说：

一者，保合和同而秩然相节者也。始于道，成于性，动于情，变于才。才以就功，功以致效，功效散著于多而协于一，则又终合于道而以始。是故始于一，中于万，终于一。始于一，故曰一本而万殊；终于一而以始，故曰同归而殊途。

“道”，指太和之气。此是说，万物依道而始有，各成为自己的性情才质和功效，其性情功效甚至相为悖害。但由于有其共性，却相互调节而秩序井然，此即“一者，保合和同而秩然相节者也。”所以万物之功效虽多种多样，终归于协调一致，此即“功效散著于多而协于一”。万物皆禀道而生，此即“始于一”，其性情功效又千差万别，此即“中于万”，但又协调一致，此即“终于一”。王氏认为，始于一，即程朱说的“一本而万殊；终合于道而以为始，即《系辞》说的“同归而殊途”。此处说的始、中、终，是就万物的同一性和差异性的关系说的，并



非时间的顺序。故下文接着说：

夫惟其一也，故殊形绝质而不可离也，强刑弱害而不可舍也。舍之以为远害，离之以为保质，万化遂有不相济之情才。不相济曰未济，则何以登情才而成流行之用乎？舍之离之，因万化之繁然者，见其殊绝之刑德，万分以为二。既已分之，则披纷解散，而又忧其不合。乃抑矫揉销归以强之同，则将始于二，成于一。故曰异端二本而无分。

此是说，万物虽殊形异质，强弱对立，由于有其同一性，并不截然分离，故其情才又相济相成。可是佛道两家从“道之中于万者”（同上）出发，只看到万物之殊形异质，其刑德对立的一面，于是将万物“分以为二”，但又忧虑其不合，最终强使其异归之于同，即消灭其差异而归之于无差别的同一，此即“异端二本而无分”。由此得出结论说：“夫同者所以统异也，异者所以贞同也。是以君子善其交而不畏其争。今夫天地则阴阳判矣；雷风山泽水火则刚柔分矣，是皆其异焉者也，而君子必乐其同，此岂有强哉！”（同上）“贞同”，谓以同为其本性即共性。是说，天地万物虽各有差别甚至对立，但其中存在同一性，又相互调治，所以“君子善交而不畏其争”，无需强使万物同归于无差别，即“归并于无有”。王氏于此文中不仅批评了佛家万法归一说，而且批评了道家的理论思维。他说：“老氏析负抱阴阳之旨，而欲复归于一”（同上），即只看到阴阳之对立，而昧于其同一性，结果以“无”为万物的归宿。按王弼发挥说：“万物万形归于一也。何由致一？由于无也，由于乃一，一可谓无。”（《老子注》四十二章）王夫之关于同异问题之辩论，也是对道家系统的本体论的否定。王氏上述的辩论，就其理论思维说，认为同一性自身就含有差异性，同一与差异相互包涵，无需于差异性之外，另寻找一无差别的实体，强使天地万物归于无差别。他以“万法一致”说解释程朱派的“一本万殊”说，又是对程朱本体论观点的阐发。

按王夫之提出的“太极有于易以有易”的命题，不仅物物有一太极，人人有一太极，而且整个世界包括时空在内，皆在太极之中，其在《外传》中说：

太极之在两间，无初无终而不可间也，无彼无此而不可破也，自大至细而象皆其象，自一至万而数皆其数，故空不流而实不窒，灵不私而顽不遗，亦静不先而动不后矣。  
（《系辞上传第九章》）

此是说，太极作为世界的本体，充满天地之间；无始无终，无时不在；不分彼此，无处不有；一切象数皆其象数。所以空处因而不流荡，实处因而不窒息，灵顽皆得太极之体，动静皆是太极之性，此即“静不先而动不后”。即是说，宇宙中的一切现象皆太极自身之显现。如果称宇宙为大全，按王氏的观点，自然导出太极即大全，宇宙即太极的结论。此种太极观将太极同宇宙合而为一，充分表现了本体论的理论思维的特色，是王夫之的阴阳二气说的结晶，也是其易学中的乾坤并建说在哲学中的表现。

王夫之提出的“太极有于易以有易”这一命题，在哲学史上有重要的理论意义和历史意义。其一，此命题的实质是回答本体和现象的关系。王氏的论点是，本性的现象相互涵蕴，即“体用相涵”，因而本体不在现象之处。他以阴阳合一之气为体，以天地万物为用，以同一性自身含有差异性，以现象为本体自身运动的不同形态，论证了这一结论。此结论意味着世界的共同本质，是永恒运动着的物质，由于物质的分剂及其运动的形式多种多样，所以个体事物的形态、性能及其运动和变化的方式也多种多样，世界乃物质的同一性和多样性的统一。这

一结论深刻地回答了世界统一于物质性问题，正确地解决了本体和现象的关系，克服了言本体而脱离现象的种种弊病，标志着宋明以来本体论思潮发展的高峰。其二，在哲学史上关于世界统一性问题的探讨有两条途径，即宇宙论和本体论的途径。宇宙论的思维特征是，万物由一个原始的单一的实体演化而来，从原初的实体到天地万物的形成，存在着时间先后的顺序，万物消灭后，又回到那个单一的实体中去。《老子》的“道生一”说，汉唐的元气说，宋代周邵两家的宇宙论，皆属于这一系统。虽然各家对原初实体的理解并不相同。本体论的思维特征是，从世界的存在出发，探讨万物存在的根据及其共同的本性，以本体作为现象千变万化的支柱，以此说明世界的统一性。王弼玄学、大乘佛教的心性学说、宋明理学的心学皆属于这一系统。其对本体的理解，虽各不相同，但都认为本体和现象不存在时间上的先后顺序，以现象为本体的自身的显现。宋明以来的气学派，继承了汉唐以来的元气说，以气说明世界的统一性，但其对统一性的理解，始终没有摆脱汉唐以来宇宙论的影响。张载以太虚之气解释太极，标志着从宇宙论到本体论的过渡，明代的王廷相又以元气解释太虚之气反而增强了宇宙的色彩。从张载到王廷相的气论哲学，仍保存了于现象之外寻找本体的痕迹。到王夫之提出太和之气解释张载的太虚之气，以万象为太和之气运动的不同形式，批判地吸取了程朱本体论观点，得出了本体作为物质的实体不在万象之先而寓于万象之中的结论，终于完成了气学本体论的任务。此是王夫之哲学的重大贡献。其三，王夫之以阴阳二气合一之实体解释本体，其理论意义是，任何物质实体，无论其内部结构如何复杂，其外部功能如何多变，但总是基于阴阳对立与合一的原则而存在和变化。即是说，任何物质实体，从内部的结构到外部的功能及其变化的过程，始终具有两重性，既相反而又相成。这也是中国传统哲学提供给人类的一种物质观。此种物质观，正在为近代和现代自然科学的发展所证实，是中华传统思维的一大骄傲。

王夫之的本体论虽然在理论上作出了重大贡献，但就其对世界的解释说，由于他极力排斥宇宙发生论的思维路线，认为宇宙中个体事物的形成和变化，不存在因果的系列和时间先后的程序，又造成了其哲学体系的局限性。如他所说：

震巽坎离艮兑，男女之辨，长少之差，因气之盈缩而分老少，非长先而少后也。终古也，一岁也，一日也，一息也，道之流动而周给者，静止，散润，暄说，皆备于两间，万物各以其材量为受，遂因之有终始。始无待以渐生，中无序以徐给，则终无耗以向消也。（《外传·未济》）

此说虽然强调万物的消长随气之盈虚而相互调济，消于此者则长于彼，如其所说“其消谢生育相值而偿其登耗者，适相均也”（同上），即宇宙中个体事物的消亡同其生长的总量，总是相等而无增损，含有承认物质世界不灭的因素。但由此认为个体事物的生长，无长先而后少之差，个体事物之间不存在亲缘的系列和渐变的过程，所谓“无待以渐生”，这又是一种偏片的见解，他还说：“万物之生，万物之化，质必达情，情必成理，相参差，相与夹辅，相与补过，相与进善，其情其才，其器其道，于乾坤而皆备。抑无不生，无不有，而后可以为乾坤。天地不先，万物不后。”（《外传·序卦传》）此说，是依其乾坤并建说反对《序卦》提出的“有天地而后万物生焉”的观点，认为阴阳二气充满天地之间，天地依阴阳而奠位，万物因阴阳而生化；天地和万物同时并生，此即“天地不先，万物不后”，从而否定先有天地而后有万物这一宇宙发生论的命题。其所说的天地，包括天时和大地；所说的“万物”，包括动植物和

人类。按王氏本体论的观点，便会导出从地球开始存在的时候，动植物就诞生了。这当然是违背科学的幼稚的说法，而且难以同创世说划清界限。古老的宇宙发生论到近代则转化为进化论的体系。王夫之的本体论，虽然提出“天地之化日新”的命题，但由于他排斥了个体之间的因果联系，又倒向另一极端，即对进化论的否定。这也是以其易学中乾坤并建说的理论思维解释世界所造成的局限性。

近人关于王夫之哲学的研究中，有一种观点，认为其“絪縕生化”说，从太极到万物的气体过程，是一时间的展开过程，所谓从合到分，由分又到合，有一先后的程序。此大概是依西方黑格尔的理念论的逻辑思维解释王夫之的气体论。此种解释，并不符合中国传统哲学中体用一原的思维方式，也不符合王夫之易学中的乾坤并建说。每个民族的辩证思维的传统，有其共同点，又有其不同点，不应以黑格尔式的逻辑思维作为评价历史上各民族哲学的准则。

### （五）延天以祐人

王夫之的易学哲学还辩论了天人关系问题。此问题。于前一小节中讨论筮法问题时已谈及，这里再从本体论的角度，加以评述。王氏将《周易》看成是统率天人之道的典籍。如其所说：“易统天道人道，以著象而立教，而其为天人之统宗，惟乾坤则一也。（《内传·系辞上》）所谓“天道”，包括地道在内，指自然界变易的法则，人道指人类活动的法则。乾坤，指阴阳二气的性能即刚健和柔顺。此是说，《周易》以其乾坤并建和阴阳合一的原理统充率道和人事，易学的目的是阐发其中的天人性命之理。易理所以为“天人之统宗”，是因为一卦六画，代表天地人，成为一个整体，相互影响。其于《内传》中释“三才之道”说：

广大，其规模之宏远；悉备，其事理之该括也。道者立天立地立人之道也。易包括两间之化理。而效生人之大用。故于六位著其象。才者固有之良能，天地以成化，人以顺从理而应万者也。阴阳天之才，柔刚地之才，仁义人之才。天高地下，人居其中，各效其才，物之所以成，事之所自立也。（《系辞下》）

是说，一卦六画，各有其位，上两画居天位，下两画居地位，中两画居人位；各有其道，即立天之道为阴阳，立地之道为刚柔，立人之道为仁义。所以《周易》一书广大悉备一切事物之理。天地人各以其才能成万物，立万事，所以称其为“三才之道”。王氏此解，以六画卦角为整体，此整体又分为三部分，既有共同点又有不同点。如其所说“六位本有定体，以著三才之道，而其变动则交相附丽以效用。阴阳二物出入于三才六位之中，相杂而因生乎吉凶”。（同上）是说，六位三才各有其规定性，但又皆为阴阳往来相间的表现，所以爻象的变动又相互依附，或相应，或相孚，以生事物之吉凶。他又解释说：

天无二气，地无二形，人无二性，合以成体，故三画而八卦成。而其命之降，性之发，各因乎动几而随时相应以起。则道有殊施，心有殊感，阴阳柔刚仁义各其理而不紊。故必重三为六，道乃备焉。……三才六位既各有定，而初三五为阳为刚，二四上为阴为柔，于六位之中又有分焉。则天之有柔。以和煦百物；地之有刚，以荣发化光，又无判然不相通之理。（《内传·说卦》）

这是对《说卦》文“兼三才而两之，故易六画而成卦”的解释。此种解释，亦是说，一卦六画乃一整体，其分为三才，因阴阳变易所处的时位不同而各有其道。三才不仅各有其道，又各有其阴阳之位，此即“六位之中，又有分焉”。所以天道之刚健，又有柔顺的一面，以和煦

万物；地道之柔顺，有刚健的一面，以发育万物；人道则男阳又有阳的一面，女阴又有阳的一面，此即“无判然不相通之理”。总之，一卦六画，分为六位三才，既有差别，又相互影响，成为一整体。如其于《外传》中所说：“悉备者，大全统乎一端，而一端领乎大全也。……道一成而三才备，卦一成而六位备。（《系辞下传第十章》）“大全”，指一卦之全体，“一端”，指三才之一。“道”。谓一阴一阳之道。按此种解释，一卦六画，象征宇宙之整体，此整体即是大全。大全又分为天地人三部分，天在上，地在下，人类和万物居于其中间。天、地、人各有其法则，但又都是一阴一阳之道即阴阳二气变易法则的一个方面，故天地人又相互影响。此是王夫之讨论天人问题的基本原则，也是其论天人关系的出发点。

依易学中的三才说，王氏探讨了人类生活的特征以及人在宇宙中的地位。他认为，天地万物和人类，皆依一阴一阳之道而存在和变化。但人类得到的阴阳二气之剂均匀，阳气成为精神，阴气成为形体，阴阳协调而不分离，故人为万物之灵者。由于所禀受的阴阳二气皆无偏倚，故人性无不善。王氏此说，于前小节中，已介绍过，不再重述。由于人为万物之灵，王氏进而辩论了天人之异同。其在《外传》中论《系辞》继善成性的命题说：

人物有性，天地非有性。阴阳之相继也善，其未相继也不可谓之善。故成之者而后性存焉，继之者而后善著焉。言道者统而同之，不以其序，故知道者鲜矣。性存而后仁义礼知之实章焉，以仁义礼知言天不可也。成乎其体，斯诚乎其为灵。灵于体中，而体皆含灵。若夫天，则未有体矣。相继者善，善而后习知其善，以善而言道不可也。（《系辞上传第五章》）

王氏认为，《系辞》说的继善成性，是指人类说的。天地万物和人类皆以一阴一阳之道即太极为其本体，但不应因此而抹煞其差别。其差别在于天地无“继之者善”的问题。因为阴阳合之道通过天地而生化万物和人类，生生不息，来本自足，无所谓善不善的问题。但人类依阴阳合一之气而成为人之性，则存在继承和不继承的问题，继之者则善，不断则不善而恶兴。此即“成之者而后性存焉，继之者而后善著焉”。人类的道德品性即出于继之者善。他解释说：“以阳继阳而刚不馁，以阴继阴而柔不孤，以阳继阴而柔不靡，以阴继阳而刚不暴。滋之无穷之谓恒，充之不歉之谓诚，持之不忘之谓信，敦之不薄之谓仁，承之不昧之谓明。凡此者，所以善也。”（同上）是说，由于人类不间断地继承阴阳二气以完善其本性。于是形成了人的仁义礼智信等品质。天无继与不继的问题，所以不能以人的道德称为“天”，此即“以仁义礼智而言天，不可也”。此处说的“天”，包括地在内。又人类禀阴气而成为形体，禀阳气而为精神，有形体则有精神，而精神又寓于形体之中，此即“灵聚于体之中，而体皆含灵”。可是天无形体。所以亦无人类的精神寓于其中。总之，继善成性，乃人类的特征，道和天地无此问题，此即“天地非有性”，“以善言道，不可也”。王氏此解，无非表明人类的特质有二：一是具有道德属性，二是具有精神或意识。

其在《内传》进一步解释说：“一阴一阳之道为易之全体，而于人性之中为德业所自立，以见尽性者之不可离也。”（《系辞上》）是说，一阴一阳之道，成为人的仁义等性，由于继之者善，所以圣人又提出尽性问题，以不能尽性为忧虑。他论述说：

盖道在未继以前，浑沦无得失，两阳任其所施，未莠不妨并茂，善之名未立，而不善之迹亦忘。既以善继乎人而成乎人之性矣，一于善而少差焉，则不善矣。圣人求至于纯粹以精，而望道未见，则有忧，性尽而尽人物之性。……同一道也，在未继

以前为天道，既成而后为人道。天道无择，而人道有辨。圣人尽人道，而不如异端之欲妄同于天。（同上）

是说，道或天道化育万物，一视同仁，无所选择，无所去留，无所谓善不善的问题。至于人类继道而成性，则有善不善的问题，稍有不善，恶则随之而起。所以圣人总是以不能尽性为忧，主张尽人道，而不是像佛道两家那样，弃人事而妄求同于天。此外提出“天道无择，人道有辨”，区别天和入，同样以发挥人的道德本性和人的心灵作用为人道的特征。所以其释《系辞》文富有日新句说：

尽其性而业大者，惟道之富有。一阴一阳，其信者至足，而行无所择也。尽其性而德盛者，惟道之日新。一阴一阳，变合之妙，无有典要，而随时以致其美善也。在道为富有，见于业则大。在道为日新，居为德则盛。（《内传·系辞上》）

是说，阴阳合一之道本来自足，其施与万物，无所选择，此为“富有”；人道依此而尽其性，则谓之“大业”。一阴一阳，其变合莫测，无有典要，此即“日新”；人道依此随时美善自己的本性，则谓之“盛德”。王氏此解，同样区别了天道和入道，以业大和德盛为人道的特征。因此，其释乾卦《彖》文“大哉乾元”说：

木火水金，川融山结，灵蠢动植，皆天至健之气以为资而肇始。乃至人所成能，义信智勇、礼乐刑政以成典物者，皆纯乾之德，命人为性……在天谓之元，在人谓之仁。天无心不可谓之仁，人继天不可谓之无。其实一也，故曰元即仁也，天人之谓也。乾之为用，其大如此，岂徒万物之所资哉！（《内传·乾》）

此以乾元为“太和清刚之气”（同上），认为此气入于地中，地上一切物体皆是此至健之气的产物。此至健之气，以其纯乾之德成为人类的本性，人类因而具有道德品质，并从事道德和政治的活动。此阳气生化万物的性能，在天称为元，在人称为仁，因为仁居五德之首。就此而言，天人有其共性，此即“其实一也，故曰元即仁也，天人之谓也”。但天和入又有区别，即“天无心，不可谓之仁”，亦即天无入的意识，亦无仁德。心灵和仁德乃人类所本有，此即“人继天不可谓之元。”此亦是说，天道无继善成性问题，人类方有心灵和善恶之分。又其解乾卦《文言》“乾亨利贞”说：

元亨利贞者，乾之德，天道也。君子则为仁义礼信，入道也。理通而功用自殊，通其理，则入道合天矣。（同上）

此以《文言》所言之四德，为入道，不以其为天道。但认为此入道之四德来于天道之元亨利贞。如其所说“万物之精英，皆其始纯备之气，发于不容己也”（同上），此即“元者善之长也”，即天道之元。又说，“体仁者，天之始物，以清刚至和之气，无私而不容己，人以此为生之理，而不昧于心。君子克去己私，扩充其恻隐，以体此生理于不容己”（同上），此即“君子体仁，足以长入”，即仁德为入道之元。王氏此解，将《文言》论元亨利贞四德，分为两段，以上半段，为讲天道，以“君子”以下，为讲入道，以此解释天人既有相通处，又有不同处，此即“理通而功用自殊”。并且指出，入道合于天，但天道不可合于入。因为天道之四德乃刚阳之气生化万物的性能，此为“大德”，而入道之四德即仁礼义正，乃入心之准则，属人事领域，此为“小德”（同上）。王氏认为此即《中庸》所说“小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”王氏此论亦表明天人有共同处，可以相通；但又有不同处，不能以入道

而言天德。此亦是王氏论天人关系的基本原则。此原则在易学哲学史上有其重要的意义。心学派的易学哲学主天人一本，不区别天和入，从而以人道言天道，哲学上导出其心本论的体系，宋代的杨简和明代的王守仁和王畿为其代表。如杨简所说：“合而言之，所以明天人一致，使学者不得而两之。知于人之本一，则知乾矣。”（《杨氏易传·乾》）如王守仁所说：“良知即是易”（《传习录》下）；“仁是造化生生不息之理”。（《传习录》上）如王畿所说“良知即天也”（《全集·杂著·易测授叔学》），“天地之道，知、仁而已”。（《全集·语录》）而王夫之则继承了张载的“天则无心无为”，“人不可以混天”的传统，并吸收了程朱以理言天而不以心言天的观点，依其气本论，区别了天道和入道，反对将人的意识特别是人的道德观念强加于天道，从而有力地打击了心学派的天人一本说。王夫之同张载一样，并不否认“天人合一”这一命题。但在王氏看来，所谓“合一”，只意味着入道本于天德，而不是天道合于入道，如其所说“君子以入合天，而不强天以从入”（《外传·系辞下传第九章》）。这又一次表明，中国传统哲学中的天人合一说存在着不同的思维路线。当然，王夫之将人的道德品质和道德观念归之于人所禀受的阴阳合一之气，又将人的自然素质同社会属性混为一谈。此种人性论，虽不同于程朱派的性即理说，但仍不能揭示出人性的特质，此是封建时代的人性论者无力解决的问题。其天人合一说同样有其时代的局限性。

王夫之依其天人观，进一步讨论了人在天地中的作用，提出了以入道治万物延天以祐入说。其在《外传》中释《系辞》文“知崇礼卑，崇效天，卑法地”说：

天地无心而成化，故其于阴阳也，泰然尽用之而无所择。晶耀者极崇，而不忧其浮也；凝结者极卑，而不忧其滞也。圣人裁成天地而相其化，则必有所择矣。故其于天地也，称其量以取其精，况以降之阴阳乎？圣人赖天地以大，天地赖圣人以贞。择而肖之，合之而无间，圣人所以贞天地也。（《系辞上传第七章》）

是说，天地依阴阳二气生化万物，出于无心而为，其施气精粗不一，生化万物无所选择，即“天道无择”。由于其无心，所以天虽崇高而不忧其漂浮，地虽卑下而不忧其停滞。而人类则不同，如泰卦《象》文所说：“天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜”，即人类协助天地而化育万物，出于有心而为。所以圣人必须从天地阴阳那里取其精粹者，效法阴阳而使万物更好地成长，此即“入道有择”。圣人依赖天地阴阳成就自己的大业，天地又依赖圣人成就自己的功能。此即“天人之合用”。他说：

夫易，天人之合用也。天成乎天，地成乎地，入成乎入，不相易也。天之所以天，地之所以地，入之所以入，不相离也。易之则无体，离之则无用。用此以为体，体此以为用。所以然者，彻乎天地与入，惟此而已矣。故易显其用焉。（《外传·系辞上传第一章》）

是说，天地入各有其体制，不能相代替，但所以成为天地入，又在于不相分离。因为不相离，相互资助，各自的功用方发挥出来，此即“用此以为体，体此以为用”，即“天人之合用”。此种天人关系，亦表现在王氏对道和入的关系的理解中。其在《外传·乾》开头便说：

道，体乎物之中，以生天下之用也。物生而有象，象成而有数。数资乎动以起用而有行，行而有得于道而有德。因数以推象，道，自然者也，道自然而弗藉于入。乘利用以观德，德，不容已者也。致其不容已，入可相道。道弗藉入，则入与物俱生

以俟天之流行，而人废道。人相道。则择阴阳之粹，以审天地之经，而易统天。故乾取用之德而不取道之象，圣人所以扶人而成其能也。

“道”，指阴阳二气合一之实体。是说，物生皆有其象数，并依数的规定而有行动，而道即寓于其中，行动符合道则为德。因数而求道之象，道作为实体，自然而有，不假人为。但因利用而观其德行，其刚健柔顺之德，不容废止，故人可以辅助道而发挥其功能，此即“人可相道”。就道作为人物之本体说，人只能待其施与，不能有所创造，此即“人废道”。但就发挥道的功用说，人可以选择阴阳之精粹者，即依其健顺之德行，以考查天地之大经。所以乾卦之义，取其德而不取其象，即取其刚健之德而不取天之象。圣人就是以其刚健之德扶助人类而成就天化育万物的功能。王氏认为，历法的制定，就是人类择阴阳之粹，以观察天象变化的法则，有益于人类生活。王氏此论，亦是讲“天人之合用”，即从功用角度，讲人道可以辅佐天行。

按王氏的论点，人道本于天道，人的形体和本性皆来于阴阳合一之气，为什么人类继善成性后，又要辅相天道，而不是听任继善前的天道之摆布？对此问题，王氏提出两种答案：一是人的本性，需要更新；一是万物要靠人来治理，使万物适合于人类生活的需要。关于第一个答案，即王氏提出的“性日生而日成”说，此点，前面已谈及。这里，再作一些补充。其释乾卦《彖》文“大哉乾元，万物资始”说：

夫一阴一阳之始，方继乎善，初成乎性，无人授受往来之际，止于生理为之初始。故推善之所自生，而赞其德曰元。成性以还，凝命在躬，元德绍而仁之名乃立。天理日流，初终无间，亦且日生于人之心。惟嗜欲薄而心廓开，则资始之元亦日新而与心遇，非但在始生之俄顷。（《外传·乾》）

此是说，人性基于一阴一阳之道，此为生理之始初，故人性有仁德。但阴阳授命于人，并非一次便终结了。人性的完善又要待人的主观努力，即“资始之元亦日新而与心遇”。此是人道的任务。他又说：

继善以后，人以其有生，因器以为成性，非徒资晶耀以为聪明，凝结以为强力也。继其健，继其顺，继其行乎中者。继者乃善也。行乎其中者，则自然不过之分剂，而可用为会通者也。（《外传·系辞上传第七章》）

此亦是说，继善成性并非一次完了。即是说，成性之后，不能仅靠天地所赋予的即先天的聪明和体力，而是要继续承受阴阳健顺之性，使得于道的分剂不致偏废，从而使人的聪明、体力以及道德品质不断地提高，此即“继者乃善也”。此种后天之继，即是人道的任务。王氏此论，可称之为以后天辅先天说。关于第二个答案，王氏阐述说：

天地之大德者生也，珍其德之生者人也。胥为生也，举蚊行喙息，高骞深泳之生禽橐，而统之于人。人者，天地之所以治万物也。举川涵石韞、敷荣落实之生质，而统之于人。人者，天地之所以用万物也……不得其治，则叛散孤峙，而生气不翕，天地于此有不忍焉。有任以用，则委弃腐萎，而生道不登，天地于此有不倦焉。故翕天下之位，而人统乎人，人乃统乎物；登天下以财，而人用乎人，人乃用乎物。（《外传·系辞下传第一章》）

这是对《系辞》文“天地之大德曰生”一节的发挥。认为天地以生化万物为其德性，但只有

人类珍惜天地生物之德性。因为动物和植物之生，皆为人类之生所统率，此即“统之于人”。所以人类能代表天地治理万物和使用万物。动物不得治理，则离散希少，生气不和顺；植物不得其用，则萎谢而腐化，生道不丰盛；此皆有背于天地生物之德性。所以人类的使命是，推举有智慧和有体力的人居于统治的地位，而管理天下人，此即“人统乎人”。从而使天下人发挥其治万物和用万物的才能；丰富天下之财富，以供人类享用。人类就是这样辅助天地生化万物之功。此即其所说“天地之德，亦待圣人而终显其功”（同上），即《系辞》所说：“天地设位，圣人成能。”以上是说，天地能生万物，但不能治万物、用万物，治万物而用万物者存乎人。关于第二答案，王氏又阐述说：

阴阳生人而能任人之生，阴阳治人而不能代人之治。既生以后，人以所受之性情为其性情，道既与之，不能复代治之。象日生而为载体之器，数成务而因行道之时。器有小大，时有往来；载者有量，行者有程，亦恒齟齬而不相值。春霖之灌注，池沼溢而不为之止也。秋潦之消落，江河涸而不为之增也。若是者，天将无以祐人而成之务矣。圣人与人为徒，与天通理。与人为徒，仁不遗遐；与天通理，知不昧初。将延天以祐人于既生之余，而易由此兴焉。（《外传·系辞上传第二章》）

这是对《系辞》文引大有卦上九爻辞“自天祐之，吉无不利”的发挥。王氏认为，阴阳合一之道相互融结而生人物之象，其奇偶相参而立人物之数，象用来大天下之生，数用来成天下之务。象日生为阴阳生人之事，数既有为阴阳治人之化。故阴阳能胜任生人之事，但不能代替人天成下之务，此即“阴阳治人而不能代人以治”。人禀阴阳而有其性情，只意味着道施与人以性情，并不能代替不治理其性情。象为载体之器。数依行道之时。但器有大小，时有往来，往往相抵而不相当。如池沼之量有限，春雨来时，灌入其中，必外流而不止。又如秋潦消落，江河涸竭而不为之增涨。所以因袭载道之器和行道之时，天不能助人成天下之务。圣人有见于此，行仁德，晓天理，提出“延天以祐人”，即延长天之功能为人类服务。此即《周易》的任务。怎样“延天”呢？他接着说：

夫时固不可微也，器固不可扩也。微时而时违，扩器而器散，则抑何以祐之？器有小大，斟酌之以为载。时有往来，消息以为受。载者行，不载者止；受者趋，不受者避。前使知之，安遇而知其无妄也。中使忧之，尽道而抵于无忧也。终使善之，凝道而消其不测也。此圣人之延天以祐人也。（同上）

是说，“延天”不是扩张器物，对时之往来存微幸心理，而是量器之大小以载道，因消息之盈虚而趋避，使器时一致。为此，首无要观其象，察其数，遇器与时，安然处之，不以其为虚妄；其次，对事物之得失，不存微幸和怨恨之心，穷尽阴阳变易之道，去其忧虑；最终，存道于心中，即掌握阴阳变易之道，以消除未来不测之患，从而使人的生活达到完善的境地。由此得出结论说：“智之深，仁之壹，代阴阳以率人于治，至矣，蔑以尚矣……故天之待圣人，圣人之待君子，望之深，祈之夙。”（同上）王氏此论，是对《系辞》文“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天祐之，吉无不利”的阐发，即以其占筮之理解释天人关系。可以看出，其所谓“延天”，是说，依人的智慧和仁德，观察事物的象和数，深入研究器时相应之理，掌握阴阳变易之道，调治器时不相值、象数不相合的矛盾，以此“大天下之生”，“成天下之务”，即使天地万物有利于人类的生存和发展。此种观点，亦见于其《正蒙注》中。其释“气与志，天与人，有交胜之理”说：“气者，天化之撰；志者，人心之



主；胜者，相为有功之谓。唯天生人，天为功于人而人从天治也。人能存神尽性以保合太和，而使二气之得其理，人为功于天而气因志治也。《《太和》》是说，人乃气化的产物，此即“天生人”，天有功于人。但人能穷理尽性，依靠自己的心志，可以调治阴阳二气的变易，使其有利于人类的生存，此即“使二气之得其理”。意谓可以避开两间的浊恶之气，损害人的性命。据此，他提出“圣人之志在胜天”（同上）说。他解释说：

人物之生，皆絪縕一气之伸聚，虽圣人，不能有所损益于太和。而二气既分，吉凶善不善以时位而不齐，圣人贞其大常，存神以御气，则为功于变化屈伸之际，物无不感而天亦不能违之。此圣道之所自立，而异于异端之徇有以私一己、灭有以忘天下之波辞也。（同上）

是说，太和之气作为天地万物之本体，圣人不能有所损益，但人类可以使阴阳二气变化的过程及其后果，有利于万物和人类的生长，此即“贞其大常，存神以御气”；而不是像佛道两家那样，只追求一己之私，灭万有而忘天下。此种人胜天说，同样不是毁器微时，而是运用人的智慧和仁德，依阴阳变易之道调治天时的变化，扶植万物即动植物的成长。其在《外传》中，论圣人和阴阳二气的关系说：

圣人者，非必于阴阳而刻肖之也。阴阳与万物为功而不与同忧，圣人与万物同忧而因以为功。故匮而不给之患，阴阳不患，而圣人患之。推移往来，阴阳以无涯而递出；博施忘己，圣人以有涯而或病。圣人节宣五行而斟酌用之，同之以有功，异之以有忧。（《外传·益》）

是说，圣人与阴阳二气，有相同处，又有不同处。不同处是，阴阳化育万物，但不与其共忧患；圣人则与万物同忧患，所以调治阴阳二气的变化，厚生以利物之生，此即“因以为功”。共同点是，阴阳往来变易无有界限，圣人以此为准则，故博施于民而忘己。天地生水火木金以养人物，圣人则调节五行，斟酌其功用，使其有利于人物之生存。此即“同之有功，异之有忧”。总之，人类生于自然，但并不听命于自然，要调治自然所给与的东西，使其为人类服务。此是王氏论天人问题的主要结论。

因此，王氏于其《续春秋左氏传博议》卷下中，通过对春秋时期，吴国向鲁国强征百牢（三牲）的解释，辩论了天人关系问题，又提出了“相天”说，批评了“任天”说。他在此文中说：

人之道，天之道也。天之道，人不可以之为道者也。语相天之大业，则必举而归之于圣人。乃其弗能相天与，则任天而已矣。鱼之泳游，鸟之翔集，皆其任天者也。人弗敢以圣自尸，抑岂同禽鱼之化哉？

“相天”，语本《周易》泰卦《象》文“辅相天地之宜”。此是说，人道本于天道，但不可以天道为人道。人道的特点是“相天”，不是“任天”，即因袭自然所给与的生活条件。动物的生活为“任天”，人则不同于动物。接着，其论人道说：

夫天与之目力，必竭而后明焉。天与之耳力，必竭而后聪焉。天与之心思，必竭而后睿焉。天与之正气，必竭而后强以贞焉。可竭者，天也；竭之者，人也。人有可竭之成能，故天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之。

是说，人的耳目和心思虽为天之所赐，但必尽力发挥其功能，方获得聪明智慧。此即“竭之者，人也”。如果将人的能力，充分发挥出来，不仅可以起死回生，化愚方智；而且依厚生利物之德，可以化无为有；依礼义典章之制，可以转乱为治。此种相天说，同上述的延天说和胜天说是一致的，也可以说是其易学哲学中天人观的发展。

王夫之依其延天说、胜天说和相天说，讨论了人在天地即宇宙中的地位以及人类的使命。其释复卦《彖》文“复，其见天地之心乎”说：

天地之生，以人为始。故其吊灵而聚美，首物以克家，明聪睿哲，流动以入物之藏，而显天地之妙用，人实任之。人者天地之心也。故曰复其见天地之心乎！圣人者亦人也。反本自立而体天地之生，则全乎人矣。（《外传·复》）

“吊灵”，谓至灵，“首物”，语本乾卦《彖》“首出万物”；“克家”，语本蒙卦九二爻辞“子克家”，谓能胜任家业。是说，人类乃天地所生有生物之物的开端，聚众美而心最灵，居万物之首，能继承天地之事业。其聪明智慧，深入到万物的内部；天地生化万物的功能，通过人类显示出来，所以说“人者天地之心”。圣人乃人类智慧的代表，最能体会天地之生。因此，他又说：“自然者，天地；主持者人，人者天地之心。”（同上）此是以人类为天地万物的主人。其以“人”解释复卦《彖》辞的“天地之心”，不是说，天地具有人的意识。其在《内传》中，解释说：“天地无心而成化，而资始资终于形气方营之际。若必然而不容己者，拟之于人，则心也”。（《内传·复》）此是以天地生化万物，有其必然性，而不能阻止，为天地之心。称其为心，只是比拟之辞，并非说天地有人的意识。王氏此解，本于程颐和张载说，即天地之生以动为其本性，如其所说“天地之心，无一息而不动，无一息而非复”。（同上）在王夫之看来，天地正是通过人的智能成就化育万物之功，所以人为天地之心。又其释豫卦《彖》辞“天地以顺动，故日月不过而四时不忒”说：“豫与复同道。而豫动于上，天道也；复动于下，人道也。以天道治人事，必审其几，故叹其时义之大。以人道合无德，必察其微，故叹其见天地之心也”（《内传·豫》）“豫动于上”，指豫卦上体为震；“复动于下”，指复卦下体为震。认为豫复两卦之义，前者是讲以天治人，后者是讲“以人道合天德。”所谓“合天德”，即合于天道化生万物之德，此即“其见天地之心”。王氏此说表明，其所谓“人者天地之心”，是说，人类自觉地意识到其使命是赞助天地化育万物，故在宇宙中居于主导的地位。如其所说“人之所以生者，非天地之心乎？见之而后可以知生，知生而后可以体天地之德，体德而后可以达化。知生者，知性者也。知性而后可以善用吾情，知用吾情而后可以动物”（《内传·复》）。此种人类观，从宇宙宏观的角度，考查人类的特点，将儒家的尽人道的学说，推向一个新的水平，成为批判佛道两家人生观的强大武器。

王夫之关于天人问题的讨论，同样有其历史意义和理论意义。其一，就宋明哲学史说，其天人之际是继承和阐发张载和程颐的传统。但张程两家强调人合于天，或者合于天理，或者合于太虚之气，都没有提出以人治天的理论。相反，关于人能胜天的思想，被心学派抽象地发展了。如王守仁所说“人者，天地万物之心也，心者为天地万物之主也”（《文集·答季德明》）。但心学派由于将人的主观能动性引向极端，主天人一本，以人代天，又倒向了心本论。而王夫之依其易学中的人谋说，从反对宿命论，导出了延天祐人说，胜天说，相天说和性日生而日成说，充分肯定了人的主观能动性，进而打击了心本论的思维路线。其天人观也可以说是对宋明以来天人之辩的总结。其二，就其理论思维说，他以自然界本来具有的，为天，如

阴阳二气、天地万物以及人的形体功能等，总之，凡自然给与的东西，皆称之为天，而以心灵和道德观念的人。因此，其天人之辩实际上所讨论的是人和自然的关系。王夫之的观点是，人是自然的产物，人不能违背自然的法则，此般的自然物，具有高度的智慧，所谓“吊灵而聚美”，能自觉地为改善自己的生存条件而斗争，所以人类又不屈服于自然，此即“天之所死，犹将生之”。即是说，人类应该而且能够运用自己的聪明才智改变自然的现状，使其符合于人类的利益。但改变自然的现状，不是破坏自然物和自然界的秩序，而是按着自然的基本法则即其所说的阴阳二气变易之理，调整人和自然物不协调的关系。所以称其说为“延天”或“相天”。“延”和“相”都表示不破坏自然所给与的东西。此种理论思维的特征是，人与自然并存，并且相资相济，共同发展。此种理论思维的基础是天地人乃一整体，三者联系在一起，相互影响，损害任何一方，皆使自己遭到损害。此种理论，不同于那种以破坏自然为改造自然的学说，辩证地处理了人同自然的关系，是王夫之易学哲学的又一贡献。总之，王氏关于人和自然学说是基于农业生产要求而想出的其讨论的中心课题是天时气候的变化，动植物的生长同人类生活的关系，有其时代的局限。但其中包含的自然和人相互依存的观点，正为现代的科学和人类生活环境面临的问题证实无疑是中华传统思维的精华之一，是值得继承和发展的。

## 第二节 图学批评

——黄氏兄弟、毛奇龄易学

清朝初期，特别是康熙年间，就经学史说，可以说是考据学兴起的时期。考据之学当时称为“实学”，注重儒家典籍的文字训诂和历史事迹的考证。不赞成宋学中那种望文生义，脱离历史实际而空谈义理的学风，其目的在于恢复经传的原来面貌。顾炎武评论明代特别是王学兴起后的学风说：“孰知今日之清淡有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟。未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末，不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学论政之大端，一切不问，而曰一贯，曰无言，以明心见性之空言，代修己治人之实学，股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。”（《日知录·夫子之言性与天道》卷七）他提倡“实学”，反对空谈性命，其所谓实学，包括经传的训诂、考据和经世致用两方面。这两点正是针对宋学的流弊而发的。顾氏为了清算“清淡孔孟”之害，对经典的研究，则注重训诂和历史的考证，如其引黄震的话说：“夫子述六经，后来者溺于训诂，未害也。濂洛言道学，后来者借以谈禅，则其害深矣。”（同上）他评论明代的经学说：“弃汉儒保残守缺之功，而奖末流论性谈天之学，于语类之书，日增月异，而五经之义，委之榛芜”。（《日知录·嘉靖更定从祀》卷十四）这一经典复原运动，就易学说，首先指向图书学派的象数之学。顾氏评论说：“孔子论易，见于论语者，二章而已。曰加我数年，五十以学易，可以无大过矣。曰南人有言曰，人而无恒，不可以作巫医。善夫，不恒其德，或承之羞。子曰不占而已矣。是则圣人之所以学易者，不过庸言庸行之间，而不在乎图书象数也。今之穿凿图象，以自为能者，畔也。”（《日知录·孔子论易》）卷一）此是依《论语》孔子论易的史料，斥责图书学派的易学是对儒家经学的背叛。又说：“若天一地二，易有太极二章，皆言数之所起，亦赞易之所不可遗而未尝专以象数教人为学也。是故出入以度，无有师保，如临父母，文

王周公孔子之易也。希夷之图，康节之学，道家之易也。自二子之学兴，而空疏之人，迂怪之士，举窜迹于其中以为易，而其易为方术之书，于圣人寡过反身之学，去之远矣。”（同上）他以图书和先天易学出于道教系统，断言非周孔之易的本来面貌。顾氏乃清初文史之学和考据之学的倡导者，其所著《日知录》和《天下郡国利病书》即其实学的代表作。他对经学、宋学、道学以及易学的评论，代表了这一时期学术思想发展的新动向。就易学史说，这一动向标志着《周易》经传的研究被纳入实学的途径，在易学界掀起了清算图书之学的高潮。

清初学者，从文献考证和文字训诂方面抨击图书之学和邵雍一派象数之学的代表人物，有黄宗羲，黄宗炎、毛奇龄，李璿和胡渭。五人的易学观并不尽同。黄氏兄弟可为一派，毛、李、胡可为一派。哲学史家黄宗羲著有《易象数论》，黄宗炎有《图学辩惑》，毛奇龄有《仲氏易》，李璿有《周易传注》，胡渭有《易图明辨》。这些著作都直接评论了宋易中的象数之学。但就其易学倾向说，黄氏兄弟和顾氏属于义理学派，赞扬王弼和程颐的易学。顾炎武评论汉易说：“荀爽虞翻之徒，穿凿附会，象外生象，以同声相应为震巽，同气相求为艮兑……十翼之中，无语不求其象，而易之大皆荒矣。岂知圣人立言取譬，固与后之文人，同其体例，何尝屑屑于象哉！王弼之注，虽涉于玄虚，然已一扫易学之榛芜，而开之大路矣。不有程子，大易何由明乎！”（《日知录·卦爻外无别象》）认为汉易的取象说，超出了《易传》的范围，有背于经义，故不可取。顾黄都是从义理学派的立场，抨击宋易中的象数之学的。而毛奇龄和胡渭则依汉易对《周易》经传的解释，批判宋易中的图书学派和邵雍的先天易学。黄氏兄弟和毛胡二人的易学观虽不相同，但他们都利用文献考据的知识，斥责刘牧和邵雍两派的易学不合《周易》经传的本义。就此而言，他们又成为经学史上考据之学批判图书之学的代表。而毛奇龄和胡渭的易学研究又是清代汉学家研究汉易的先驱。

### 一、《易学象数论》和《图学辩惑》

黄宗羲生于明末清初社会大动荡的时代，有感于明王朝的腐败，身遭亡国之痛，竭力反对有明以来空谈性命的学风，提倡经世致用的实学。全祖望说：“公谓明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈，故受业者必先空经。经术所以经世，方不为迂儒之学。”（《神道碑文》）黄宗羲说：“儒者之学，经天纬地，而后世乃以语录为究竟，仅附答问一二于伊洛门下，便厕儒者之列，假其名以欺世。……徒以生民立极，天地立心，万世开太平之阔论，铃束天下。一旦有大夫之忧，当极国之日，则蒙然张口，如坐云雾，世道以是潦倒泥腐。”（《黄梨洲文集·赠编修弁玉吴君墓志铭》）其对明代学风的抨击，鲜明地表现了其经世致用立场。他不仅主张明经治世，而且提倡精研历史，成为著名的历史学家，开清代文史之学的先河。关于哲学史的研究，他不仅重视流派的来源和分化，而且尊重史实和史料的考证，不赞成将后人的说法加于前人。此种求实的学风，表现在《周易》经传的研究中，则尖锐地批评了宋易中的象数之学。《四库总目提要》评论其《易学象数论》说：“世儒过视象数以为绝学，故为所欺。今一一疏通之，知其于了无干涉，而反求程传，亦廓清之一端。”又说：“盖易于京房，焦延寿，而流为方术，至陈抟而歧入道家。学者失其初旨，弥推衍而辘轳弥增，宗羲病其末流之支离，先纠其本原之依托。”此论颇为中肯。宗羲对象数之学的批评，正是从历史学家的立场出发的，其方法是考其源流，论证象数之学非《周易》经传的本来面貌。黄宗炎为宗羲之弟，其易学颇受其兄的影响。宗羲未有专门注解《周易》经传的著作，而

宗炎则有《周易象辞》二十一卷，解释卦爻象和卦爻辞。《四库总目提要》评论说：“其说易力辟陈抟之学。故其解释爻象，一以义理为主。”其解易同样推崇程氏《易传》，注重义理，但属于气学派的系统，主取象说，特别是以《大象》的取象说为其解易的基本原则。他说：“学人潜心于《大象》传，则卦爻之关键俱在把握之中矣。舍此而他求，俱暗中摸索，虽有微明，亦燭火也。”（《周易寻门余论》卷下）他虽主取象说，但反对汉易的卦变、互体、五行等体例。关于象和理的关系，主理象合一。他说：“夫有其理乃有其象，无其象斯无其理矣。天下岂有理外之象，象外之理哉！”（同上，卷下）总之，他继承了义理学派中象学的传统，从而批判了宋易中的图书之学。所著《图学辨惑》和《周易寻门余论》同其兄的《易学象数论》一样，为清初义理学派清算宋易象数之学的代表作。现分别评述于下：

### （一）《易学象数论》

黄宗羲作为历史学家，考证史实真伪之著作不少，尤其擅长关于历法、地理等知识的辨伪，其所著《今水经》即其一。所著《易学象数论》，亦属于辨伪性质。全祖望论此书说：“力辨河洛方圆图说之非，而遍及诸家。以其依附于易，似是而非者为内篇；以其显背于易而拟作者为外编”。（《神道碑》）。《四库》所收，此书共六卷。前三卷的内容为《图书》，《先天图》，《纳甲》，《卦气》，《卦变》，《互卦》，《蓍法》，《原象》。后三卷的内容为《太玄》，《乾凿度》，《潜虚》，《洞极》，《洪范》，《皇极》，《六壬》，《太一》，《遁甲》，《衡运》等。《四库总目提要》以前三卷讲象，后三卷讲数，故其书称为“易学象数论”。黄氏所论上述项目，包括从汉易到明代易学家的各种说法，列其图式，探其源流，论其得失。《提要》评论说：“盖宗羲究心象数，故一一能洞晓其始末，而尽得其瑕疵，非但据理空谈不中窍要者比也。”黄氏此书也是对宋明以来象数之学的整理和编纂，体现了其治学的“纂要钩玄”精神，有其史料价值。但他编此书的宗旨，是反对宋易中的图书象数之学。其在《自序》中说：

夫易者范围天地之书也，广大无所不备，故九流百家之学，皆可窜入焉。自九流百家借之以行其说，而于易之本意反晦矣。……魏伯阳之参同契，陈希夷之图书，远有端绪。世之好奇者，卑王注之淡薄，未尝不可别传私之。逮伊川作易传，收其昆仑旁薄者，散之于六十四中，理到语精，易道于是而大定矣。其时康节上接种放，穆修，李之才之传，而创河图先天之说，是亦不过一家之学耳！晦庵作本义，加之于开卷，读易者存之，后世颂之于学官。初犹兼易传并行，久而止行本义。于是经生学士信以为羲文周孔，其道不同。所谓象数者，又语不详，将夫子之韦编三绝者，须求之卖菖菹橘之徒，而易学之榛芜，盖仍如京焦之时矣。（《周易象数论》，广雅书局刊本）

此序文又见于《南雷文定》，《四库》本未收入。他认为京房以来的象数之学到邵雍的河图先天之学，皆非《周易》经传之正宗，乃百家之学窜入《周易》系统者，只不过是一家之学，不能依此解释经文。可是，朱熹《本义》录其图式于卷首，后世又定为官方的教科书，于周孔之易外，别出伏羲之易，由是易学又回到京焦方技之老路。接着又说：

自科举之学一定，世不敢复议，稍有出入其说者，即以穿凿诬之。夫所谓穿凿者，必其与圣经不合者也。摘发传注之讹，复还经文之旧，不可谓之穿凿也。河图洛书，欧阳子言其怪妄之尤甚者，且与汉儒异趣，不特不见于经，亦是不见于传。先天方位

明与震齐巽之文相背，而晦翁仅致疑于经文之卦位。生十六，生三十二，卦不成卦，爻不成爻，一切非经文所有，顾可谓之不穿凿乎？……世儒过视象数，以为绝学，故为所欺。（同上）

可以看出，黄氏站在义理学派的立场，指责朱熹于《本义》中容纳图书象数之学以乱经传，故作此书，以辨其非。其立论的原则是，河图象数之学，“不特不见于经，亦是不见于传”，即依《周易》经传文，驳斥其非。此种以传解经的原则，仍受孔子作《易传》的传统观念的束缚，但他依《易传》文，以汉代以来的象数之学并非《周易》的本来面貌，对宋易中的象数之学都是一沉重打击，也是对王朝尊《周易本义》为官方经学的一次挑战。以下，仅就其论图书先天之学部分，加以评述，其它则从略。

黄氏于《易学象数论》中，首先辩论了河图洛书之学。他认为，欧阳修以河图洛书为怪妄，是了不起的见解，但儒家的典籍如《书·顾命》、《论语》、《系辞》和《礼记·礼运》都明言古有河图洛书，应承认这一史实。《礼运》虽汉人所伪托，不足为凭，但《书经》、《论语》和《系辞》所言，则不容怀疑。关于河洛，他取薛季宣说，以其为上古时代的地图。他说：

天垂象，见吉凶，圣人象之者，仰观于天文也。河出图，洛出书，圣人则之者俯察于地也。谓之图者，山川险易，南北高深，如后世之图经是也。谓之书者，风土刚柔，户口扼塞，如夏之禹贡，周之职方是也。谓之河洛者，河洛为天下之中，凡四方所上图书，皆以河洛系其名也。顾命西序之大训，犹今之祖训；东序之河图，犹今之黄册，故与宝玉杂陈。不然，其所陈者，为龙马之蛻与，抑伏羲画卦之稿本与？无是理也。

此是依《系辞》文“仰以观于天文，俯以察于地理”句，解释河洛乃古代的地图和地理志，与所谓龙马负图，洛龟载书说并无关系。他认为，孔子当年慨叹河不出图，凤鸟不至，是叹惜“世莫宗周，列国各自有其人民土地，而河络之图书不至，无以知其盈虚之数”，“天时人事两无据”，并非以“图书为画卦叙畴之原”，“再欲为画卦之事”。黄氏所以如此解释河洛，由于他肯定《系辞》文为孔子所作，认为其中所说河洛，应与《论语》、《书·顾命》所言是一回事，进而取薛季宣说解释河洛的内容。此种以经释经的原则，正是考据学派所依据的方法。但此种考证，也有其漏洞。他一方面认为河洛乃上古时代的地图和地志，不承认与《周易》有关；但另一方面，又承认圣人则河洛而作易，便不能自圆其说了。如《四库提要》所评：“未免主持太过，至矫枉过正，转使陈抟之学者得据经典而反唇，是其一失。”关键在于黄氏未能摆脱孔子作传的传统观念。

其实，《系辞》所说“天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之”，与上文“圣生神物，圣人则之”句并列，是表明天象、河洛和龟蓍皆可告人以吉凶，并无圣人依河洛而作易之义。黄氏未察，可谓语焉而不精了。

关于汉以后各家对于河洛的解释，黄氏指出，汉唐诸家，如孔安国、刘歆、郑玄、杨雄，《黄帝内经》、《易纬·乾凿度》、魏伯阳、虞翻等，其言五行生成之数 and 九宫之数，或指天地之数，或论九宫之数，皆未以其为河图或洛书。他说：“图书之所指既如彼，二数之称为又如此，两都判然不相及。”“且图书亦自有辨。天地之数固命之为图，九宫之数亦一图也，岂可为书？汉儒图则言画，书则言文，犹致严于名实。此则不暇自掩其失矣。”是说汉唐各家所言

天地之数 and 九宫之数，都未以此二类数为河图和洛书。即使天地之数的组合，可以称为图，而洛书之书，指文字，并无图象之义，以书为图更有背于古训。他认为，以河洛为两种图式，始于宋代的方士，如陈抟之说，后经刘牧阐发，方将河洛图式纳入儒家易学，如其所说：“至宋而方士牵强扭合，儒者又从缘饰以为授受之秘，而汉唐以来之议论，一切抹煞矣。”关于河九洛十之辩，他肯定朱熹以十为河说，长于刘牧，因为其说与《系辞》天地之数说合，但以其配方位，则背于《系辞》文。他说：“自一至十之数，易之所有也；自一至十之方位，易之所无也。”至于以金木水火土之生成解释天地之数，更是《系辞》之所无。在他看来，五行与天奇地偶之数并无关系。关于天地之数配八卦，黄氏举出三说，即崔憬说，刘牧说和《启蒙》说。认为崔憬所说，“但言其数，不言其位”，其以七八九六配乾坤震巽尚有所据，以三五二十配坎离艮兑则无根据。至于刘牧和《启蒙》，不仅言其数，而且言其位，更难以讲通了。总之，黄氏认为，宋人提出的河图、洛书说，都不符合《系辞》“天地之数”章的本义，而是以己意强加于经传。黄氏的评论，区别《周易》经传和历代易学家的解释，其目的在于探讨《系辞》中所说的河洛的真实面貌，这对研究河洛学的起源和发展是有意义的。

关于邵雍的先天易学，黄氏着重批评了先天次序图和先天方位图。认为其先天横图次序，出于对《系辞》“易有太极”章解释。但其解释，并不符合传文的原义。其所以不合，因为此章并无生十六，生三十二之说。他说：“康节加一倍之法，从此章而得，实非此章之旨，又何待生十六，生三十二，而后出经文之外也？”关于此章之旨，黄氏不取画卦说，亦不取揲蓍成卦说，而取阴阳变易说。他说：“易有太极是生两仪，所谓一阴一阳者是也。其一阳也已括一百九十二爻之奇；其一阴也，已括一百九十二爻之偶，以三百八十四画为两仪，非以两卦为两仪也。”此是以阴阳二爻之总括为两仪。关于两仪生四象，他解释说：

两仪生四象，所谓老阳老阴少阳少阴是也。乾为老阳，坤为老阴，坎震艮为少阳，巽离兑为少阴。三奇☰者老阳之象，三偶☷者老阴之象，一奇二偶☲、☱、☴者少阳之象，一偶二奇者☳、☴、☶少阴之象，是三画八卦即四象也。故曰八卦成列，象在其中矣，八卦以象告。此质之经文而无疑者也。又曰易有四象所以告也，又曰象者言乎象者也。今观象传，必发明二卦之德，则象之为三画八卦明矣。

黄氏此说，以四象为三画卦纯阳、纯阴、一奇二偶和二奇一偶之卦象，黄说与王夫之同。他所以如此解释，本于《系辞》所说“易有四象所以告”，“八卦成列，象在其中”以及“阳卦多阴，阴卦多阳”等说法。据此，黄氏指出，邵雍的四象说，是以两卦为一象，即以乾属于老阳，离属于少阴，坎属于少阳，坤属于老阴，“尚得其位”，但以兑为太阴，震为少阴，巽为少阳，艮为太阳，则违背传文。他说：“易言阳卦多阴，阴卦多阳。震艮之为阳卦，巽兑之为阴卦，可无疑矣。反而置之，明背经文，而学者不以为非，何也？”关于八卦排列的顺序，他依《说卦》文，断为乾坤震巽坎离艮兑，认为邵雍的乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八说，同样背于经文。按黄氏对四象的解释，两仪即含四象，四象即是八卦，又如何解释“易有太极”章中生两仪，生四象，生八卦之“生”字？他回答说：

太极两仪、四象、八卦，因全体而见。盖细推八卦（即·六十四卦）之中皆有两仪四象之理，而两仪四象初不画于卦之外也。其言生者，即生生之谓易之生，非次第而生之谓。

此是以不断变易为生，认为生两，生四，生八，只表示阴阳变易的不同形式，并非如邵雍所

说逐次生出。按黄氏的说法，两仪、四象即存于八卦和六十四卦之中，并无时间先后的次序。如其答公万择说：“统三百八十四爻之阴阳，即为两仪；统六十四卦之纯阳纯阴，阳卦多阴，阴卦多阳，即为四象；四象之分布，即为八卦。故两仪四象八卦，生则俱生，无有次第。”（《宋无学案·龟山学案》引）此说又是取朱熹义。此种解释，未必符合传文的本义。但他依“生生之谓易”解释“易有太极”章，仍体现了其以经解经的学风。

黄氏还辩论了八卦方位说，依《说卦》“帝出乎震”章，驳斥了邵雍的乾南坤北离东坎西的先天方位图。他认为，《说卦》中的“天地定位”章，所说的“定位”，指居上下之位，非如邵雍所说指乾南坤北之位。他说：

天地定位，言天位乎上，地位乎下，未闻南上而北下也。山泽通气，山必资乎泽，泽必出乎山，其气相通，无往无然，奚取其相对乎？雷风相薄，震居东，巽居东南，遇近而合，故言相薄，远之则不能薄矣。东北为寅时，方正月，岂雷发声之时耶！水火不相射，南方炎，北方寒，犹之冬寒夏热也。离东坎西，是指春热秋寒，谁信之？此皆先儒所已言者，吾则即以邵子所据者，破邵子之说。

黄氏此论认为，《说卦》此章未明言八卦之方位，但与“帝出乎震”章的方位说即离南坎北，震东兑西，乾西南，坤西北，巽东南，艮东北是一致的。所以《说卦》说：“山泽通气，雷风相薄，水火不相射。”配以四时，则为震春，离夏，兑秋，坎冬。如按邵雍的先天方位说，以离坎居东西之位，等于说春热秋寒，于理不通。至于《说卦》“动万物者莫疾乎雷”一节，只是未言乾坤而已，其配方位，与离南坎北说同。黄氏此论，在于反对以“天地定位”章为伏羲先天之易，“帝出乎震”章为文王后天之易。他说：“夫卦之方位已见帝出乎震一章，康节舍其明明可据者，而于未尝言方位者，重出之，以为先天，是所谓非所据而据焉。”又说：“易不始于文王，而方位亦不始于文王，故不当言文王八卦方位也。乃康节必欲言文王，因先天乾南坤北之位，改而为此。朱子则主张康节之说过当，反致疑于经文。”按朱熹于《本义》中，以邵氏的伏羲先天方位说注“天地定位”章，以其文王后天方位说注“帝出乎震”章，但注“帝出乎震”章，则说“此章所推卦位之说，多未详者。”注“动万物者莫疾乎雷”章，亦说“未详其义”。黄氏认为，朱熹此说，由于相信邵雍的先天方位说，先见为主，故而怀疑传文。他说：“离南坎北之位，本无可疑。自康节以为从先天改出，牵前曳后，始不胜其支离。朱子求其所以改之之故而不可得，遂至不信经文。吁！可怪也。”可以看出，黄氏论八卦方位，同样表现了以经解经的精神。至于《说卦》中的“天地定位”章是否讲八卦方位，是否同“帝出乎震”章的方位说一致，是可以争议的。但他指出，朱熹注宁信邵雍说而怀疑传文，此对《本义》显然是一严重打击。黄氏同样认为，邵雍的先天八卦方位图，来于陈抟炼丹的理论。其评邵氏的天根月窟说：“盖康节之意，所谓天根者性也，所谓月窟者命也。性命双修，老氏之学，其理为易所无，故其数与易无与也。”

《易学象数论》还批评了邵雍的皇极经世说。其将邵氏的皇极经世图，视为同杨雄《太玄》、司马光《潜虚》为一类的著作。认为皇极之数乃卦气说的一种形式。他说：

至宋而后，有所谓先天图者，于是邵子以六日七分之法施于其图，黜卦起中孚之说，以复起冬至，姤起夏至。其以坎离震兑四正卦主二十四气者，改为乾坤坎离，此圆图之卦气也。

因为邵氏的大圆图是讲卦气说，所以又提出皇极之数，解释一年时日计算的方法，进而以元



会世运作为推算宇宙和人类历史的方法。但黄氏认为，邵氏的推算，就一年的时间说，并不准确。因为其方法“总不出十二与三十之反复相承而已”，其结果每一时间单位的数目皆为“成数”即整数，而无余数。他说：“康节必欲以十二与三十整齐之，其奇龄岂可抹杀乎。”总之，邵氏的计算方法，并不符合历法的规律。由此他得出结论说：

康节之为此书，其意总括古今之历学，尽归于易。奈易之于历，本不相通，硬相牵合，所以其说愈烦，其法愈巧，终成一部鹤突历书而不可用也。

此说，比王夫之的观点，即“易可以衍历，历不可以限易”，前进一步，否认《周易》与历法有必然的联系，可谓发前人之所未发，亦是他以经解经的收获之一。

黄宗羲虽然批评了汉易的象数之学，但对卦爻辞的解释，同样主取象说。《易学象数论》中的《原象》，代表了他的象学观。其论取象说：

圣人以象示人，有八卦之象，象形之象，爻位之象，反对之象，方位之象，互体之象，七者象而穷矣。后儒之为伪象者，纳甲也，动爻也，卦变也，先天也，四者杂而七者晦矣。

他将象分为七种，其它如纳甲、卦气等则以其为伪象。其如此论象，亦在于反对宋易中图书先天之学的取象说。黄氏以其七种象，解释各卦的卦爻辞，同样流于支离。但其中以东方苍龙七宿，解释乾卦各爻辞，如说“黄昏苍龙入地，故曰潜”；“昏见天渊之分，故曰在渊”；“龙显昏中于天，故曰在天”；“平旦龙见于东北，昼晦其形，故曰亢”，此种解释，对近人以龙星出入解释乾卦各爻辞，起了很大影响。

总之，黄氏易学，虽属于义理学派，但其对图书和先天之学的批评，立足于尊重《周易》经传文句的本义，注重考证史实，从而开清代经史之学的先河。但从其批评中，也可以看出，他只看到图书先天之学，有背于经传本义，不肯承认其易学在理论思维方面的成果，这正是考据学派研究经学的弱点之一。同王夫之相比，黄氏建立理论体系的兴趣比较淡薄了，这也是宋学向汉学转化的信息之一。

但黄宗羲作为哲学史家，并非不关心易学哲学中的问题。其在《明儒学案》和《宋元学案》中，对宋明哲学各派的观点，皆有评论，进而阐明自己的哲学立场。他继承其师刘宗周的学说，参与了理气心性问题的辩论。刘宗周是从王阳明心学派中分化出来的气本论倡导者。刘氏的哲学宗旨有三：一是主气外无理，离形气无道；二是主心外无性，心即理，离心无物；三是主慎独，功夫之外别无本体。此三条旨在反对禅儒合一论的王派心学，企图挽救心学流为禅学的流弊。此三条皆为黄氏所阐发。刘黄二人，就易学哲学说，皆主合理气心性而为一。但关于理气关系，主理依赖气；关心气关系，主离气无心；在本体论上则以气为天地万物的本原。就明代的哲学史说，心学派气本论的体系是由刘黄二人完成的。这里，仅就黄宗羲的易学哲学，谈谈明代心学转化为气学的理论思维发展的过程。

黄氏于《易学象数论》中，未明言太极为何物。但他解释五行之气的来源时，说：“太虚絪縕相感，止有一气，无所谓天气也，无所谓地气也。自其清通而不可见，则谓之天；自其凝滞而有形象，则谓之地。故曰资始资生，又曰天施地生。”此是阐发张载的太虚之气说，以“一气”解释《彖》文的乾坤二元，并以此气为天地万物的本原。因此，其解释“易有太极，是生两仪”，则以阴阳之气为两仪或阴阳爻象之本原。如其所说：“阴阳者，气也。爻者，质也”。按此说法，其所说的“太极”，当指“一气”。此是继承气学派以阴阳之气解释易理的传

统，不同于心学派杨简和王畿的以心为易说。《宋元学案·濂溪学案》附有黄宗羲《太极图讲义》一文，集中代表了黄氏的太极观。此文开头说：

通天地、亘古今，无非一气而已。气本一也，而有往来阖辟升降之殊，则与之为动静。有动静则不得不分之阴阳，然此阴阳之动静也。千条万绪纷纭胶轕，而卒不克乱，万古此寒暑也，万古此生长收藏也，莫知其所以然而然，是即所谓理也，所谓太极也。以其不素而言，则谓之理；以其极至而言，则谓之太极。识得此理，则知一阴一阳即是为物不贰也。其曰无极者，初非别有一物，依于气而立，附于气而行。

此是发挥其师刘宗周的太极观：“一阴一阳之道即太极也。天地之间，一气而已，非有理而后有气，乃气立而理因之寓也。就形下之中而指其形而上者，不得不推高一层，以立至尊之位，故谓之太极，而实无太极之可言，所谓无极而太极也。”（《宋元学案·濂溪学案》引）刘氏此说，以气为太极，主理寓于气。认为此太极之气即寓于形器之中，因为此气乃天地万物之本原，故又称其为太极。太极乃气的尊称，非独立之实体，故又以无极称之。此说是针对朱熹的理为太极说而发的。上述黄氏的太极观，即本于其师说。但其对理的解释，则是发挥罗钦顺义，以理为气运动变化的规律性，不以理为实体而寓于气之中，所以说“以其不素而言，则谓之理”。因为理乃气运动变化的必然趋势及其规律，所以又说“识得此理，则知一阴一阳即是为物不贰也”，即理气不容分割。因此，他认为，周氏说的无极，只是表示太极非附着于气上的独立实体，即不以太极为阴阳二气变易的主宰者。黄氏对“无极而太极”的解释，是对朱熹《太极图说解》的驳难，从而将周氏的太极说纳入气本论的体系。这同王夫之的思维路线是一致的。

关于心和气的关系，他说：“不知天地间祇有一气，其升降往来即理也。人得以之为心，亦气也。气若不能自主宰，何以春而必夏，必秋，必冬哉！”（《明儒学案·魏校学案》）又说：“气未有不灵者，气之行处皆是心。不仅腔子内始是心也，即腔子内，亦未始不是气耳。”（同上，《薛敬这学案》）以上皆主心气合一说，并以气之灵处为心。又说：“天地间只有一气充周，生人生物。人禀是气以生心，即气之灵处，所谓知气在上也。心体流行，其流行而有条理者即性也。”（《孟子师说·浩然》）此又是以气为人心之本原，以心为气之灵明处。可以看出，黄氏论心气合一，是以气为主体，此亦本于其师刘宗周说：“人心，一气而已矣”；“心以气言，而性其条理也。离心无性，离气无理”。（《明儒学案·戴山学案》）正因为如此，黄宗羲一方面说：“盈天地之间皆气也”，另一方面又说：“盈天地皆心也”。（《明儒学案·自序》）在黄氏看来，“气之灵处”为心。是说，就实体说为气，就其功能说为心。此种观点，虽然将气的运动性能同人的思维活动混为一谈，但他以气为心之本，而不是以心为气之本；或者说，他是以气释心，而不是以心释气，如王守仁所说：“夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气”（《传习录》中），即以良知为气之本原。因此，刘黄二人的心气合一说，就其渊源说是阐发湛若水的观点，也是对王派心学的一种改造。这样，就本体论说，心学派的体系则转化为气学派的体系。虽然，在认识论的领域，刘黄二人皆主心即理说，在心和理的问题上，未能摆脱王派心学的影响，从而陷入了唯心论。从宋明易学哲学史看；刘黄二人，以阴阳二气解释《周易》的原理，如刘宗周所说：“盈天地间一气而已矣。有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道”（《明儒学案·戴山学案》），则

是继承了气学派的传统，而不是像杨简、王守仁和王畿那样，以己为易或以心为易。因此，将黄宗羲的哲学体系特别是其本体论归于王派心学，或者视其体系超越心学和气学，或摇摆于唯心论和唯物论之间，这种评价是值得商榷的。

## （二）《图学辨惑》

黄宗炎此书有三部分：《河图洛书辨》，《先天八卦方位、六十四卦方圆横图辨》，《太极图说辨》。此三部分旨在辨别河图、先天之学出于陈抟易学，认为儒者以此解易，是对经学的背叛。其在此书《自序》中说：

易有图学，非古也，注疏犹是魏晋唐所定之书，绝无言及此者。有宋图学三派出自陈图南，以养生取气之术，托诸大易，假借其乾坤水火之名，自申其说，如参同契，悟真篇之类，与易之为道，截然无所闲合。儒者得之，始则推墨附儒，卒之因假即真，奉螟蛉为高僧，甘自屈其祖祢。……图学从来出自图南，则道家者流，杂之大易，遂使天下靡然称为易老。儒者极其崇奉，并讳其所谓老，专以易归之，亦可畏也。上古何尝有图？但文字未备，画为奇偶，示文字之造端尔。陈氏不识古文古字，误以为图也。

此是宗炎驳图书、先天之学的基本论点，其目的在于清除道教系统的易学在儒家经学中的影响。所谓“图学三派”，指刘牧的河洛图式，邵雍的先天图和周敦颐的太极图。此三派图式的确代表宋易中图学的主流。而且对朱熹的易学起了很大影响，故黄氏不能不辨。此书虽为“图学辨惑”，实际上是清算以朱熹为代表的官方易学。《四库总目提要》评论说：“其诋斥宋儒，辞气亦伤太激。然其论四圣相传，不应文王、周公、孔子之外，别有伏羲之易，为不传之秘。周易未经秦火，不应独尽其图，转为道家藏匿二千年，至陈而始出，则笃论也。”“宋儒”，指朱熹一派。其所以诋斥朱熹易学，因为朱氏于《本义》中引河洛和先天之学注释《周易》经传文，在黄氏看来，此是引一家之言而“乱经”。他说：“弃经不用，或可望于来兹，乱经莫辨，虽孟子复生，亦不能觉其数百年沈锢之俗习矣，其祸岂止伏尸百万，流血千里邪！”（《周易寻门余论》卷上）是说，道教以其方术解易已是“乱经”，而朱熹一派不辨，其祸害更深。他认为，汉代经学，去古未远，虽不能上追往哲，“其一二家训诂，确有从来，宁失之简朴拙涩，阙疑以传信断，无有任其聪明意见，妄为立说者。”可是，自宋以来，人自为说，就易学说，如邵雍之流，“取黄冠之异说，以惑乱天下，朱元晦奉为伏羲嫡嗣”；有明以来，又颁其书于学校，人莫敢非其义，“使四圣重遭一房，而易几乎息矣”。（同上）是说，汉人解易，尚重训诂，不敢任意发挥，尚保有朴实的学风。可是宋代经学，不顾史实，竟以一家之言，冒充经义，其害非浅。他引朱熹的话，批评宋学说：“朱元晦曰：传所以解经，既通其经，则传亦可无。经所以明理，若晓得理。则虽无亦可。此语与陆子静六经为我注脚，其实相似，与庄周之尘垢糠粃，达磨之不立语言文字，同一义也”。（同上）可以看出，宗炎同其兄一样，其解易旨在澄清《周易》经传的历史面貌，同样立足于考据学派的立场。以下，谈谈《图学辨惑》一书对图学三派评论的主要观点。

关于河图图式，他指出：同《系辞》“天地之数”章并无关系。他说：“五位相得而各有合，不过言奇与奇相得，合之而成二十有五；偶与偶相得，合之而成三十，未尝有生数成数及五行之所属也。以此为河图，绝无证据。”关于洛书图式，他说：“夫洪者大也，范者法也，

犹言治天下之大经大法也。益治天下之大法，有此九条，安取乎载九履一，左三右七，二四为肩，六八为足也？”是说，《洪范》九畴之数，同图书学派所说的洛书亦不相干。关于经书中说的“河图”、“洛书”，他采取其兄黄宗羲说，认为乃古代的版籍和地图。他说：“河图洛书乃地理方册，载山川之险夷，壤赋之高下，与五等六等班爵授禄之制度，若禹贡、王制之类。特因儒者好为神奇，愈作怪妄，愈失真实矣。”至于图书学派说的龙马负图，神龟载书，更是出于后来陈抟之徒的捏造。他说：“易者乾，乾六爻皆龙，又乾象为马，故云龙马负图。九畴稽疑，龟从，蓍从，卿士从，庶民从，斯谓之大同，故云神龟负图。其立论则荒诞而不可执，其取义则恍惚而无当大道……皆陈氏借汉儒，阐发增益，藏其吐纳烧炼之微意，实非画卦锡畴之正义。”总之，黄氏认为图书之学讲的河洛图式，并非先秦文献，特别是《诗经》和《论语》中所说的河图和洛书，其立论同黄宗羲说是一致的。其对《系辞》文“五位相得而各有合”的解释，是取韩伯义，但抛弃了其五行说。他以龙马、神龟说出于汉人或陈抟的捏造，并非史实。《管子·小匡》已有此说。黄氏的证据，仅依儒家的经书，而不及子书，故有此论。

关于邵雍的先天图式，黄氏断言出于陈抟易学，来于道教的炼丹术。关于先天卦序横图，他认为，以加一倍法，解释八卦和六十四卦之形成，并非《周易》经传之原意。关于八卦和六十四卦的形成，黄氏依《系辞》和《说卦》文，主重卦说。他说：“自有乾坤六子，以八卦为主，各以八卦加之，得三画，即成六画，得八卦即有六十四卦。何曾有所谓四画、五画之象，十六、三十二之次第也”，“四画、五画，成何法象？”按重卦说，邵雍说的四画、五画卦纯为虚构，有悖于《系辞》所说“兼三才而两之故六”的法则。关于八单卦的形成，他取《系辞》圣人观象设卦说，但以文字说解释卦象的结构。他说：

伏羲欲以文字教天下传后世，创为奇偶之画，使天地雷风水火山泽八象之在两间者，焕然移于方册之上，正所谓文字也。后圣师其大意，变成斜正纵横之状，而文字日增。是卦画者文字之根源，文字者卦画之支流也。八卦者，六书之指事象形，六十四卦六书之声意转借也。

是说，伏羲创奇偶画，组成八卦之象，描写天地风雷水火山泽八种自然现象，八卦之象即八种象形文字，此八种文字后来又演变为各种文字，即其所说“卦画者文字之根源”。八卦何以为八种象形文字？其《周易寻门余论》中解释说，三之为卦，其象为三天，即古文穹，三画乃重重覆幬之义。重之则为乾☰，乾字从乾从乙，乾表示日始初，其光耿耿，乙表示上达。☷之象为地，即古文地字，重之则为坤☷，坤字从土从申。像草出于地上舒展之象。☳像雷，上二画为地，一阳伏于重土之下，乃雷之象，故古文雷字为回，表示重阴围阳之意。重之则为震☳，震从雨朋辰，辰为三月之辰，表示一阳起而成岁功。☵像水，上下二画仍为地。一阳行于两岸之间，势若内陷，为水。故古文水字为，重之则为坎☵，坎字从土从欠，欠为气，表示水乃土中湿气。☶艮象山，下二画为地，一阳覆在土上，表示高峻之势极于此而止，故古字为山。重之则为艮☶，艮乃见字之反体，取止而不见之义。☴巽象风，上二画仍为天，一阴之气行于下，无处不入。故风字古文为，表示天之云气为风。重之则为巽☴，巽字从羽（古隹字）从六（古牀字）表示王令如风行地上，史官将训诰藏置于床上。☲离象火，上下二画仍为天，一偶丽于其间，并行中道，为日月，日为火之精，故古文火字为火。即☲之纵者。重之为离☲，离字古文象神兽之形，假借为分离，阳火必离其本而丽于薪，离又有丽意。☲

兑象泽，下二画仍为天，一阴见于天上，将为泽而及物，又象地之卑洼处。重之则为兑☱，表示泽而及物，故有悦意。据此，其在《图学辨惑》中说：

天地自然，只有天地雷风水火山泽；人为造作，始有乾坤震巽坎离艮兑。故夫子每章之首，一曰作为者……再则曰圣人之作易也，具赞易之神化，更不言天地之神化也。盖羲文已将天地之神化布在方册中。夫子学易从方册中穷理尽性以至于命而与天地参，不欲从虚空浩渺，自出头地，以补羲文所及也。陈邵竟舍易之为书，自寻神化，自求性命，宜其贵无贱有，抹杀千古之语言文字，去文明而就混沌，以归自然，究竟其自然者安在哉！

黄氏依八卦象即古文字说，反对了邵雍的加一倍法的画卦说，从而否定了邵氏伏羲先天卦序横图。其所提出的八卦文字说，有些解释尚属牵强，亦未坚持象形文字的原则，但其意义在于探讨卦象和卦名的关系，以八种自然现象即以取象说解释二者的关系，为传文的现象设卦说提供历史的根据，同样表现其以经解经的学风。八卦文字说，《易纬》亦开其端，后来的易学家亦有发挥。至黄宗炎则详为解说，可谓易学史上文字说的代表。因为他对古文字学颇感兴趣，其释《周易》经传中的文字，常引大小篆以解其义。此亦考据学派重视文字训诂的学风的表现。

关于邵雍的先天方位圆图，黄氏着重批评了其乾南坤北说，立论与其兄同。但他指出，邵氏此图式，乃道教炼丹术的改头换面。他说：

其云乾南坤北也，实养生家之大旨，谓人身本具天地，但因水润火炎，阴阳交易，变其本体。故令☰乾之中画损而成☲离，☷坤之中画塞而成☵坎，是后天使然。今有取坎填离之法，挹坎水一画之奇，归离火一画之偶，如炼精化气，炼气化神之类……离复反为乾，坎复返为坤，乃天地之南北也。养生所重在水火，比之为天地。既以南北置乾坤，坎离不得不就东西。坎月也，水也，生于西方；离日也，火也，出自东方。丹家沙火能伏涸木，铅水结成金液，所谓火中木，水中金，混合结聚。

黄氏依陈抟的无极图，认为炼丹家以人身比喻天地，以身中水火二气互易为炼内丹方术。以卦象表示之。即取坎填离，坎离中爻互易，离复为乾，坎复为坤，故天居南，地居北。天地既居南北，坎离则不得不置于东西。炼外丹，则依水火金木四物，四物化合而成丹药，但“重专在水火”，故取坎离卦象置于东西之位。黄氏以乾坤坎离四正卦说出于道教的炼丹术，前人已有此说，但同“取坎填离”说，特别是陈抟的无极图联系起来考查，乃发前人所未发，对邵雍易学是一严重打击。关于邵氏的大圆图，黄氏指出，此乃卦气说的一种形式。就卦气说，以六十四卦配二十四气节，逻辑上不能自圆其说。他批评说：

今屈横图而圆之，云乾生子中，尽午中；坤生午中，尽子中；离尽卯中，坎尽酉中，皆缘冬至一阳为复，遂充类至义之尽，以六十四卦分配二十四节候。然亦须一候得二卦有奇，乃为恰合。何以候多候少，远不相谋？或是卦有强弱乎？或是气有盈缩乎？但含糊不言其故。复之至日闭关，夫子特举象之一节。若姤为夏至，未见明训，未敢信为必然。

“候多候少”，指大圆图中，复卦为冬至一阳生，后经十七卦至临卦，方为二阳生。可是至乾卦，只隔一卦，即得纯阳为四月卦。此种不规则的变化，邵氏皆含糊其辞，不加说明。黄氏

此评，前人已言及。他所指出的是，以复卦配冬至，传尚有明文可据，但以姤卦配夏至，传无明训，故不足信。关于圆图，黄氏还批评了邵氏的数往知来说。他说：“邵氏以震历离兑乾为顺，以巽历坎艮坤为逆。顺为数往，逆为知来，则震离兑乾仅能数往，不能知来；巽坎艮坤职在知来，无烦数往。夫乾知大始，乃统天，于知来何有？岂可但局之数往？坤以藏之，承天顺天，成物代终，于数往乎何有？岂可仅以为知来，亦不类矣。”黄氏认为，八卦皆可数往知来，如《系辞》所说“神以知来，知以藏往”，不能区分某卦为知来，某卦为数往。他又批评说：“一二三四五六七八之数目，有则俱有，焉得震独擅一二三四，数往而顺？巽独擅五六七八，知来而逆？且数目一而二三四为顺，今仅以四三二一为顺；自八而七为逆，今反以五六七八为逆，亦难错说矣。”是说，《说卦》文所说的“易，逆数也”，就数目说，即倒数。可是，邵雍则以从震四到乾一为顺，自巽五到坤八为逆，顺数和逆数正颠倒过来，与传文相乖。黄氏所指的邵雍说，实际上是批评朱熹《本义》中对顺逆的解释。他说：“作者既卤莽而自圣，述者亦灭裂而不明。悠悠滔滔，羲文周孔何时得归于正道也！”“述者”，指朱熹注。关于先天六十四卦方图，黄氏批评说：“大易全篇何莫非神化变通，而反取否泰，咸恒，损益，二济为纲领，将谓此外皆附庸之国乎！皆仪文声色之末务乎？亦见其自隘矣。”黄氏主乾坤父母卦说，认为邵氏的方图，以震巽恒益为中心，而以乾坤为外围，同样违背传文义。关于先天和后天，黄氏解释说：“文言之谓先天者，曰天时未至，大人有以开之，若先乎天矣，而与天所将来一无违逆，故云先天而天弗违。谓后天者，曰天既启其端，大人继述其所宜后乎天矣，若奉天之命令而不失其时候，故云后天而奉天时。此先后二字，本属虚语，如礼传先后从前一例，非实有先天后天之可象可指也。”（《周易寻门余论》卷上）其以《文言》所说的“先天”、“后天”为虚语，乃发挥朱熹《本义》义，但又依此义驳斥了区别先天伏羲八卦和后天文王八卦说，对朱注也是一有力的反击。

黄氏于《图学辨惑》中，重点批评了周敦颐的《太极图说》，考证了此图说的来源，认为周氏的图说乃陈抟无极图的改头换面，易老之别，不能不辨。他说：

愚二十年学易，稍窥十翼藩篱，确知易老之不可混称，确知老之不同于释，灼见儒释老之不可冒昧影响。然后敢明言此图之非易，而且有老与仙与释之淆乱。不揣固陋，一一而是正之如此。吾知见者必将怒目裂眦以定予非圣之罪，然而莫之避者何也？圣人之大道非一人所可私，亦非阿觉所能据，千秋万世必有明之者矣。时贤之罪予也，何伤？作太极图说辨。

黄氏如此愤慨陈辞，是由于周氏的《太极图说》，经过朱熹的阐发，成为元明以来官方倡导的经学的一部分，影响深远，甚至成为官方科举考试的教条，故宁冒“非圣之罪”，决心澄清儒释道三家义理之分，将儒家的经学从二氏的影响下解脱出来。其目的在于斥责以朱熹为代表的理学体系，此亦是清初考据之学的任务之一。其论周氏太极图的来源说：

太极图者，创于河上公，传自陈图南，名为无极图，乃方士修炼之术也，与老庄之长生久视，又其旁门歧路也。……周茂叔得之，更为太极图说，则穷其本而反于老庄，可谓拾瓦砾而悟精蕴。但缀说于图，合工途为一门，其病生矣。又惧老氏非孔孟之正道，不可以传来学，借大易以申其意，混二术而总冒以儒，其病更甚矣。……朱元晦又从而分析辩解之，则杂以释矣。

是说，周氏的《太极图说》，将道教、老庄、儒家合而为一，到朱熹的《太极图说解》，又杂

以释氏，“混四为一”，其病更不可复治。在黄氏看来，儒家言太极，不言无极。无极乃道教和道家的学说，二者不容混同。他说：“夫子之言太极，不过赞易有至极之理，非别有太极而欲上乎羲文也。茂叔之无极而太极，不过推墨附儒；在元晦无乃推假即真，戴潜窃为君父乎！”所以他依陈抟所传的无极图，批驳了周氏的《太极图说》。其对陈抟无极图的评述，本书于中册六章一节中，已谈及，不再重复。以下，介绍一下，黄氏评周氏《太极图说》的主要论点。

关于周氏的太极图同陈抟无极图的关系，他说：“茂叔得此图于穆修，又得先天地之偈于寿涯，乃颠倒其序，更易其名，以附于大易，指为儒者之秘传，……方士之诀，逆则成丹，茂叔之意，以为顺而生人。”是说，周的图说，取之于陈抟的无极图和僧寿涯的偈：“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时雕。”其图式不同于无极图者，只是顺序颠倒，即将逆而成丹，解释为顺而成人。黄氏此论，断定周氏的太极图式，就其思想资料说，来于陈氏的无极图，乃发前人之所未发。但他所依据的周氏的太极图乃朱熹所审定的图式，并非宋朱震所看到的周氏的原图。据朱熹审定的太极图，黄氏对图说，一一作了批评，表明周氏的易学哲学乃道教和老庄学说的混合物，而朱熹的解说又渗入了佛家的观点。如图中最上一圈，黄氏认为来于无极图的“炼神还虚，复归无极”，而周氏称为“无极而太极”，以其为“天地之始”，而朱熹又解释为理无形迹。他评论说：“是老庄之学，皆指虚无为天地万物之根本。夫有不能生有，唯天能生有。天地万物皆气为主宰，气生于无，则无者气之祖也。”并引《老子》和《庄子》中有关文句作了论证。他认为，《系辞》中说的太极，只表明圣人作易，“有至理存于心目”，而生两仪、四象和八卦，此理生生无穷，大而又大，无可复加，故以“太极”赞之，“非追原天地之始也”。可是，周氏“视为天地以前之物”，故其为老庄之学。关于朱熹的解释，他评论说：“老子之言有无，以有无为二；周子之言有无，以有为一。”而朱熹又以释氏的“空有不二”即“真空妙有”说解释“无极而太极”。他批评朱熹说：“夫茂叔以老附易，虽失易而得老，惜其杂以方士之图，而老不纯，晦翁杂释于老以附易，而释老两失，尚何易之可稽乎？”黄氏此论，以《系辞》“易有太极”章，为讲筮法问题，不是讲宇宙形成问题。并且认为宇宙形成论始于《老子》的有无之辨，而朱熹的“无极而太极”说，将无极和太极合而为一，又是基于佛家的“空有不二”说。这些观点，立论有据，对了解周氏太极图说的理论思维的渊源及其发展都有积极的意义。

关于周氏太极图的第二圈即阴阳合抱图，黄氏指出，此图来于无极图的取坎填离图。无极图的本义，指炼体内水火二气，“火不炎上，水不润下，而金丹圣胎成矣”。可是，周氏解释为阴静阳动之理，气尚未生而已有理，并且将阴静归于坎，阳动归于离。朱熹进而以阴静为体，阳动为用，于动静处分体用，又将动静和体用的关系割裂。他批评说：“阴阳虽有动静之分，然而动静非截然两事，阴阳非判然两物。……动者是阳，阳无阴不能动；静者是阴，阴无阳不能静。”不仅如此，黄氏还指出，《系辞》所说阴阳动静，“俱以易之书，奇偶往来象天地之气化，非竟指天地而状貌之也。”是说，《系辞》说的阴阳动静，指卦爻象的变化，非指天地之动静。可是，周氏于其图说中，则说“分阴分阳，两仪立焉”，以“两仪”为天地，此是误解。他说：

传之言分阴分阳，指易中卦爻奇偶之象，其德则迭有刚柔之用，非曰分阳而立为天，分阴而立为地。所以谓之两仪者，亦因奇偶之画而得名也。仪者，文也。天下之物纯一则无文，奇偶相间杂而成文章，谓之仪，仪者象也。卦爻有奇有偶，成其物象，谓之仪，故曰两仪。岂直指天地之形质乎？

此论同样以“易有太极”章为讲筮法问题，而不是讲宇宙论的问题。其对“两仪”的解释，以“仪”为法式，形象，文彩，不以其为实体，符合古训，是对宋学舍经传文义而谈义理的又一打击。接着又评论了周氏太极图中“五行各一其性”即五行相生图，认为此图式来于陈氏无极图中的“五气朝元”。陈氏原义是讲“化气化神之后，堕肢体，黜聪明，搜一身之五脏，悉守其神气”。可是，周氏则以其为水火木金土五物之气，此五气按朱熹的解释，又生于阴阳变易之理，以理气合一解释人性和万物之性。此亦是对经书中五行说的误解。他说：“五行始于洪范，言天地气化之运行，若有似乎水火木金土五物也。定为五行者乃人也，非五行之能生人也。”不仅五行不能生人，亦不能生四时之气。他批评周氏的“五气顺布，四时行焉”说：“有天地即有四时，夫子曰：日月运行，一寒一暑，寒暑相推而岁成。……岂先排列此五位，然后四时就道而行？则是又以五行生阴阳也。夫春气温和，万物向荣，草木尤其显著者，故以春为木，曰木气者特春气之变文耳，非木能使春温和也。”他以五行为五种性能，用来形容四时气候的差异，反对五行生四时说，其立论有据，是对卦气说的一种否定。关于“二五之精，妙合而凝”，黄氏批评说：“五行各性，性已纷杂，岂能会合而成人？阴阳既生五行，则阴阳即在五行之中，当成功者退，不当复参于五行之班为二五也。二五并列，伊然成七，杂乱纷扰，如何谓之精，如何可以凝？”是说，阴阳已寓五性之中，不能再同五性并立而为七，如此讲人性，人性则成了纷杂之物。他据《系辞》文“天地絪縕，万物化醇”句，认为人物之生出于天地二气相交，五行不能成为人性之本原。关于人性，他说：“夫性一也，分天命、气质而为二，已属臆说，何得复因气质而析为五？……焉有先分五性，然后感动之理哉！”他反对理学将人性分为义理和气质之性，认为人心同外物接触，因所遇之事而表现为仁义礼智信五德，并非本有五性之别，而后方有五德之分，总之，不以五德出于五行之气。他进而批评周氏的主静说：

今日定之以中正仁义，则是木仁金义，原非全德，必待圣人定之，使中且正，然后不流于煦煦孺子，此所谓仁义，非孔孟之仁义也。大传曰：至赜而不恶，至动不可乱。艮之象传曰：时止时行，动静不失其正；说卦曰兼三才而两之，俱一动而一静。曰主静，则偏枯而非孔孟……圣人之所以异于二氏者，以其能动能静也。

此依《易传》文，认为就人的修养说，动静同样不可偏废。可是，周氏则以主静为人极之根本，显然，此是来于老子的“致虚极，守静笃”，“归根曰静，静曰复命”。最后，他得出结论说：“茂叔于学则全得之老，于图则杂以仙真，于说则冒以易道，未可与夫子之太极、两仪、四象、八卦同年而语也。”

从黄氏上述评论中，可以看出，其立论的主要依据是以《周易》经传有关文句，特别是依《系辞》“易有太极”章，批驳了周氏的《太极图说》，同样体现了以经解经的原则。正因如此，黄氏揭露了周氏的图说同道家和道教思想的联系。其《太极图说辨》，以激烈的言辞，全盘否定了周氏图说的内容和价值，这在宋明易学史上是少见的。但是，他所追求的只是《系辞》中“太极”这一概念的原初涵义，从而认为凡是不合《系辞》原意的观点，都是对周孔之学的背叛。他不肯承认后人所阐发的理论思维的价值及其意义，以是否合乎《周易》经传的本义为衡量历代易学及其哲学的唯一尺度，此正是考据之学的特色之一。此种学风进一步发展，则是汉学家解经的道路了。



## 二、《仲氏易》

毛奇龄乃清初著名的经学大师，其解经重训诂，考据，反对宋学以己意阐发经义。汉学家阮元论毛氏在经学史上的地位说：“国朝经学盛兴，检讨首出于东林戢山，讲学榘榜之余，以经学自任，大声疾呼，而一时之废疾顿起。当是时，充宗起于浙东，肅明起于浙西，宁人、百诗起于江淮之间。检讨以博辨之才，睥睨一切，论不相下，而道实相成。迄今学者日益昌明，大江南北，著书授徒之家数十，视检讨而精核者固多，谓非检讨开始之功，则不可。”（《毛西河检讨全集后序》）“检讨”，即毛奇龄，曾为翰林院检讨。“戢山”，即刘宗周。“充宗”，即万斯大。“肅明”，即胡渭。“宁人”，即顾炎武。“百诗”，即阎若璩。阮氏认为，清代汉学的兴起，毛奇龄有开创之功。关于毛氏经学，其子毛远宗说：“先生说经，大抵以本经文为主，不杂儒说。其本经文有未明者，则始援及他经，或以彼经证此经，或以十经证一经，凡一切儒说，皆置勿问。”（《西河全集·述始篇》）又《西河经集·凡例》录毛氏解经原则十六条，如“说经勿杜撰”，“勿武断”，“勿误作解说”，“勿自误误经”，“勿因人之误以误经”，“勿改经以误经”，“勿自执一理以绳经”等，皆体现了考据学派和后来汉学家以经解经的学风。其有关《周易》的著述有七种：《仲氏易》，《推易始末》，《河图洛书原舛编》，《太极图说遗议》，《易小帖》，《易韵》，《春秋占筮书》。前六种皆见《毛西河先生全集》，后一种收入《四库》中。关于毛氏易学，其门人李埭评论说：“以证经而经明，较传而传显，核之春秋策书所存官占史筮诸遗法，而官占史筮诸遗法，蔑不旷若发蒙而了若指掌，神哉！移易三圣之神明，委于先生发其肩矣。……益实学之有裨于实用如此。若河洛原舛，太极遗议，则又捍御圣道之最紧要者。”（《西河合集序目》）“移易”指毛氏提出的解易的体例。李氏将毛氏解易的学风纳入“实学”的领域，认为其解经，“虽一语一字必有所归着，一若天地之重开，而乾坤之再辟”（《西河合集总序》）。此评虽多颂扬之辞，但亦表明毛氏易学实开汉学家解易的先河。

毛奇龄易学的代表作是《仲氏易》。此书的中心观念和体系，来于其兄毛锡龄。奇龄说：“仲氏在崇祯之季，避难得痼疾，授生徒以说经自误，而尤长于说周易。或劝之注周易，不答。……顾其说易，实有西汉以还魏晋六朝遗法，为宋元诸儒所未及者。予哀其志，就兄子（即文辉）口授诸说易大旨及各卦之古义而扩大之，为仲氏易。”（《仲氏易一》）此书虽是发挥锡龄义，实际上是奇龄所自解。其对王弼、程朱派易学以及陈抟系统的象数之学的批评，皆见于此书中。此书也可以说是清代汉学家解易的先驱。所著《易小帖》，乃其易学杂记，着重从文字训诂方面批评了义理学派特别是程朱解易的失误。所著《推易始末》，论证其所提出的解易的新体例即“推易”说，并评述了汉易以来的各种卦变说。《河图洛书原舛编》和《太极图说遗议》都是攻击图书之学的专著。以下，以《仲氏易》的易学体系为主，谈谈毛氏对邵雍先天易学和图书之学的批评。

毛氏的易学，不同于宋学的解经路线，而是继承汉易的传统。他评论历代易学说：

乃东汉儒臣，自马融、郑玄外，凡说易家，如宋衷、干宝、虞翻、荀爽、陆绩、侯果、蜀才卢氏以及蔡景君、伏曼容诸儒，各守师承以立说。或主旁通（如地水师旁通为天火同人卦），或主正变（如乾正变自姤到剥，坤正变自复至夬类），或以乾坤为父母（谓诸卦皆乾坤所生），或以泰否为胚胎，（谓泰否阴阳各均为诸卦包育），或兼宗六子（谓兼从六子迁变），或专本辟……补苴傅会，未免牵强。以致王弼后起，

尽扫诸前儒所说，而更以清淡。以为互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行，弥缝多阙，不如尽己之为快。而嗣此失学之徒，便于饰陋，悉屏绝汉学，专宗弼说。而于是辞象占变四不存一，方体位数，十之八九矣。（《推易始末》）

毛氏认为，汉易以来的象数之学，其解经虽有牵强之处，但不能因此全盘否定。而王弼易学尽扫汉易诸家说，其后学又“悉屏绝汉学，专宗弼说”，汉易中的象数之学已十亡八九。

他接着又说：“延及赵宋，则反晓王学而不识汉学。程颐作传，斥诸卦变，而考其为传，周章难明，其万不通处，亦终不能不取卦变而杂补之。”（同上）是说，程氏易学又继承王弼的传统，废汉易象数之学，但汉易倡导的卦变说，又为其所吸收。关于朱熹易学，他引明代卢东元的话说：“自汉至宋，千有余年，说易君子不知凡几。至理宗朝，程朱说出，而诸儒尽废膏之竭矣，何有笼骨？”（《易小帖》）朱熹曾说，后人解易，“譬如烛笼添一条骨，则障了一条明。”卢氏评论说：“如欲助明，则当曰灯檠添膏，不当曰烛笼添骨。”（同上）意思是，汉易以来各家易说，如同膏油，可以助明，不能以其为烛笼。可是，程朱易学尽废汉晋以前诸儒易说，如同废膏而烛尽一样，《周易》经义，由是暗而不明。毛氏评论说：“斯言良然”（同上）。可以看出，毛氏易学同样出于对程朱易学的不满，故推崇汉学。其评论来知德易学说：“来氏举嘉靖乡试，以易学荐授翰林院待诏，予同馆生有编之入明史儒林传者。夫祇得汉学十分之一，而世竞传之，且至如此，然则汉学可少耶？”（《推易始末》）以上所引表明，毛氏称汉易为“汉学”，以提倡汉学自居，竭力批评王弼、程朱倡导的义理之学，其解易在阐发汉易的传统，也是对易学史上宋学的挑战。他推得汉易，并非因袭汉易的观点，而是企图有所创新。他推重象数之学，但坚决否定宋易中的图书之学和先天易学。他同二黄一样，成为清初考据学派清算图书之学的代表。《四库总目提要》评论毛氏《易小帖》说：“今观其书，征引前人之训诂，以纠近代说易之夫，于王弼、陈抟两派，攻击尤力。其间虽不免有强词漫衍，以博济辨之处，而明以来，申明汉儒之学，使儒者不敢以空言说经，实奇龄开其先路。”此评十分中肯。二黄从义理学派出发，力辟图书之学和先天易学，而毛氏则从汉易出发，攻击陈抟系统的象数之学。两家立足点不同，但所使用的方法和所达到的结论则是一致的。

毛奇龄对《周易》经传原理解释，提出“五易”说，并以“推易”或“移易”解说象辞变占，特别是卦爻象和卦爻辞之间的联系。他说：

仲氏之言曰：易有五易，世第知两易而不知三易，故但可言易而不可以言周易，一曰交易，谓阴爻乎阳，阳爻乎阴也。此两易者，前儒能言之，然此祇伏羲氏之易也。是何也？则以画卦用变易，重卦用交易也。画卦重卦，伏羲之事也。若夫三易，则一曰反易，谓相其顺逆，审其向背，而反见之。一曰对易，谓比其阴阳，絮其刚柔而对观之。一曰移易，谓审其分聚，计其往来而推移而上下之。此三易者。自汉魏迄今，多未之著，而周易之所以为易，实本诸此。是何也？则以序卦用转易，分经用对易，演为系词用移易也。（《仲氏易一》）

按毛氏自注，“变易”，如乾变为坤，坤变为乾类。“交易”，如乾坤交为泰否，坎离交为既济、未济类。前者用以画卦，后者以成重卦，此两易为伏羲之易。“反易”，如屯卦倒转为蒙卦，咸卦转为恒卦类，此种倒转，专取爻画，不取卦象，又称为“转易”。“对易”，如上经需讼与下经晋明夷相对，上经同人大有与下经夬姤相对，此种相对，取上下体之卦象。“移易”，如泰卦三上爻象互易，阳爻往上，阴爻来下，则为损卦。否卦初四爻互易则为益卦类。此种推移，

取推演爻辞。对易即转易用以解释卦序即《序卦》，“对易”用以解释六十四卦分上下经，“移易”用以解释卦爻辞。此三易为文王之易，即今传《周易》。毛氏的五易说，旨在反对邵雍提出的伏羲先天之易和文王后天之易的说法。

其“变易”和“交易”说，在于解释八卦和六十四卦的来源，他说：“夫伏羲但画八卦耳，何曾画六十四卦乎？系辞曰乾坤成列，易在其中，则先画乾坤。又曰八卦成列，象在其中，则次画八卦。又曰因而重之，爻在其中，则于是不在画也。第其所画而复配之为六十四卦而易象终焉。”（同上）“伏羲但画八卦”，本于《系辞》“始作八卦”说。毛氏认为，“作八卦”即画八卦。关于画卦的程序，他取《说卦》“参天两地”说，认为伏羲画卦，先画三阳爻参天为乾，次画阴爻两地，效法乾之三画则为坤，此即“阳之变阴”。于是三阴变一阳为震，变二阳为坎，变三阳为艮。三阳变一阴为巽，变二阴为离，变三阴为兑。他说：“此阴阳互易，乾坤之变为八卦者也。”（同上）此又依乾坤父母卦说，解释六子卦的形成。此即其所说“以画卦用变易”。八卦相重叠，“因而重之，谓之交易”（同上），如乾交乾则为乾，乾交坤则为否，坤交乾则为泰，离交乾为大有，震交乾为大壮等。他说：“以乾坤二卦遍交之六子之卦，而随以六子之卦反交之乾坤，而六十四卦成焉。此因而重之也，此真兼三才而两之者也。”（同上）可以看出，毛氏论八卦的形成，取《说卦》参天两地和乾坤父母卦说，六十四卦的形成取重卦说，所论皆依《易传》文，此即依经解经的原则。关于“参天两地而倚数”句，他解释说：“倚数以画卦言，则三阳画，参天也。中分为两，两地也。以重卦言，则纯卦三画，参天也；重卦两其三，两地也。以爻数言，三其三画为九，故阳称九，叁天也。两其三画而为六，故阴称六，两地也。”（《仲氏易·说卦》）此是毛氏所立新义。据此，他批评邵雍的伏羲先天卦序图说：

夫世信以为伏羲画卦，如陈氏所授先天之说，由两而四而八而十六而三十二而六十四，为画卦之终始乎？夫两仪四象者生卦之序，非画卦之序也。因而重之者，以三重三，非谓二可重一，四可重二，八可重四也。故就其成卦而观之，则由两而四，由四而八，由八而六十四，未为不可。而就其画卦而观之，则不然。……故先天之图，其误有八：一画繁，二四五无名，三三六无住法，四不因，五父子母女并生，六子先母、女先男、少先长，七卦位不合、八卦数杜撰无据。具此八误，而以为伏羲画卦次第如是。不可通矣。（同上）

毛氏认为，邵雍的先天卦序图，被认为是依《系辞》“易有太极”章，讲画卦的过程，此是误解，“易有太极”章，乃讲“生卦之序”（见后），非讲画卦之序。《系辞》所说“因而重之”，是讲三画卦重为六画卦，并非如邵雍的加一倍法，递次加一倍，以邵氏先天卦序图，为画卦之序，其误有八。“画繁”，谓从一阴一阳，画到六十四卦。“四五无名”，谓四画，五画卦之名，不见经传。“三六无住法”，谓不能说明经传讲卦画何以止于三或止于六。“不因”，谓一连画去，不能解释“因而重之”，即因八卦而为重卦。“父子母女并生”，谓八卦同时画成，违背乾坤合生六子卦说。“子先母，女先男，少先长”，谓邵氏的八卦顺序，坤居第八位，六子卦俱列于坤之先，此即“子先母”；按其卦序，兑离先震，巽先坎，此即“女先男”；兑又先离，离又先巽，此即“少先长”。“卦位不合”，谓邵氏八卦方位圆图，以乾南坤北、离东坎西为八卦所居之位，此说本于魏伯阳的参同契，与《说卦》的乾西北、坤西南说不合，“卦数杜撰无据”，谓其乾一兑二离三兑四等卦数，同《说卦》“帝出乎震”章的八卦顺序不合。毛氏

认为，此章中的卦序，按大衍之数推之，乾居西北，其数为六；坤居西南，其数为九。其它卦位之数为坎一离二震三兑四巽七艮八。若以震居东方，阳气兴起为起点，其卦数应为震一巽二离三坤四兑五乾七坎八。以上皆依《易传》文，指出邵氏先天图式有八误，故非伏羲之易，而是陈抟系统易说所杜撰。所以其在《易小帖》中说：“易无乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八之数，此陈氏先天画卦所杜撰者，宋儒回护其说，无所不至。”宋儒指朱熹一派。又说：“若宋人造为因重之法，阴阳太少层累加画，指为先天，而以先天属伏羲。乃取说卦中夫子所传羲易卦位颠扑不破者指为后天，反以此为文王易，非羲易，则悖诞极矣。”

毛氏为了论证邵雍先天卦序并非经传本义，重新解释了《系辞》“易有太极”章。其初稿，以此章为讲画卦过程。其观点是，太极为一画，乃理之至，为阳，为乾。此一生两，即生坤，坤效法乾。为仪，阴阳具备，此即“是生两仪”，即以太极一画加阴画为两仪。阳二画，阴二画，则为四象，此即“两仪生四象”。阳二画合一阴，为巽离兑；阴二画合一阳为震坎艮，此即“四象生八卦”。（以上见《易小帖》）其子毛远宗读到此稿后，提出异议，认为毛氏此说“似与陈氏相传之说，不甚相远”，即同邵雍先天卦序图的画卦说相似，与《说卦》中乾坤父母卦说不合，应加修正。远宗提出揲蓍成卦说，解释此章内容。认为此章与大衍之数章是一致的。毛氏弟子李埏读到此初稿后，亦提出异议，认为“易有太极”章，亦是讲揲蓍成卦的过程，非讲画卦过程。他说：“太极者大衍之舍一不用者也。两仪者分而为二以象两也。四象者揲之以四以象四时也。八卦则四揲十有八变而成之者也。”（《易小帖》）毛氏接受了其子和门人的意见，重新解释了“易有太极”章，以此章为讲“生卦之序，非画卦之序”。其在《仲氏易》中解释此章说：

未揲之先，合五十之数，聚而不分，有大中之道焉。说文极中也。屋极之谓中，言不分于一隅也。崔憬云：一蓍为太极是也。而于是分之为二，以象二，则是太极生两仪也。李氏易解云：祇四十九数而未分为太极，分之为阴阳是也。而于是揲之以四，以象四时，则是两仪生四象也。虞翻谓四象即四时也。而于是一扚，再扚，再变，三变而八卦成焉，则是四象生八卦也。荀爽云：四时通变而八卦之所由始是也。（《系辞上》）

此是借汉唐的注解，表达毛氏自己的观点。他以大衍之数五十或四十有九之未分为太极，太极取极中而不偏于一隅之义。以分两为两仪，以揲四为四象，以三变成一爻，十有八变成一卦，为“四象生八卦”。毛氏此说，乃依崔憬大衍义，解释“易有太极”章。崔憬义，见《周易集解》引。毛氏此解，亦有自己的特点：其一，断言此章的内容是讲揲蓍的程序，不是讲天地万物的形成。他说：“旧以太极两仪，泛指天地，则于易有太极，易有四象，两易有不合。”（《仲氏易·系辞上》）是说，此章中两次提到“易”，皆指《周易》一书和揲蓍之法，不是指宇宙的本原。李埏说：“先儒旧说原不解，以两仪为天地，则八卦之乾坤即天地也，岂天地生天地乎？”（《易小帖》）是说，以两仪为天地，两仪所生的八卦，其中乾坤，又代表天地，等于说天地又生天地，此是不通之论。毛氏又说：“汉儒多以四象为四时，然不解揲筮，则四时安能生八卦？”（《仲氏易》）是说，如以四象为四时，或如郑玄以其为木火金水，都不能说明如何生出八卦。毛氏认为，此章中“四象”两见，应为一义。“易有四象，所以示也”，表明“四象”乃占筮中的四象，并非四时或五行。其二，认为此章中的“生”字，是讲生卦之序，指揲蓍成卦而言。毛氏说：“伏羲画卦时，则画卦是作卦，不是生卦。系辞凡言生，如生变化，

生吉凶，生情伪，生利害，皆是筮卦，非画卦也。”（《仲氏易》）其子远宗说：“于是始作八卦，即圣人则之之说也。此则言作易之始也，曰作卦，所以别乎生卦也。故曰太极两仪四象之说，当专为卜筮言也。”（《易小帖》）又说：“且夫生之云者，生生之谓易也。”（同上）此皆依《系辞》文，区别作卦和生卦，以“生”为生出之义，非作卦即画卦之义。其三，如果以此章为讲画卦过程，画卦应从阴阳两画开始，两仪之前，不应再有太极之画，毛氏说：“若又加一虚中夹画于两仪之前，以为太极，则又别一画，非卦画也。且包犧未尝有此画也。”（《仲氏易》）关于四象，亦非画卦过程中阴阳老少之象。毛氏说：“考阴阳老少仍是揲蓍所用，与画卦不同。惟卦有动静，爻有贞变，老动少静，老变少不变，故立此数。”（同上）此是依崔憬说，认为阴阳老少之原意是讲揲蓍之法，即老变而少不变，非如邵雍所说指卦象之分。以上三条论证，皆在于说明“易有太极”章，同大衍章一样，言揲蓍成卦问题，而不是其它。此说在易学史上有重要意义。从汉易开始，易学家大都以此章讲宇宙论问题，或从宇宙论的角度讲此章意义。至朱熹依邵雍先天卦序图，以此章为讲画卦过程。如其在《本义》所说：“画卦揲蓍，其序皆然。”但其重点是讲画卦之序。到毛氏，依其子和李埏的建议，提出揲蓍成卦说，在易学史上是一大突破。这是考据学派以经解经或以传解传的一大收获，也是批评邵雍易学取得的积极成果之一。

以上是《仲氏易》提出的变易和交易说的理论意义。关于“反易”或“转易”，毛氏认为即孔疏说的复卦，但他用来解释《周易》六十四卦卦序，所谓“序卦用转易”。毛氏说：“文王就一卦以测两卦，而即就变卦重卦以推覆卦。故乾坤为变卦，屯蒙为覆卦，需讼为交卦。先以立三易之则，而就其中计之，则变易者八，兼变者八，兼交易者十二，而反易之数成焉。”（《仲氏易一》）是说，六十四卦中，除八变易之卦即乾坤坎离颐大过中孚小过外，皆为反易之卦。但反易卦中，兼变易者有八，如否泰，随蛊，渐归妹等；兼交易者有十二，如需讼，师比同人大有，既济未济等。毛氏认为：“上经卦三十，下经卦三十有四，旧儒以为合奇偶阴阳之数，而不知以覆卦推之，其数均等。”（同上）是说，上经十二反易卦合六变卦为十八，下经十六反易卦合二变卦亦为十八，上下经共三十六卦象。毛氏此说，并无新意，其目的亦在于反对邵雍一派的卦序说。关于“分经用对易”，他说：“乃统而计之，除八纯之外，上篇余二十六卦，下篇余二十六卦，合之得五十二卦，各两两相对，而咸恒既未济四卦，但为之首尾，则正与序卦反易之数适相合焉。此岂无故而云然者哉！故曰此对易也。”（同上）是说，六十四卦除乾坤坎离震巽艮兑外，上经二十六卦，与下经二十六卦，皆是两两相对，如上经屯蒙共八阴四阳与下经遁大壮共四阴八阳相对；上经需讼共八阳四阴与下经晋明夷共八阴四阳相对；上经泰否共六阳六阴与下经损益共六阴六阳相对；上经同人大有共十阳二阴与下经夬姤共十阳二阴相对；颐大过与中孚小过即六阳六阴与六阴六阳相对，等等。以上共五十二卦两两相对。此外，咸恒两卦居首，既未济两卦居尾，为六子卦之化体，各为六阴六阳，又与乾坤母体六阴六阳相应。此四卦合前五十二卦，共五十六卦，当序卦反易之数。毛氏以八纯卦，乾坤坎离居上经，震巽艮兑居下经，上下无偏畸，分别为上下经之主，此是取肖汉中说。但他又依乾坤父母卦说，认为乾坤父母卦不应与六子卦相对，于是以八纯卦为无对之卦，又以咸恒兼震巽艮兑以及既未济兼坎离四卦为六子卦之化体，居六十四卦之首尾，其余五十二卦，上下经各二十六卦，皆两两相对，其数亦均等。此说的用意是“分篇之意，原无秘旨，祇以上下相对举”（同上），不赞成其它说法。但毛氏此说，逻辑上并不一致。其所谓“对易”，乃取阴阳爻象之数相对。如屯蒙为四阳八阴与遁大壮四阴八阳相对。可是，其论师比与家人

睽相对时，则将此四卦中具有坎卦象者除外，以表示此四卦上三阴与下三阳相对。其论剥复与丰旅相对时，又不取阴阳爻象之数，而取地火雷泽之象。其对易说，仍不免牵强附会，未能揭示出经分上下的原因。

毛氏议论最多的是其移易说，故著《推易始末》加以阐述。此说乃卦变说的一种形式，用来解释卦爻象和卦爻辞之间的联系。其论“演易用推易”说：

吾欲演易，则必使易之为义行于辞间。取六十四卦之已成者，相其阴阳之各萃与夫阴阳之相间者而两判之。其各萃者则谓之聚，谓阴与阴聚，阳与阳聚也，以中无间之者也。其相间者谓之分，谓分阴于阳，分阳于阴也，若因其已聚而分之者也。而于是就已成之聚与已成之分者，而为之移易焉。（《仲氏易一》）

毛氏认为，文王演易作卦爻辞，说明象辞之间的关系，则用推易的法则。其法则是，六十四卦，除乾坤两卦外，分为聚卦和分卦两大类。聚卦谓一卦之阴阳爻象各聚于一方，如剥复两卦，一阳自聚，不与五阴间隔；分卦谓一卦之阴阳爻象相间而分开，如师卦䷆，五阴间一阳。此卦又来于聚卦剥复，剥卦二上互易，或复卦初二互易，既为师卦，此即“因其已聚而分之”。聚卦和分卦的爻象，皆可上下推移，故称为“推易”。毛氏认为，聚卦依《系辞》文“方以类聚”，分卦依“物以群分”句，推易依“刚柔相推而生变化”。其论聚卦，又分为三小类：一为聚卦，即剥复观临否泰遁大壮姤夬十辟卦；一为半聚卦，即小过䷛中孚䷼两卦，此两卦阴阳爻象分聚于上中下；一为子母聚卦，谓本卦为它卦所移，为子，但又可移之作它卦，又为母。即颐、萃、升、咸、恒、损、益、大过、无妄、大畜十卦。此十卦之阴阳爻象亦有所聚，如颐卦䷚，萃卦䷬，故称子母聚卦。六十四卦除乾坤两卦和聚卦外，皆为分卦。

毛氏依此原则，解释了六十四卦的卦爻辞。如屯卦䷂，为分卦，此卦由聚卦观䷓、临䷒，子母聚卦萃䷬、颐䷚卦而分出，即观卦上来初往，临卦二往五来，萃卦四来初往，颐卦上来五往，如此互易，皆为屯卦。据此，他解释屯卦初九爻辞“利建侯”说：“兑为泽，初为民，萃四之降决兑泽以流于民。上为天，巽为命，观上之降天命，以受坤众，非大得民者而安有定。”（《仲氏易·屯》）是说，萃卦初四推移即四来初往为观卦，萃卦兑上坤下，兑为泽，四降为初，表示恩泽下流于民，初画为民。又观卦初上互易亦为屯卦，观卦巽上坤下，其上画为天，巽为命，坤为众，表示天命下降，以受民从，所以屯卦爻辞说“利建侯”。又其解释此爻《象》文“以贵下贱，大得民也”说：“初分自观，与上相易，又分自萃，与四相易。上四皆高位而俱下，而易之为初，似乎以贵下贱者。”（同上）是说，观卦上爻下降于初爻，萃卦四爻下降于初爻，为屯卦，表示居高位而下降，故说“以贵下贱，大得民也”。又其释此卦六二爻辞“匪冠婚媾，女子贞，不字，十年乃字”说：

夫此九五者，虽在坎中，坎为寇为盗，实则非寇也，此婚媾也。当在临兑时，一少女耳。今已居正，与九五正应为妇，则民之初生，亦阴阳始交，众庶冯生之首事。然且自三而四连三阴为离中之象，离为大腹，即为互体观之，二四同坤，坤亦为腹，则欲求孕字，当亦不远。第屯难之时，贵乎居贞，贞即不字，亦惟是屯遭而进，踣蹢乘马，以求上应，将必自二而三，自三而四，历坤阴之尽而后亲九五，以成大离，不十年乎？十者阴数之尽，柔曰地数十。反常者，十年而后能反乎常道。（同上）

此是说，屯卦六二与九五有应，乃阴阳相交，婚媾之象。然此九五爻，来自临卦九二爻，居下体兑之中位，兑为少女，又居中位，表示与九五正应，而为其妇。此即爻辞所说“匪寇，婚

媾，女子贞”。但屯卦六二至六四乃三阴相连，居于初九和九五阳爻之中间，有大离之象，离为腹。其二四互体为坤，坤亦为腹，腹可孕育。但因居屯难之时，贵乎守贞，不应怀孕，此即爻辞所说“不字”。如六二欲怀孕，乘马上行，与九五相交，须经过三阴，即“历坤阴之尽”，坤为地，地之数为十，故爻辞说“十年乃字”。从毛氏对屯卦爻辞的解释中，可以看出，其所谓推易，无非是从本卦引出有关之卦，进而以取象说和互体说，解释象辞之间的联系，此正是继承汉易卦变说的传统，虽然他不肯承认其移易体例乃卦变说的一种形式。正因为其解易继承了汉易的传统，其对卦爻辞的解释，同样难免于牵合附会之流弊。但毛氏易学作为清代汉学家解易的先驱，就其对卦爻辞字义的解释说，由于注重训诂和音韵，有些解释则超过了义理学派解字的水平。如朱熹于《本义》中注屯卦六二爻辞“女子贞，不字”说：“但以守正，故不之许”，以“字”为“许嫁”。毛氏指出，此是“误引曲礼女子二十许嫁，笄而字语”（《易小帖》），《曲礼》此处说的“字”是名字之字，谓女子二十许嫁称字，非以“字”义为许人。至于屯卦爻辞说的“不字”，毛氏依《说文》和汉唐注本，训字为孕妊。又如其注大畜上九爻辞“何天之衢，亨”，以何为荷，即负荷，并依噬嗑上九爻辞“何校灭耳，凶”，证明何乃负荷之义。可是，从王弼注到程传和朱氏《本义》，皆以“何”为虚辞，即如何，何以。毛氏批评说：“宋人极倔强，独于王弼则遵若科律”（同上），即不通训诂而误经义。但毛氏对朱熹《本义》的批评，也有误经之语。如其对乾卦辞“元亨利贞”的解释，由于坚持“三古作易，千圣同揆”的偏见，因袭四德说，批评朱注说：“乃必曰大亨而利于正，然则孔子非与？”（《仲氏易·乾》）这同其以《周易》为卜筮书的观点便相抵牾了。

就易学史说，毛氏从倡导汉学的立场，首次批判了图书之学和太极图说。所著《河图洛书原舛编》，乃系统考证河图洛书起源和演变的文献。此书对先秦文献中的“河图”“洛书”到明代的河洛之学，皆有评论。概括起来，有以下几点：其一，《尚书》、《论语》、《系辞》中说的河图，洛书，“大抵图为规画，书为简册，无非典籍之类”，但其内容，已不可考。其二，汉人论河图、洛书，如《淮南子》，《礼记·礼运》、孔安国、刘歆、扬雄、《纬书》、郑玄、王充、班固等；或以为龙马负图，神龟负书，或以为河出书，洛出图，或以河图为八卦，洛书为九畴，或以河图出天苞，洛书吐地符，总之，众说纷纭，皆无证据，难以是从。其三，宋初道士陈抟方解说河图和洛书的内容，但亦未言出于何处。后传至刘牧倡其说，图书之学始行于世。刘牧明言以四十五数为河图，五十五数为洛书。至邵雍又以圆者为河图，方者为洛书，不言五十五和四十五之数。同时阮逸，又伪造《关朗易传》和《洞极真经》，又以十为图，九为书，对抗刘牧的河九洛十说。至朱熹采阮逸说，载于《启蒙》和《本义》之道，图书之名始确定下来，不再争议。至明代犹有疑而议者，或以坎离交媾图为河图，或以先天图为河图，或以五行生成图为洛书，或以龙马旋毛解释图形，或以奇异数字解释龟甲洛文，总之，“彼此纷纭，竞相迁变”，“牵强附会而终竟不合”。明代宋濂、王祿、郝敬、归有光等人虽有辨说，但未提出实据，又成虚说。其四，有宋以来的图书之学，以黑白点之数解释河图的内容，始于华山道士陈抟。其以五行生成之数释河图之数五十有五，是窃取汉郑玄注“天地之数”之文。他说：“康成但有注而无图，而抟窃之以为图，康成之注即可图，亦非河图，而抟窃之以为河图。”而郑玄以五行生成数注天地之数，只是郑氏一家之言，亦非大衍之数章的本义。《系辞》所说五十有五之数乃天地生成之数，即天数一三五七九为二十五，地数二四六八十为三十，合之为五十有五，并非五行之数。可是，有宋以来诸家注，因崇尚王弼注，不通郑学，不知陈抟说之由来，故以陈说而乱经文。关于洛书四十五之数，则出于《易纬》太乙

下九宫之法，郑玄注九宫说亦未言此是洛书之文或洛书之数，而陈抟之徒则以其为洛书，儒者遵之，竟篡入经文。至于以《洪范》九畴为洛书文，如阮逸、蔡沈之徒，亦无根据，可谓“无学”。总之，毛氏认为，“大衍图至于九宫明堂皆出于纬书，虽经汉儒采及之而不可为训”，至于陈抟之徒以五十五和四十五之数解说图书，更非先秦之献中河图、洛书之本义。以上是毛氏评图书之学的主要论点。他将先秦文献中的河图、洛书同汉唐的解释区别开来，将汉唐的说法又同宋易中的图书之学区别开来，如其所说“勿因人之误以误经”。他指出，陈抟以五十有五为河图之数，乃窃取郑玄注天地之数之语，此是发前人之所未发，对后人研究图书之学的来源，起了重要的影响。他虽然提倡汉学，但对汉人如郑玄等人的注释，并非一味是从，而是有所取舍。其取舍的标准仍是以经解经的原则。所有这些都体现了考据学派和汉学家尊重史实的治学态度。

毛氏所著《太极图说遗议》，探讨了周敦颐图说的来源，同黄宗炎一样以其出于道教和佛家。他说：“其所为图者，虽出自周濂溪，为赵宋儒门之首，而实本之二氏为所传。”但其考证，不尽同于黄氏。其一，他认为，朱熹所传的周氏太极图，乃朱氏所审定，朱震所进的图式，方是周氏的原图。即最上一圈为阴静，第三圈为阳动。本书中册已引用，不再重述。此说是毛氏一大发现，对朱熹易学是一深重打击。他进而认为，周氏此图与《道藏》中《上方大洞真元妙经》的太极先天之图相合。道教的太极先天之图，又来自《参同契》的水火匡廓和三五至精两图式。宋陈抟剽窃太极先天之图，并分为先天和太极两图，后一图即周敦颐的太极图。他说：“在赵宋以前，六季以后，实窃参同为太极先天一图，而抟复取而转分之。然且分之未净，故在周子所传，则尚列阴阳于上下。”是说，道教的太极先天图和周氏的太极图，都以首圈为阴静，第三圈为阳动，即阴在上而阳在下，此即《鼎器歌》所说：“阴在上，阳下奔”，表示“阴贵上而阳贵下，阴欲静而阳欲动”，乃方士炼丹之术。毛氏此论，依《道藏》的“太极先天之图”，未依陈抟的无极图，不同于黄宗炎说。但他依朱震所进的太极图，论证周氏的太极图与道教的太极先天图基本一致，指出周氏的图式来源于道教系统，同样是一大贡献。但毛氏于《太极图说遗议》中所引《道藏》的太极先天之图，与朱震所进的周氏太极完全一致，与今传《道藏》中的太极先天之图，不尽同。即第二圈为坎离合抱图，乾道成男，坤道成女，列于五行相生图之下。毛氏解释此图式说：“道家以太乙为太极，即一元也，然非第一〇也，亦非三轮图也。第一〇为阴静，第二为坎离匡廓，第三〇为阳动，此即先天图也。所云乾坤定南北，坎离分左右者是也。但坎离之中一小〇，则一元也。阴阳水火所媾之胎，复炼以五行水火木金土三五之精而归于一元，则于是五行之下，又有第四〇即太极也。夫然后生生不穷，加二〇焉。则是第四大〇与第二小〇皆为太极，而连上三〇，则为太极先天之图。”此图说，据何史料，毛氏未言，不得而知。其二，关于朱熹所传周氏图说首句“无极而太极”，毛氏考证，当依宋国史所录为“自无极而为太极”。他说：“当时国史以濂溪儒宗，载图说原文入濂溪传中，本曰自无极而为太极。而南宋儒者刻其说于乾道间，则曰无极而太极。”又说：“史官无改人成文者，况景卢名迈即洪容斋也。容斋博核伉直，定无讹错与益损二弊。即或非其手笔，系前人史官，然亦何苦为此。”此是针对朱熹说而发，认为史官所录乃周氏原文，朱熹要求修改，有背史局条例。毛氏此论亦有说服力。关于太极和无极的关系，毛氏指出，其说始于《易纬》《乾坤凿度》所说：“太易始著太极成”，即“太易，无也；太极，有也。太易从无入有，圣人知太易有理未形，故曰太易。”其后，王弼作《周易注》，引《老子》及《易纬》之说，又以太极为无。但《易纬》和王弼派皆未提出无极加于太极之上。“无极”一



词出于道家，如《老子》所说：“复归于无极”，《庄子》所说：“以游无极之野”（《在宥》），《列子》所说：“无则无极”（《汤问》），《参同契》所说：“往来洞无极”。后佛家亦谈“无极”，如僧肇《肇论》所说：“物我元会，归于无极”，唐僧圭峰注清凉《普贤行愿品疏》所说：“虚极者无极，谓虚无太极之道也。”道经《上方大洞真元妙经》《唐玄宗序》又以“上方开化，无极宝号”，阐发太极先天之义。至周氏太极图说，本于二氏的无极说，进而加无极于太极之上，所谓“自无极而为太极”，以乱儒家圣人之言。上述考证，亦有说服力。指出“无极”这一范畴来于佛道两家，周氏《太极图说》以无极为太极之本，出于二氏的有生于无说。至于周氏《太极图说》以第二圈即水火合抱图为太极两仪之象，毛氏驳斥说：“其图正作坎离二卦而运为一轴，非所谓两仪也，亦非所谓阳动生阴，阴静复生阳也。其中一〇，则坎离之胎也。”是说，周氏的解释，乃对道士炼丹术的误解。其三，毛氏对《太极图说》的全文也提出质疑。如其评“太极动生阳”一段话说：“夫阴阳未生，浑然太极，此时尚未有阴阳之可名，焉有动静？”又说：“且夫阴阳动静，虽似有以分属，至于生则未有不兼动静者也。”其释《系辞》：“夫乾其静也专，其动也直”一段话说：“是阳不必专动也，动亦阳，静亦阳也。阴不必专静，静亦阴，动亦阴也”，“所谓必兼动静者也”，驳斥了以动静分阴阳说。从而质问朱熹一派说：“人敢于议易，而必不敢议图说；敢于改圣言，变圣言，侮圣人之言，而必不敢言儒者之言之非，不亦悲乎！”又如，关于五行说，毛氏认为，此亦出于二氏，如《黄庭经》所说：“五行相推，大归一”，《化严疏》所说：“从五大根生十一根”，五大即水火木金土。而《系辞》论太极阴阳，则有四象而无五行。关于“无极之真”，毛氏认为，“真”这一概念亦出于二氏，《化严疏》说：“周易为真无，老子为虚无”；《普贤行愿品》说：“彼指乾元，此明真界”；总之，“彼亦以真字为儒书所无，为二氏所私有”，而周氏图说则因之。这些质疑，用来表明周氏图说同二氏学说为同一系统，如其所说“即果周子作，亦但就二家所授而因以成文”，“纯乎二氏之学而不可为训”。

总之，毛奇龄对图书之学和周氏图说的批评，重视考证，其思想资料及其观点的历史渊源，以此证明图书之学出于道教和佛家，进而否定其为儒家学说。此种治学态度，虽然揭露了宋易中的象数之学同二氏特别是道教系统易学的联系，但由此否认其在易学史和哲学史上的地位，特别是在理论思维方面的贡献，显然，是一种门户之见。他感兴趣的是历史的资料，而不是哲理的探求，此正是清代考据学派和汉学家研究经学特别是易学的局限性。

### 第三节 汉易复兴

——惠栋、焦循易学

乾嘉时期，由于清王朝推行文化高压政策，实学中的经世致用思潮受到压制，而注重文字训诂和文献考证的经学受到王朝的重视，并逐步流行起来，形成了以考据之学为中心的汉学，标志着经学史上的又一大转变。汉学的兴盛，对《周易》经传的研究同样起了重要影响，即从对宋易批判走上了复兴汉易的道路。复兴汉易的代表人物有惠栋（1697—1758）。惠栋是汉易的倡导者，此派易学以推崇和解说汉儒象数之学为己任，皆笃守古义，不敢有所创新，表现了唯汉易是从的学风。另一派汉学解《易》的代表人物是焦循（1763—1820）。他解释《周易》经传，不同于惠、张的学风，主会通百家之学，不墨守一家之言，企图依汉人解易的精

神，独辟蹊径，建立自己的易学体系，成为清代汉学家解易的殿军。一般说来，清代汉学家的易学，缺乏探讨哲学问题的兴趣，在理论思维方面很少建树。就此而言，又意味着古代易学及其哲学由高峰走向了衰落。

## 一、《周易述》和《易汉学》

惠栋作为清代汉学的奠基人，其解易著述有《周易述》、《易汉学》、《易例》和《周易古义》等。其作为汉学家也是由于精通汉易而闻名于当时。他推崇汉易，同其家学有关。其在《易汉学原序》中说：“栋曾王父朴菴先生，尝闵汉易之不存也，取李氏易解所载者，参众说而为之传……先君子是成易说六卷，又尝欲别传汉经师说易之源流而未暇也。栋趋庭之际，习闻余论，左右采获，成书七卷。”其父惠士奇所著《易说》，对其易学影响颇深。《四库总目提要》评论此书说：“是书杂释卦爻，专宗汉学，以象为主。然有意矫王弼以来空言说经之弊，故征引极博，而不免稍失之杂。”惠栋的易学可以说是对其家学的阐发。所著《周易述》，乃其解易的代表作。此书依汉儒诸家说，逐句解释《周易》经传文，自为注又自疏之。所依汉儒诸家说，以荀爽、虞翻和干宝说为主。《易例》是列举其解易的原则，体例，重要的范畴和概念，说明其出处即文献上的依据。所述易例亦以汉易诸家说为主。《易汉学》是惠氏系统地阐述汉易各流派的著作，包括孟喜、京房易、易纬、郑玄易、荀爽易、虞翻易和《参同契》等。《四库总目提要》评论此书说：“栋采辑遗闻，钩稽考证，使学者得见汉儒之门径，于易亦不为无功矣。”此书颇有影响，乃清代易学家研究汉易的代表。以上这些著述，有一共同点，即提倡汉易中的象数之学，既反对宋易中的义理之学，又反对宋易中的象数之学，特别是图书之学和邵雍的先后天易学。以下，以《周易述》和《易汉学》为主，谈谈惠栋易学的基本倾向及其在易学史上的地位。

惠氏于《易汉学原序》中说：“六经定于孔子，毁于秦，传于汉，汉学之亡久矣。独诗书二经，稍存毛郑两家，春秋为杜氏所乱，尚书为伪孔氏所乱，易经为王氏所乱。……惟王辅嗣以假象说易，根本黄老，而汉经师之义，荡然无复有存者矣。”故宋人赵紫芝有诗云：“辅嗣易行无汉学，玄晖诗变有唐风，盖实录也”。惠氏此论，以汉学为经学之正统，认为后来汉学遭到破坏，而《易经》尤甚，王弼乃其祸首。他提倡汉易，旨在反对王弼以来的义理之学。王弼以前的两汉易学，已存在象数和义理之学的分歧，惠氏所推崇的汉学，实际上是孟喜以来的象数之学和卦气说。其对《周易》经传的注疏，大都依京房、郑玄、荀爽、虞翻、干宝等人提出的体例和注解，并加以会通，而排斥宋易解经的传统，卦气说是其解经的主要依据。其对六十四卦卦象的解释，皆主卦气说。如论乾卦说：“八纯卦，象天，消息四月。”论坤卦说：“八纯卦，象地，消息十月。”论屯卦说：“坎宫十世卦，消息内卦十一月，外卦十二月。”论蒙卦说：“离宫四世卦，消息正月”。论师卦说：“坎宫归魂卦，消息四月”。其论明夷卦说：“坎宫游魂卦，消息九月。”等等。以上皆见《周易述》。此是依孟喜卦气说和京房八宫卦说，以六十四卦代表一年十二月阴阳消息的变化过程。其对《周易》经传辞句的注疏，有京房的纳甲说，五行说；易纬的九宫说，八卦方位说；郑玄的互体说，五行生成说，爻辰说；荀爽的乾升坤降说，中和说；虞翻的卦变说，月体纳甲说等；而以取象说为纲。他赞扬虞氏易说：“唯是易含万象，所托多途，虞氏说经，独见其大。故兼采之以广其义。”（《周易述·坤》）其在《易汉学》中，统计虞翻所取八卦之物象共三百七十，并评论说：“虽大略于经，然其授受

必有所自，非若后世响壁虚造，漫无根据者也。”他如此相信取象说，正是继承了汉易象数之学的传统。以下，就其对乾卦的注疏，介绍一下其解易的基本倾向。

其注乾卦辞“元亨利贞”说：

元始亨通，利和贞正也。乾初为道本，故曰元。息至二升坤五，乾坤交故亨。乾六爻二、四、六匪正，坤六爻初、三、五匪正。乾道变化，各正性命，保合太和乃利贞。传曰利贞，刚柔正而位当也。

其自疏说，以乾为始，亨为通，利为和，贞为正，是取《子夏传》义。乾初，谓初九爻，初为始，元亦始义，依何休《公羊传》注。此初九爻乃乾卦之始，亦是乾道这始，故《彖》称“乾元”，此取荀爽义。又董仲舒于《对策》中说：“谓一为元者，视大始而欲正本”，故乾初九谓之道本，并称其为元。按荀爽乾升坤降说，乾二升于坤五之位，坤五降于乾二之位，表示乾坤相交。依虞翻义，“以阳通阴，故始通”，故乾坤交通为亨。乾卦二四六爻为阳居阴位，皆不当位，坤卦一三五爻为阴居阳位，亦皆不当位，故说“匪正”。此亦取虞翻义。按荀爽的乾坤相交说，乾二上升坤五之位为坎卦象，坤五下降乾二之位为离卦象，成为坎上离下即既济卦象。此卦《象》文说：“利贞，刚柔正而位当也。”即六爻皆当位，故为利贞。乾与坤交，即“乾道变化”，成为既济。六爻皆当位，此即“各正性命，保合太和，乃利贞”。故乾卦辞又谓“利贞”。惠氏认为，依虞翻义，卦辞中凡言“元亨利贞”四德者，皆指卦体变为既济卦象。如虞氏释革卦辞“巳日乃孚，元亨利贞，悔亡”说：“悔亡，谓四也。四失正，动得位，故悔亡。离为日，孚谓坎，四动体离，五在坎中，故巳日乃孚，以成既济”。是说，革卦兑上离下，九四爻不当位，故说“四失正”，其变为阴爻，则当位，故说“动得位”。九四变为阴爻，上体为坎卦象，下体为离卦象，成为既济。离为日，按虞翻取象说，坎为孚。坎上离下，故卦辞说，“巳日乃孚”。由于已成既济，六爻皆正，故又说“元亨利贞”。惠氏还认为，依荀爽义，乾坤两卦相交，成既济象，阴阳和均，方得其正。如其释乾卦《文言》“云行雨施天下平”句，以乾升于坤为云行，以坤降于乾为雨施，乾坤相交，所以天下平。由此惠氏得出结论说：“若四德专谓纯乾，独阳不生，不可言亨，二四上爻不可言贞，既非化育之常，又失用九之义……今幸东汉之易犹存，荀虞之说具在，用申师法，以明大义，以溯微言，二千年绝学庶几未坠，其在兹乎！”（《易例》）认为乾作为纯阳之卦，与阴相交，具有坎离之象，火水相济，方有化育之功，方具元亨利贞四德。此乃四德之本义。魏晋之后，失其传，今日始明其义。此说实际上出于虞翻的卦变说，即乾坤二五爻互易，成为坎离两卦，方有八卦和六十四卦，以此解释“元亨利贞”四德以及《彖》文“大哉乾元，万物资始”义。其以阴阳交易解释乾卦辞，又是基于卦气说。又其注乾卦九二爻辞“见龙在田，利见大人”说：

坤为田，大人谓天子。二升坤五，下体离，离为见，故曰见龙在田，群阴处之，故曰利见大人。

其疏说，乾与坤旁通，取虞翻说。坤士称田，故“坤为田”。据《易纬·乾凿度》，大人乃天子称号之一，所以说“大人谓天子”。依荀爽说，九二不当位，当升于坤五，坤五下降九二之位，则下体为离卦象，《说卦》谓“相见乎离”，故离为见。九二升于坤五之位，故说“见龙在田”；坤卦群阴呼应，故说“利见大人”。此是依虞翻的旁通说，荀爽的升降说和汉易的取象说，解释九二爻辞。又其注乾卦九五爻辞“飞龙在天，利见大人”说：

五体离，离为飞，五在天，故曰飞龙在天。二变应之，故利见大人。虞氏谓文王书经，系庖牺于乾五，造作八卦，备物致用，以利天下，天下之所利见是也。

其疏说，依《说文》对龙的解释：“春分而登天，秋分而潜渊”，龙又为星象。又依干宝说，乾坤十二爻，代表消息十二卦；乾九五爻当夬卦，即三月卦，表示阳息至九五爻，龙已登天。又九四爻变为阴爻，居于九五和九三之间，成互体离象，此即“五体离”。依郭璞《洞林》，离为朱雀，离又有飞鸟之象，故又言飞。九五爻居三才之天位，故说“飞龙在天”。此爻又与九二爻相应，故说“利见大人”。又王逸注《楚辞·天问》“登立为帝”句，谓“伏羲始作八卦，修行道德，万民登以为帝”。九五爻亦指伏羲自下上升而为帝，万民仰之，此即《文言》所说“圣人作，万物覩”，万物覩即是“利见大人”。此又是依虞翻义，以卦变说，互体说和取象说解释乾卦九五爻辞。

通观惠氏《周易述》，其论卦爻象和卦爻辞的关系，恪守荀爽、郑玄、虞翻、干宝等人所提出的体例，并加以融合，并无新意，此亦吴派汉学的特征之一。但就解字系统说，其对《周易》经传中的文字训诂，则旁征博引，涉及北魏以前的许多典籍，以此证明荀爽、虞翻等人对经文的注释为正宗。就此而言，其注疏又提供了许多可贵的资料，此是惠氏汉学的主要贡献。但他只是旁征博引，罗列史料，缺乏分析和判断。如其于《微言》中解释“元”字，除引《易传》文外，又引《书·召诰》，何休《公羊传》注，《吕氏春秋·名类》，《易纬·通卦验》和《元命包》，郑玄注，河上公《老子注》，《庄子·大宗师》司马彪注，《三统历》，《淮南子·泰族训》等等。这些典籍中的“元”字，其涵义并不一致，惠氏不加区分，此又是吴派汉学的弱点之一。

值得注意的是，惠氏对《周易》经传中易学及其哲学范畴所作的注释。其注释着眼于象数，既不同于宋代的义理之学，也不同于宋易中的象数之学。如其注《系辞》“一阴一阳之谓道”章说：

易说，一阴一阳合于十五之谓道，七八九六合天地之数，乃谓之道。乾为善，三气相成，合于一元，元者善之长也，故继之者善也。坤合乾性，养化成之，故成之者性也。乾为仁，坤为知，乾为百，坤为性。见仁见知，贤知之过；日用而不知，愚不肖之不及也。知仁合乃为君子之道。（《周易述·系辞上》）

其疏说，易说，指《乾凿度》文。此文说：“阳以七，阴以八，易一阴一阳，合于十五之谓道，阳变七之九，阴变八之六，亦合十有五”。此是以七八和九六之合各为十五，解释“一阴一阳之谓道”。阳指奇数，阴指偶数。依《三统历》文：“十一而天地之数毕。”十一为五六之合，五六相乘为三十。七八九六之合亦为三十，当天地之数，故说“乃谓之道”。又依《三统历》“太极元气，函三为一”说，故一元函有三气；其又说：“元者善之长也，共养三德为善”。以乾元为善，有施育万物之德，故说“继之者善也”。依虞翻义：“乾能统天生物，坤合乾性，养化成之”，此即“成之者性也”。乾为仁，坤为知。依《中庸》义，或见仁或见知，乃贤者之过；日用而不知，乃愚者之不及，都未见道之全体。《大戴礼·诰志》说：“知仁合而天地成，天地成而万物生”，此即“君子之道”。以上是以奇偶之数 and 乾坤卦象的配合解释“一阴一阳之谓道”。又其注《系辞》“乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣”说：

乾成则坤毁，谓四月也。坤成则乾毁，谓十月也。乾坤毁无以见易，谓六日七分也。几，近；息，生也。谓中孚至复，咸至遯也。

其疏说，阳息阴，故乾成则坤毁；乾成于巳，故谓四月。阴消阳，故坤成则乾毁；坤成于亥，故谓十月。四月无坤，十月无乾，不见中孚或咸用事，此即“乾神毁无以见易”。六日七分，谓中孚，咸。由中孚到复为阳生，由咸到姤为阴生，故说“乾坤或几乎息也”。其以成毁为消息，训息为生，取《释诂》义。此又是以孟京卦气说，解释《系辞》义。接着其注“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

易说，易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也。乃复变为一，一者形变之始。清轻者上为天，故形而上者谓之道，浊重者下为地，故形而下者谓之器。

此引《乾凿度》文，解释道和器。其疏说：“乾息至二则升坤五，故清轻者上为天，乾为道，故形而上者谓之道。坤消至五，则降乾二，故浊重者下为地。坤为器，故形而下者谓之器”。此以乾阳为道，坤阴为器，并以荀爽的乾升坤降说解释《乾凿度》文意，即以天为道，以地为器。此种解释也是就乾坤爻象的变化说的。又其注《系辞》“易无思也，无为也”章说：

天下何思何虑，同归而殊途，一致而百虑。无所为谓其静也专。谓隐坤初，机息也专，故不动者也。感，动也。以阳变阴，通天下之故，谓发挥刚柔而生爻者也。

以上皆引虞翻注文。惠氏疏说：“乾伏坤初，藏神无内，故其静也专”。“乾隐藏坤初，佼易立节，寂然无为之时，故其机息矣，其静也专，故不动者也”。“乾出坤初，以阳变阴，清静炤哲，故能感天下之故”。“变刚生柔爻，变柔生刚爻，以三为六，则发挥刚柔而生爻者也”。以上这些同样是以乾坤两卦的爻象变化，即以虞氏卦变说，京房的飞伏说，解释《系辞》文“寂然不动，感而通天下之故”。又其于“易有太极”意，注太极范畴说：

太极，大一也。分为天地，故生两仪。仪，匹也。阴阳气交，人生其中，三才具焉。

以太极为大一，依虞氏义。其疏则引马融北辰说，易纬太一行九宫说，京房天之主气说，《吕氏春秋》太一出两仪说，《礼运》礼必本于太一说，加以解释说：“极大曰太，未分曰一。太极者，极中也。未分曰一，故谓大一；未发为中，故谓之太极，在人为皇极，其实一也”。又引述郑玄注说：“阴阳气交，人生其中，故为三才。太极函三为一，相并俱生，故太极生两仪，三才具焉”。此说是以大衍之数，不用之一为大一或太极，以两仪为分而为二以象两，以三才为挂一以象三，以揲蓍成卦解释易有太极章。又其解释《说卦》文“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”说：

和顺谓坤，道德谓乾，以乾通坤，谓之理义也。以乾推坤，谓之穷理，以坤变乾谓之尽性，性尽理穷，故至于命。巽为命。

以上皆引自虞翻注文。其疏说，依《乾凿度》文：“天动而施曰仁，地静而理曰义，以乾通坤，故谓之理义也。”依虞氏义“坤为理，以乾推坤，故谓之穷理。乾为性，以坤变乾，故谓之尽性。乾伏坤初，巽为命。性尽理穷，故至于命。”是说，乾坤旁通，坤为理，穷理即以乾推及坤之理，坤为和顺。坤下有伏乾即是性。乾下有伏巽，即是命。依虞翻说，巽为命。坤变乾即是尽性；乾初九隐藏坤初六，下体为巽，即“至于命”。惠氏此解，同样以乾坤爻象的变通，解释穷理尽性说，宋明易学所阐发的义理皆被否定了。

从上述材料中，可以看出，惠氏依汉易说对《周易》经传中重要范畴和命题所作的解释，着眼点在于卦象的形成和变化。其引卦气说，也在于说明卦爻象变化同气象的变化一样，有其规律性。这些解释，同宋易相比，其哲学的意味被淡化了，甚至取消了其作为哲学范畴的价值。此种解易倾向，表明汉易的复兴，又意味着易学哲学及其理论思维的退化。惠栋的易汉学突出地表现了这一特征。

前面谈到，汉易的复兴也是对宋易中象数之学的否定。惠栋解易，也体现了这一特点。关于河图和洛书，他引郑玄纬书注，加以解释说：“河图、洛书为帝王受命之符，圣人则象天地，以顺人情，故体信以达顺，而致太平，为既济定也。”（《周易述·系辞上》）是说，河洛并非宋易所说的十河九洛说。因此，其注《系辞》“天地之数”章则取虞翻和郑玄注，不以其为河洛之本。其《易汉学》中有《辨河图洛书》一文，指出，古传戴九履一之图，即《乾凿度》所说的九宫之法，宋以前，未有以此为易之河图者。至宋刘牧，方以其为河图，又以五行生成图为洛书。阮逸又伪作《洞极经》，以五方者为图，以九宫者为书。郑玄和虞翻注《系辞》“天地之数”章，其说虽与河图之数相合，“然康成、仲翔未尝指此为河图，则造此图以为伏羲时所出者，妄也”。此论颇为中肯，与胡渭说一致，从考据学的角度，论证河洛图式乃晚出，与《系辞》无关。关于邵雍的先后天易学，其在《易汉学》中说：

道教莫盛于宋，故希夷之图，康节之易，元公之太极，皆出自道家。世之言易者，率以是三者为先河，而不自知其陷于虚无而流于他道也。

认为邵雍的图式和周敦颐的太极图皆出于道教，非儒家正统。他说：“伏羲四图，皆出于邵氏，邵氏之学本之庐山老浮图，见谢上蔡传，易堂记序。”（同上）“老浮图”，指道教和佛教。又说：“邵子一分为二，二分为四，四分为八之说，汉唐言易者不闻有此理。程子非不能理会邵易，但以之解周易，恐其说之未必然也。”（同上）此是驳朱熹语：“邵子所谓易，程子多理会他底不得”。认为程颐并不以邵氏易学有可取处。至于邵氏的先后天易学，所以不合于《周易》经传，惠栋只是引述别人的说法，如认为先后天图式出于对《说卦》八卦方位说的误解，“天地定位”并无乾南坤北之意。其在《周易述》中，依《乾凿度》文，以“天地定位”章为讲《周易》上下篇六十四卦排列的次序，上篇首乾次坤，先泰而后否，故说“天地定位”。又认为“帝出乎震”章讲的八卦方位，乃古明堂制，并详加考证。他依汉易解释《说卦》文，排斥图书学和先后天易学，也是对宋易中象数之学的否定。

总之，惠栋的《周易述》和《易汉学》作为清代汉学家的代表作，就经学史说，对汉易的整理和解说，积累了大量的史料，对《周易》经传中的文字，依古训加以注疏，有其贡献。但就哲学史说，除阐述汉易的卦气说外，别无新的建树。可见，惠栋只是一位考据学者，并非哲学家。

## 二、焦循对汉易的阐发

焦循是乾嘉时期著名的经学家，也是当时具有渊博知识的学者，著书三百多卷，又是清代大数学家之一。所治群经，以《周易》经传用功最深。幼年好《易》，自四十岁而专于学《易》，积十数年功夫，方完成了其著名的《易学三书》，即《易通释》、《易章句》、《易图略》。此外，还著有《周易补疏》、《易话》、《易广记》、《注易日记》等。《易通释》依《周易》经传

中的概念、术语、范畴和命题，加以会通，解释其所提出的易学体例；《易章句》乃依其易学体例，对《周易》经传文句所作的简明注释；《易图略》是对《易通释》中体例所作的提要和图解，并批评了汉易和宋易中象数学派提出的解《易》体例。焦循治《易》，不同于惠栋、张惠言唯汉易是从的学风，主会通百家之说，不墨守一家之言，企图在汉人象数之学的基础上，独辟蹊径，另立一解《易》新体例，成为清代汉学家解《易》的殿军。

焦循改造了张载“易为君子谋”的说法，提出了“易为改过之书”的易学观。他反对区分伏羲、文王和孔子之易，反对区分卦辞和爻辞，视《周易》经传为一完整和精密的体系，其性质在于教导百姓避凶就吉，即改过从善，提高道德水平。所谓“夫易者，圣人教人改过之书也”（《易图略·原筮》）。君子可通过观象玩辞和观变玩占达到改过迁善的目的，不必占筮；而普通百姓则需要靠卜筮改正自己的过错，此即“用易于卜筮，则为小人谋”（同上）。此种易学观，改造了张载的学说，取其人道教训之义，不同于汉易“多参天象”，以天道为主的传统。

怎样观象玩辞以达到改过从善？或者说，焦氏提出了哪些解经体例作为观象玩辞的基本原则？对这些问题的回答，就构成了焦氏易学的主要内容。首先，他提出了二五变通说。在焦循看来，《周易》所以名之为“易”，旨在变通。刚柔爻象互易称为“变”，刚柔变而无穷，反复互易，即“转相推移”，称为“通”。六十四卦无非示人以变通之象，其爻辞也无非是说明变通之象。能变通则吉，不能变通则凶。但两者相比较，通贵于变。关于变通的规则，焦循提出了三条原则或体例，即旁通、相错和时行。所谓旁通，按虞翻的解释，凡六爻皆相反的卦象，即为旁通之卦。依此，焦氏《易学三书》将六十四卦分为三十二对，认为每对中的两卦，其刚柔相互配合，又可以互相推移。但刚柔爻象互易，只能是不当位的二与五、初与四、三与上互易，从而使不当位的爻象各当其位，不可任意为之。如果本卦不能相易，则与其对立之卦的爻象按照上述原则互易其位。这样，一卦可以转化为许多卦，其卦爻辞也可以彼此串通，互相解释。所谓相错，即八卦交相重叠，如乾下坤上为泰，乾上坤下为否，震上巽下为恒，巽上震下为益，坎上离下为既济，离上坎下为未济，如此等等，则形成六十四卦象。凡相错者，则相互联系，相互转化，其爻辞也可以相互发明。所谓时行，即刚柔爻象推移互易而不终止，在此过程中，遇不通即变为旁通之卦，使趋于通。上述三种体例，以旁通说为基础，相错说是旁通说的补充和推衍，而时行说又在前二说基础上讲刚柔互易的总过程。而其刚柔互易，都以二五爻互易为准则，又归结为二五爻是否当位。所以，焦循又将其易学的总原则，称之为“二五变通为易”。二五先行，初四、三上随之则吉；初四、三上先行，二五爻不当位则凶。

更值得重视的是，焦循为了将全经中的卦爻辞以及文字贯通起来，又提出了比例说和引申说，用以处理文句之间的关系和字义。所谓比例说，即按照数学上比例的法则，处理卦爻画和卦爻辞之间的关系。凡相错之卦，旁通之卦，二五互易之卦，皆可成比例卦象，其卦爻辞也可以互释。所谓引申说，有广义和狭义两种含义：广义包括比例说；狭义专指文字学中的假借说，即认为，卦爻辞中的许多文字，应按照“六书”中的假借和转注加以理解，方能“一气相贯”，解释清楚。此两种学说相互补充，对于解说卦爻辞中的文句，皆不可缺少。但卦爻辞在其中并无实际意义，只不过象数学中的“甲乙丙丁”，音韵学中的“天子圣哲”代表四声一样，是刚柔爻象变易的符号而已。这样，一部《周易》就成了趋吉避凶的代数学，又进一步将《周易》的内容完全形式化和抽象化了。

概而言之，焦循易学以代数学原则考察象与辞之间的关系，提出旁通、相错、时行三条原则，作为解释《周易》经传文句的体例，追求卦爻象和卦爻辞之间的逻辑关系，视《周易》经传为一有机体系，含有许多辩证思维和逻辑思维的积极成果，当时尤负盛名。他博采中西、汇通百家的学术宗旨，也具有普遍的方法论意义。他自以为能解释通《周易》所有文句，但实际上并不能自圆其说。其将《周易》一书形式化，否定《易传》有关概念和命题的哲学意义，又标志着古代易学哲学的终结。晚清以来，对《周易》的研究虽然没有中断，但亦创见甚少。直到“五四”运动以后，随着西方新思潮的传入，才开创了易学研究的新局面。

焦氏经学的特色集中表现在其易学著作《易学三书》中。他积二十余年之心血，方完成书中的易学体系。《易章句》乃依其易学体例，对《周易》经传文句作的简明注释；《易通释》，是依《周易》经传中的概念、术语、范畴和命题，通释自己的易学体例；《易图略》是对《易通释》中体例所作的提要和图解，并批评了汉易和宋易中象数流派提出的解经体例，如河图、洛书说、卦变说、纳甲说、卦气说、纳音说、爻辰说以及邵雍的先天八卦说等。他虽然批评了汉易诸家的易学体例，但通观其对《周易》经传的解释，仍是阐发汉易象数之学的传统。其不同之处是在扬弃汉人解经体例的基础上，独辟蹊径，另立一新的体例，解说《周易》经传文句。如其评论汉易卦变说道：“余既为当位失道等图，以明其所之之吉凶悔吝，此即为荀虞之卦之说之所本。去其伪，存其真，惜不能起荀虞而告之耳”。（《易图略》关于卦爻象互易，他不赞成某卦生某卦的“卦变”说，认为其所提出的当位、失道等体例，乃发扬荀爽和虞翻的之卦说，但去其伪，而存其真，即对荀虞易学有所扬弃。此表明焦氏易学乃荀虞易学的新发展，可以称之为汉易的创新，不同于惠栋、张惠言所倡导的汉易的复归。

他所以独辟蹊径，出于对象辞相应之理的探讨。其在《易通释叙目》中说：“先子曰：然所谓密云不雨，自我西郊者，何以复见于小过之六五？童子宜有会心其思之也。循于是反复其故不可得。推之同人，旅人之号咷，蛊巽之先甲后甲，先庚后庚，明夷涣之用拯马壮吉，益愤塞郁滞，悒悒于胸腹中，不能自释。闻有善说易者，就而叩之，无以应也。”此段自叙说明，焦氏所以数十年孜孜不懈钻研《周易》，在于回答其父提出的如何解释卦爻辞中文句重出的问题。此问题即卦爻象和卦爻辞之间逻辑上的联系问题。易学史上的取象说，取义说以及汉易中的卦气说，卦变说，都是企图解决这一问题。但从汉唐到宋明清，任何易学家所提出的体例，都不能解释通《周易》中一切辞句，总有牵强附会之处。焦氏认为他所提出的体例，可以解决这一问题。如其所说：“惜乎！汉魏诸儒不能推其所闻，以详发圣人之蕴，各持其见，苗莠杂糅，坐令老庄异端之流出而争之矣。循既为洞渊九容之术，乃以数之比例，求易之比例，向来所疑，渐能理解。初有所得，即正于高邮王君伯申，伯申以为精锐，凿破混沌。用是愤勉，遂成通释一书。”（同上）王伯申即王引之。“洞渊九容之术”，指金朝数学家李冶于《测圆海镜》中提出的列代数方程的方法。“老庄异端之流”，指玄学派的易学。焦氏认为，汉易诸家提出的体例，“苗莠杂糅”，不能解释通象和辞的关系，结果引起玄学派的易学的排斥。而他所提出的体例即比例说，因受数学的启发，清除了汉易象数之学中的弊端，从而将《周易》经传中的文句，全部讲通，故称其易学著作为“通释”。可以看出，追求象辞之间的逻辑关系，乃焦氏易学的出发点，亦其归结点。而代数学中的比例法则，又是其解经体例的支柱。他以代数学中的比例说，考查象辞之间的关系，进一步将《周易》的内容形式化和抽象化，或者说数学化，从而建立起以象数为基础的纯形式的易学体系，成为清代汉学家易学的殿军。以下，以《易学三书》为主，介绍一个焦氏易学的主要内容。《易学三书》，依《皇清经解》本。



### （一）易为圣人教人改过之书

关于《周易》经传，焦氏沿袭传统的说法，即伏羲画八卦，因而重之为六十四卦；文王系之以彖辞即卦辞，以明画卦之义；周公又作爻辞，以明卦辞之义；孔子为十翼，以赞文王、周公之辞。四圣相因，皆明卦爻象之错综变化，以示吉凶之义，他说

伏羲设卦，自文王始系之。孔子作系辞传云：圣人设卦观象，系辞焉以明吉凶。伏羲设卦以观变通之象，观象者即观其当位、失道之吉凶也。文王之辞即明所观之象之吉凶也。故申之云：刚柔相推而生变化。观象者观此也，明吉凶者明此也。故云辞也者各指其所之。所之者何？即刚柔之相推者也。……夫文王之所指，即伏羲之所指；文王之所告，即伏羲之所告。（《易图略·原辞上》）

是说，伏羲所画之卦爻象乃刚柔相推即阴阳相易之象，爻象之推移，有当位和失位之分，当位者为吉，失位者为凶。文王和周公所系之卦爻辞即说明卦爻象之吉凶，而孔子作传又在于阐发卦爻象和卦爻辞所显示的吉凶之义。按此说法，卦爻象、经文和传文一脉相承，此是因袭汉人的说法，但他明确反对区分伏羲之易，文王之易和孔子之易，反对区分卦辞和爻辞，企图将卦爻象，卦爻辞和传文合而为一，以实现其“汇而通之”的解易原则，所谓“千脉万络，一气贯通”（《周易图略·比例图》）。此种《周易》观，视《周易》经传为一完整和精密的思想体系，遵循统一的原则，如同数学一样，各种计算都遵循同一的演算规律。他认为，其任务即在于将此统一的原则揭示出来，以纠汉易解经之弊。如其所说：“汉魏来说易诸家最详善者，莫如仲翔虞氏，非不镂心刻骨，求合圣经，乃求之于辞，鲜能画一”。（同上）此种《周易》观，出于汉学家尊孔读经的偏见，但就其理论思维说，正是由于追求统一的原则或体例，焦氏易学方建立起自己的逻辑体系。

关于《周易》一书的性质，焦氏则继承了张载以来义理学派所阐发的“易为君子谋”的观点，认为卦爻象和卦爻辞以及孔子之赞易，都在于教导百姓避凶就吉，即改过迁善，提高人的道德水平。他说：

余既悟得变通之指，乃指圣人作易之义如是，九筮占易之法亦如是。夫易者圣人教人改过之书也。更者，改也。极孤危凶困，一经改过，遂化为吉而无咎。……然则筮易之法与圣人作易之指，一以贯之矣。圣人作易非为卜筮而设也。故易有圣人之道四，卜筮仅居其一而已。君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。所谓以言者尚其辞，以动者尚其变，不必卜筮而自合乎易之道，惟是百姓日用而不知，未可以道喻也。（《易图略·原筮》）

“九筮占易之法”，指《周礼·春官》所说筮人掌三易以辨九筮之名。焦氏认为，《周礼》所说的筮法九条，即其所悟出的卦爻象变化的法则，亦即圣人作易的宗旨，其目的是教人改过从善。君子以观象玩辞和观变玩占达到改过从善的目的，不必占筮，而百姓则需靠卜筮改正自己的过错。圣人所以以筮法教化百姓，因为“其所欲者吉与利，其所忌者凶与灾，欲与忌交锢于胸而不能无疑，圣人神道设教即以所作之易用为卜筮，因其疑而开之，即其欲而导之，缘其忌以震惊之，以趋吉避凶之心，化而为迁善改过之心，此圣人卜筮之用所以为神而已”（同上）。他以“神道设教”说解释卜筮的意义。总之，焦氏认为，“易之用于筮者，假筮以行易，非作易以为筮也。易为君子谋，用易于卜筮则为小人谋，此筮之道即易之道也，而宁有二哉！”

(同上)此说不尽同于张载,认为易道用于卜筮,亦可为小人谋,但其所谓“谋”,不是“求前知”,谋福利,而是“以明其德”,即改过迁善,所谓“因贰以济民行。”因此,他批评春秋以来的占术说:“古之卜筮所以教人寡过也,而春秋时之占法,固已大谬乎圣人。彼辛廖、卜楚、邱卜、徒父、史苏之徒,与后世京房、管辂、火珠林、飞伏纳甲之法相同,岂知圣人作易之教者乎!”(同上)可以看出,焦氏视《周易》经传为提高人的道德修养的典籍,排除了汉易中的占候之术和算命的方术,这又是受了义理学派的影响。

观象玩辞和观变玩占,如何使君子改过从善?或者说圣人怎样通过筮法,教化百姓或小人神明其德行?对此,焦氏提出“当位、失道”说。他认为,卦爻象的特点是变动,即爻动,观象和观变是一回事,如其所说:“居之观象玩辞即动之观变玩占。传以君子之居而动,明卦象之居而动也。”(《易章句·系辞上》)所谓爻动即刚柔互易或相推。他说:“五之已刚者反而为柔,既反为柔,又复为刚,转相推致,以变而通。伏羲观象以此,文王周公系辞亦此也。”(同上)此是解释“刚柔相推而生变化”句。按焦氏的观点,所谓爻动即刚柔互易,乃指两旁通之卦,二五,初四,三上互易其位。他注“六爻之动,三极之道也”说:“两卦旁通十二爻,所动者六,二五之动固有大中,初四、三上之动,以视乎大中而从之,故为三极,明设卦示人以动。”(同上)但爻象的变动,有得有失,卦爻辞即用来说明其得失或吉凶。他说:“失道则凶,由失而得则吉。”(同上)又说:“象之得失,辞以吉凶明之。”(同上)在焦氏看来,经文中吉凶悔吝等筮词,都是表示卦爻象变动的情况的,此即《系辞》所说:“爻象动乎内,吉凶见乎外”,“爻也者效天下之动者也。是故吉凶生而悔吝著也。”总之,爻有变动,故辞有吉凶。如何确定爻象变动的得失吉凶?按《彖》《象》二传的解释,其体例有当位说,中位说,承乘说,相应说等,而焦氏则归之为当位说。他说:

易之动也,非当位即失道,两者而已。何为当位?先二五,后初四、三上是也。何为失道?不俟二五,而初四、三上先行是也。当位则吉,失道则凶。(《易图略·当位、失道图》)

按《易传》的当位说,指一卦六画,阳居阳位,阴居阴位,当位者吉,不当位者凶。则焦氏加以引伸,以两旁通之卦,其刚柔爻象相易,二五先行,初四、三上从之,如此变动而形成的卦象,其二五皆当其位,为吉。如果不先经过二五互易的程序,初四、三上率先变易,其所形成的卦象,二五皆不当位,则为失道,为凶。(见后)此是焦氏自创的体例,不尽同于传统的说法。他认为,经文中用来说明爻象变动的吉凶辞句,都以此为准则。他说:

昔人谓伏羲作十言之教曰:乾坎艮震、巽离坤兑消息。余谓文王作十二言之教,曰:元亨利贞、吉凶悔吝、厉孚、无咎。元亨利贞则当位,而吉,不元亨利贞则失道而凶。失道而消,不久固厉;当位而盈,不可久亦厉。因其厉而悔则孚,孚则无咎。同一改悔,而独立艰难困苦而后得有孚,为吝。虽吝亦归于无咎。明乎此十二言,而易可知矣。(同上)

他将经文中的筮词归结为十一条,十二个字,认为此十一条皆表明爻象变动的得失情况,或当位或失道,或对失道的补救,或化凶为吉,以此教导人们改过从善。其在《易章句》中,解释《系辞下》“悔且吝”说:

人惟生知之圣,无悔无咎。以下,虽颜子不贰过,其先已不免于过。由不善改而为

善，即是悔吝。圣人教人改过。以悔为善，吝者勉强而行，困而知之者也。……文王系辞以元亨利贞、吉凶悔吝、孚厉、无咎十一事为之纲。元亨利贞则吉，不能元亨利贞则凶。不能元亨利贞改而元亨利贞则悔吝。未悔未吝而恐其凶则厉。因其厉而悔。一悔不已，至再至三，而终于能改为吝。悔吝则无咎。

可以看出，关于《周易》中的筮辞，焦氏强调的是一个“悔”字，认为此字乃圣人以《周易》和筮法教人从善的关键处。按焦氏的论点，爻象的变动为元亨利贞而当位，固为吉；如果因当位而骄盈，则向失道转化；如果其变动失道，即不当位而凶，但于其中受到教训，即变而通之，能改悔从善，又化凶为吉。所以吉凶之关键在于是否能悔悟。由此，他得出结论说：

圣人作易，教人改过也。改过者改言动之过也。知者仁者观于易之辞，而言动之过可改。百姓之愚，以卜筮济之，亦寡言动之过焉。圣人之易为君子小人言动而作也。

（《易章句·系辞下》）

以上即焦氏《周易》观的主要内容。按唐李鼎祚说，汉易多参天象，以言天道为主，而王弼易学则全释人事，罕言天道。焦氏易学，以易为改过之书，取人道教训之义，不同于汉易的传统。他以《周易》中的象、数、辞为圣人教人改过的手段，以象为爻象刚柔互易，以数为爻象变动所依据的次序，即二五、初四、三上互易，如其所说：“天地之数，不外奇偶，而易之刚柔依之”（《易章句·说卦传》）；以辞为表达吉凶的方式。按此说法，一部《周易》的内容，无非是爻象的变动及其吉凶或当位、失道的断语而已。所谓象辞之间的关系只是爻象变动同其吉凶断语的关系，即当位或失道的关系。这样，一部《周易》便被简化为爻象变动的记录。此种《周易》观同其数学思维结合起来，便炮制出一套解释《周易》经传文句的易学体例，成了指导人们避凶就吉或改过从善的公式。

## （二）二五变通为易

卦爻象按什么样的规则而变动从而教导人们改过从善？或者说，焦氏提出哪些解经的体例作为观象玩辞的基本原则？对此问题的回答，构成了焦氏易学的主要内容。在评述焦氏提出的原则前，先介绍一下其“变通”说。在焦氏看来，《周易》所以名之为“易”，旨在变通。其解释《系辞》文“生生之谓易”说：“生而又生，往来交易，此易之所为名也。”（《易章句》）“往来交易”，谓刚柔互易而没有终结，即刚柔反复相推移。焦氏认为，易作为交易是指刚柔爻象说的，非指卦象而言。其释《说卦》文“观变于阴阳而立卦”说：“独阴不生，独阳不生，有阴必偶之以阳，有阳必配之以阴。立卦以明其变。”（同上）其释“发挥于刚柔而生爻”说：“立卦以未变动言，生爻以变动言，生生之谓易。”（同上）是说卦象中的阴阳相配，不表示变易或交易，只是交易的前提，而卦象中刚柔爻象往来交易而不穷，方称之为易。此是以爻变说解释“易”，而排斥卦变说。又其在《易通释》中解释“易”说：

易为变更反复之义，即一阴一阳之谓也。易与交，义同而有异，交者二五相交，如乾二之坤五，归妹二之五是也。易者既交之后，易而变通。

是说，易作为交易，交非只是刚柔互易其位，如乾坤二五互易成同人、比，或归妹二五互易成随，还包括与其对立的卦象相通，如同人又与师卦旁通。比又与大有旁通，随又与蛊旁通。

此即“易而变通”，表示刚柔相易而不终止，总是一阴一阳，往复循环而无止境，即“易为变更反复之义”。焦氏认为，刚柔互易称为“变”，变而无穷称为“通”。其释《系辞》文“刚柔相推而生变化”说：

相推，反复其道也。五之已刚者反而为柔，既相为柔，又复而为刚，转相推致，以变而通。伏羲观象以此，文王周公系辞亦以此也。（《易章句》）

是说，刚爻变为柔，或柔变为刚，此为“变”，刚柔反复互易即“转相推移”，此即是“通”。六十四卦无非示人以变通之象，其卦爻辞无非是说明其变通之象。焦氏认为，《系辞》中所说的“变通”，如“一阖一辟谓之变，往来无穷谓之通”；“化而裁之谓之变，推而行之谓之通”；“穷则变，变则通，通则久”；“通其变，使民不倦”，等等，皆应如此理解。但变和通比较，通贵于变。因为变而不能通，一阴一阳不再推移，变易便停止了，所谓“其道穷”，由吉而转化为凶；反之，刚柔不断变化，如《系辞》所说，“变而通之以尽利”，则又化凶为吉或永保其吉利。其释《系辞》“变通者趣时者也”说：“刚反为柔，柔复为刚，所谓变通也。当位者以变通而致于乱，失道者以变通而能改为吉。由不当趣而之当，由不利趣而之利，故趣时。”（《易章句》）按此说法，爻象之吉凶，在于能否变通，能变通者吉，不能变通者凶。圣人即以此种变通之道，教人改过从善。他说：

孔子曰：假我数年，五十以学易，可以无大过矣。此圣人括易之全而言之。又举恒九三不恒其德，或承之羞。断之云：不占而已。占者变也，恒者久也，羞者过也。能变通则可久，可久则无大过，不可久则至大过。所以不可久而至大过，由于不能变通，变通者改过之谓也。（《易图略·时行图》）

其以占为变，本于《系辞》“观其变而玩其占”，此处，指变而通之。此是以其变通说解释孔子有关《周易》的两条解说。认为《周易》所以为圣人教人改过之书，就在于讲变通之道，即讲爻象变而通的法则。焦氏认为，变而通之，即刚柔爻象反复转化，此即“一阴一阳之谓道”，如其所说：“能变通，故一阴一阳。”（《易通释》）此说是对易作为变易的一种解释，出于荀爽对“往来不穷谓之通”的注解：“一年一夏，阴阳相变易也。一十二消息，阴阳往来无穷已，故通也”。（《周易集解》引）焦氏将此说用于卦爻象的变化过程，便导出自己的变通说。他倡此说的目的在于论证六十四卦通过其刚柔爻象的互易可以相互转化，一卦可转化的许多卦，从而将《周易》中的卦爻辞串通起来，以解释其吉凶。

刚柔爻象之变通，有哪些规则？怎样变而通之以尽利？一卦又通过什么样的途径，辗转变易而成为其它一些卦？对此，焦氏于其《易图略序》中提出三条原则或体例：旁通，相错，时行。他说：

余学易所悟得者有三：一曰旁通，二曰相错，三曰时行。此三者皆孔子之言也，孔子所以赞伏羲、文王、周公者也。……余初不知其何为相错，实测经文、传文，而后知比例之义出于相错，不知相错则比例之义不明。余初不知其何为旁通，实测经文、传文，而后知升降之妙，出于旁通，不知旁通则升降之妙不著。余初不知其何为时行，实测经文、传文，而后知变化之道出于时行，不知时行则变化之道不神。未实测于全易之先，胸中本无此三者之名，既实测于全易，觉经文、传文有如是者。（《易图略序》）

他将《周易》卦爻象比作天象，认为通过实测，方知天象变化的规律，同样，通过实测即考查经传文句，方知卦爻象变化的规则，所谓“本行度而实测之，天以渐明；本经文而实测之，易亦渐明，而非可以虚理尽，非可以心外衡也”。（同上）意思是说，他总结出来的三原则，并非主观设想，而是出于传文，并经过他的实测，即全面核对《周易》经传的文字而得到证实的。他自认为此三条原则，如同天文历法中“祖冲之立岁差，傅仁均立定朔”一样，有其科学性，所谓“十数年来，以测天之法测易，而此三者乃从全易中自然契合”（同上）。焦氏此说无非表明其所提出的三原则，经得起《周易》经传文的考验。此三条原则的共同点，都在于阐述卦爻象变化的规则，但各有其特点，并且融会在一起。现分别介绍于下。

其一，旁通说。“旁通”，语本《说卦》“六爻发挥旁通情也”。此说是，六十四卦，按其爻象六画皆相反，分为三十二对，每对中的两卦，其刚柔爻象相互配合，又可以相互推移。他说：“旁通之卦为定偶”（《易通释·取女吉》），又说：“旁通之义，即由一索，再索，三索之义而推”。（《易图略·旁通图》）“一索”，“再索”，本于《说卦》乾坤父母卦说，焦氏解释为刚柔爻象相推。旁通之卦，如乾坤，震巽，坎离，同人师，比大有，随蛊，渐归妹，屯鼎，家人解，革蒙，等等。关于刚柔爻象互易。焦氏提出一条规则，即二五相易，初四相易，三上相易。所以如此相易，本于《易传》的应位说。凡旁通之卦，其刚柔相易，有两种情况：或者两卦中的刚柔互易，或者其中一卦中之刚柔相易。如乾坤相对立之卦，其刚柔相易的情况为乾二之坤五，乾四之坤初，乾上之坤三；坤五之乾二，坤初之乾四，坤三之乾上。此属于前一种情况。又如同人䷌、师䷆两旁通之卦，此两卦中初四和三上可以互易，即同人四之师初，同人上之师三，师初之同人四，师三之同人上。但其二五不能互易，因为同人二为柔，师卦五亦为柔，师卦二为刚，同人五亦为刚。其二五互易，只能是师卦中二五互易，即二之五和五之二。而同人卦中，六二与九五所以不能互易，又是因为其二五各当其位，无需互易。至于六爻皆当其位，如既济卦，更不存在刚柔相易问题。就既济和未济这一对旁通卦说，只有未济卦，其二五，初四，三上互易。此属于后一种情况。但无论那一种情况，两旁通之卦中的刚柔互易，总起来说，共有六种可能性。两旁通之卦共十二爻，如此相易，必有六爻动，六爻不动，如乾坤两卦，乾与坤旁通，其二四上为动爻，一三五则为静爻；坤与乾旁通，则五、初、三为动爻，二、四、上则为静爻。就同人师两卦说，同人中四、上为动爻，师卦中二、五、初、上为动爻，其他则为静爻。他于《易图略》中说：

传云：六爻发挥旁通情也。凡爻之已定者不动，其未定者，在本卦，初与四易，二与五易，三与上易。本卦无可易，则旁通于他卦，亦初通于四，二通于五，三通于上，成已所以成物。故此爻动而之正，则彼爻亦动而之正。……凡旁通之卦，一阴一阳，两两相孚。共十二爻，有六爻静，必有六爻动。既济六爻皆定，则未济六爻皆不定。六爻发挥，六位时成，谓此十二爻中之六爻也。（《旁通图》）

“已定者”，指当位的爻象，如九五或六二爻，初九或六四爻等，此即静爻。“未定者”，指不当位之爻象，如乾卦中的九二，坤卦中的六五，师卦中的九二或六五等，此为动爻。焦氏认为，凡旁通之卦，其刚柔爻象当位者，则不相易，如同人卦，其二五皆当位，则不相易，此即“凡爻之已定者不动”。不当位之爻象，即“其未定者”，有两种情况：一是本卦中不当位者，则按二五，初四，三上的规则相易，如师卦中九二与六五互易；一是本卦无相易者，如乾卦九二不当位，不能同九五相易，因为九五亦为刚爻，但可与其旁通之卦相易，即同坤卦

六五相易。此即“本卦无可易，则旁通于他卦”。此种相易的结果，不当位之爻象，则转为当位之爻象，此即“此爻动而之正，则彼爻亦动而之正”。两旁通之卦，按上述规则，刚柔互易，总是有六爻当位，六爻不当位，此即“有六爻静，必有六爻动”。就既未二济说，亦是如此。即济卦六爻皆当位，为六爻静；未济卦六爻皆不当位，为六爻动。凡刚柔爻象不当位者则旁通他卦，由不当位转为当位，此即《说卦》所说“六爻发挥旁通情也”。以上即焦氏旁通说的内容。此说可以概括为四点：一是一卦之刚柔爻象，其不当位者，可按二五、初四、三上的规则互易其位。二是其不能相易者，则与其对立之卦的爻象，按二五、初四，三上规则互易。三是刚柔互易的目的是使不当位的爻象各当其位。四是刚柔互易的结果，一卦可引出许多卦，彼此串通，其卦爻辞可以互释。此说所以称为旁通，是就本卦刚柔爻象无可易，从而与其配偶卦相易而说的。

焦氏于《易图略·旁通》中，列举了三十条例证，说明其旁通说乃《周易》经传的普遍原则。现录其若干条，以见一般。如他引证说：“同人九五大师克相遇。若非师与同人旁通，则师之相克，师之相遇，与同人何涉？”是说，同人䷌与其对立的卦师䷆旁通，师卦二五互易，各当其位，故同人九五爻辞中有“大师克相遇”语。又其引证说：“涣初之丰四，丰成明夷，故丰九四言遇其夷主，与涣六四匪夷所思，互相发明。若非丰涣旁通，则匪夷所思，遇其夷主，何以解说？”是说，丰䷶与涣䷺为旁通之卦，涣初六与丰九四互易，丰卦则成为明夷䷣，所以丰卦九四爻辞中有“遇其夷主”语，涣卦六四爻辞中有“匪夷所思”语。“遇其夷主”表示丰卦成为明夷；“匪夷所思”，表示涣卦未成为明夷。其又引证说：“小畜密云不雨，自我西郊。其辞又见于小过六五。小畜上之豫三，则豫成小过。……解者不知旁通之义，则一密云不雨之象，何以小畜与小过同辞？”是说小畜䷈与豫䷏旁通。小畜上九与豫六三相易，豫卦则成小过䷽卦，所以小畜卦辞与小过爻辞中皆有“密云不雨，自我西郊”句。此是以旁通说解释卦辞与爻辞之重复。其又引证说：“师众也，又以大有为众，何也？师二之五成比，比则旁通于大有，大有二之五成同人，同人则旁通于师”。“师众也”，为师卦《象》文。“以大有为众”，指杂卦文“大有众也”。焦氏认为，《象》和《杂卦》，或以师为众，或以大有为众，因为师䷆卦二五相易，成为比䷇卦，比又与大有䷍为旁通之卦。师为众，故大有亦为众。又大有二五相易为同人䷌，同人与师旁通，故大有为众，师亦为众。此又是以旁通说解释传文解经中文句重复的原因。从上述所引的例证中，可以看出，焦氏的旁通说，其主要意图是用来解释经文和传文中同字、同辞的现象，以此表明《周易》经传乃一完整的思想体系。

从易学史看，焦氏的旁通说，是对汉易荀爽说和虞翻说的改造。荀爽提出刚柔升降说，虞翻提出卦变说和旁通说。焦氏认为，此两家的说法，各有长处，亦各有短处，都不能讲通象辞之间的联系。如其所说：“升降之说见于荀爽，旁通之说见于虞翻。但荀氏明升降于乾坤二卦，而诸卦不详。虞氏以旁通解易，而不详升降之义。顾乾坤之升降而乾坤之旁通，而诸卦之旁通仍乾坤之升降也”。（《易图略》）按虞氏的旁通说，并不排斥升降说，如其所说“坤二五之乾，与坎旁通”（《周易集解·离》引）。是说乾坤二五升降即易位，为离，离与坎为旁通之卦。焦氏所不满意的是，虞氏讲刚柔互易，不遵守二五、初四，三上的规则，而是任意为之，如坎二之初为屯，艮三之二为蒙等，故批评其说为“不详升降之义”。又荀爽的升降说，亦非限于乾坤两卦，其它卦亦讲刚柔升降，如其释屯卦说：“初六升二，九二降初，是刚柔始交也，交则成震，震为动也”。（《周易集解·屯》引）焦氏所不满意者亦在于荀氏讲升降不遵守二五、初四、三上的规则。同荀虞二家相比，焦氏旁通说的特点为刚柔爻象按二五、初

四、三上的规则相易，从而实现其“变而通之”的原则，此乃焦氏的创见。

其二，相错说。《说卦》说：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。”此是焦氏相错说之所本。他认为，此八种自然现象相交错，表示八卦之象亦相交错。八种自然现象相交错，如《说卦》所说“然后能变化，既成万物也”。八卦相交错，则成为六十四卦。他解释“八卦相错”说：

天地乾坤也，山泽艮兑也，雷风震巽也，水火坎离也。天地相错，上天下地成否，二五已定为定位。山泽相错，上山下泽成损，二交五为通气。雷风相错，上雷下风成恒，二交五为相薄。水火相错，上水下火成既济，六爻皆定，不更往来，故不相射。此否则彼泰，此损则彼咸，此恒则彼益，此既济则彼未济，而统括以八卦相错一语。六十四卦皆此天地山泽雷风水火之相错也。（《易图略·八卦相错图》）

此是说，八卦交相错，如乾上坤下则为否，乾下坤上则为泰，震上巽下则为恒，巽上震下则为益，坎上离下则为既济，离上坎下则为未济，兑上艮下为咸，艮上兑下为损，八卦分别相错，则形成六十四卦象。此是以八卦重叠说解释六十四卦的逻辑结构，焦氏称其为相错。按八卦相错说，焦氏将六十四卦分为十六组，每组四卦，由八个单卦构成，成为一整体。录其前六组的图式于下（见图 83）。

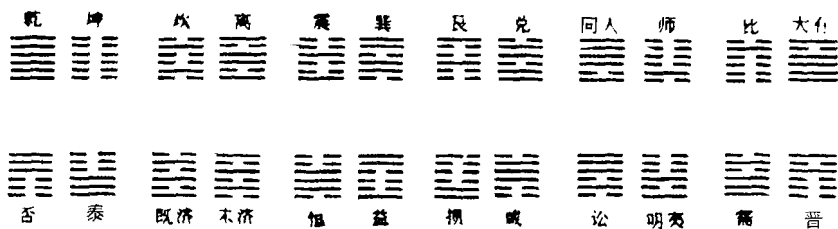


图 83

此图式是按三十二对旁通卦的程序排列的。乾坤否泰为一组，由八个单卦即乾坤各四卦构成，乾坤上下交错，成否泰两卦。坎离，震巽，艮兑各组之相错，同此体例。同人师一组四卦，由八个单卦即乾坤坎离各二卦相错而成，乾坤居上体。比大有有一组四卦，亦由八个单卦即乾坤坎离各二卦相错而成，乾坤则居下体。每一组中的卦，由于基于八卦相错，则相互联系，相互转化，其卦爻辞亦可以互释。焦氏举例说：“比大有相错为需晋。大有众也，则晋称众允。比乐也，则需称饮食。”是说，比大有之下体互易，大有成晋，比成需，故《杂卦》以大有为众，晋卦六三亦说“众允”。《杂卦》以比为乐，需卦《象》亦说“以饮食宴乐”。又举例说：

咸艮两卦之辞，发明咸损为艮兑之相错，尤为明了。艮六五艮其辅，即咸上六咸其辅颊舌。咸六二咸其腓，即艮六二艮其腓。损传一人行，三则疑也。兑传云行未疑也。行未疑之行即一人行之行。兑以朋友讲习，正发明损之得其友。非明乎八卦相错之比例，咸艮两卦取象之同，将莫能知其妙也。

是说，艮兑之下体互易，艮为损，兑为咸。故此四卦之爻辞和传文相互发明，如咸艮六二爻辞，一为“艮其腓”，一为“咸其腓”。损卦六三《象》文“一人行，三则疑也”，兑卦初九

《象》则说“行未疑也”，《象》文则说“君子以朋友讲习”。此表示由于相错，故兑损两卦中的辞义可相发明。此处提出“八卦相错之比例”，是说，相错之卦，如同比例的关系，一方之值与另一方总是相等。（见后）所以其在《易图略叙》中说：“不知相错，则比例之义不明。”

以上图式，乃焦氏提出的八卦相错的一种形式。此外，还有三种相错的形式，即从刚柔互易或爻动的角度讲八卦相错，他说：“其既行动，或得或失，亦以相错之卦为比例”。是说，旁通之卦，其二五互易者，其相错之卦，共有四组，亦每组四卦：同人比，否既济；随渐，咸益；革观，萃家人；遁屯，无忘蹇。其初四和三上互易者，共有八组，如小畜复，益泰为一组；夬谦，咸泰为一组；大畜屯，颐需为一组；等等。旁通之卦，其刚柔互易后所成的卦象，再按初四，三上的规则互易，如乾坤二五互易成同人比，此两卦中，初四互易成家人屯，三上互易成革蹇。此种互易，其相错之卦，共有三组，即家人屯，益既济；革蹇，咸既济；需明夷，即济泰。焦氏认为，此三种图式中的相错之卦，每组中的四卦，其卦爻辞亦相互发明。这里，仅举其二五相易者为例，以见一斑。如其解释随渐咸益一组说：

传于益称终则有始，于恒亦称终则有始，所以明随渐相错即咸益，咸益相错即随渐也。恒上震下巽，二之五即巽二之震五也，犹随也。损上艮下兑，二之五即兑二之艮五也，犹渐也。惟损二之五即兑二之艮五，故在艮称不拯其随，在咸称执其随。兑二之艮五，兑成随，艮以随称之，以旁通知之也。咸通于损，损二之五成益，损之成益，即兑之成随，咸以随称之，则以相错知之也。

其引蛊恒二卦《象》文“终则有始”句，表示随渐咸益四卦同为一组，可以转化。即随䷐渐䷴两卦下体互易，随成咸䷞，渐成益䷩；咸益两卦下体互易，咸成随，益成渐；故说“随渐相错即咸益”。恒卦䷟上震下巽，此卦二五可以互易，即巽二与震五之互易之比例，故皆成随卦䷐。损卦䷨上艮下兑，此卦二五亦可互易，依比例，即兑二与艮五之互易，则皆为渐䷴卦。损卦二之五即兑二之艮五的比例，兑二之艮五，兑成随，兑又旁通艮，故艮卦六二《象》文说“不拯其随”。此即“以旁通知之也”。又损卦二五互易成益䷩，与艮二之艮五成随为同一比例，损与咸旁通，捐益又与随相错，故咸卦六二爻辞又说“执其随”。此即“咸以随称之，则以相错知之也”。以上即焦氏的相错说。此说同其旁通说比较，前者讲卦象上下二体交错，后者讲爻象之升降。相错说包括旁通说，并从中引出比例说。

其三，时行说。“时行”语本大有《象》文“应乎天而时行”。此说是其变通说的进一步发挥。其在《易图略·时行图》中说：“传云，变通者趣时者也，能变通即为时行，时行者元亨利贞也”。是说，变而通之，刚柔爻象推移而不终止，即大有《象》文所说“应乎天而时行，是以元亨”。经文中所说的元亨利贞，即时行之义。此说的特点是讲刚柔爻象于互易过程中，从不通而趋于通。关于刚柔相易的规则，焦氏说：“凡二五先行，初四应之，为下应；三上应之，为上应。二五得中，而上下应之，乃为元亨。”（同上）。此是解释大有《象》文“柔得尊位大中，而上下应之”。焦氏认为，“大中”指二五爻。二五互易先行，然后初四和三上应之，此即“上下应之”。二五先行为元，元有始义；初四、三上，上下呼应，为亨。又其在《易通释·元》中说：

凡六十四卦之生生，皆从八卦而起，而八卦之生生则从二五而起。初四、三上未行，而二五先行，乃谓之元。由乾坤坎离震巽艮兑之元，而有同人比随渐之元……由同人比随渐而初四、三上从之，为家人屯革蹇，则由元而亨。初四、三上不先二五，皆



不失为元。

此是说，八卦起于乾坤二五互易，为六十四卦生成之本。乾坤居旁通卦序之首，其刚柔互易的规则，适合于其它旁通之卦。就乾坤两卦说，乾卦初三五，皆当位，为静爻，其动爻为不当位之爻即二四上。其刚柔互易，始于乾二之坤五，故称元，即《彖》所说“大哉乾元，万物资始”。其次，乾四之坤初应之，此为下应；再其次，乾上之坤三应之，此为上应。凡旁通之卦，其二五爻，首先互易，皆可称为元。就八重卦说，乾坤二五互易，乾成同人䷌，坤成比䷇；坎离二五互易，坎成比，离成同人；震巽二五互易，震成随䷐，巽成渐䷴；艮兑二五互易，艮成渐，兑成随。此即“由乾坤坎离震巽艮兑之元，而有同人比随渐之元”。同人比两卦，其初四互易，同人成家人䷤，比成屯䷂；其三上互易，成革䷰和蹇䷦。随渐两卦，其初四互易亦为屯家人；三上互易亦为革蹇。此即“上下应之”，故称亨。焦氏认为，凡旁通之卦，其刚柔相易，不在二之五之先者，皆可称为元。二五先行，其后初四、三上应之，皆可称为亨。元亨表示其刚柔相推而无阻塞。但其变易至家人屯革蹇这一层次，并未终结。他说：

八卦两两旁通，二五先行成同人比随渐四卦，是之为元。初四应之成家人屯，三上应之成蹇革，是之为亨。家人上不可之屯三，蹇初不可之革四，则变而通之。家人通解，屯通鼎，蹇通睽，革通蒙。或同人比随渐不俟亨而即变通，则同人通师，比通大有，随通蛊，渐通归妹，所谓变而通之以尽利，是由元亨而利者也。（《易图略·当位失道图》）

此是说，八卦中旁通之卦，由于二五先行，其后初四、三上互易，上下应之，而成家人屯和革蹇四卦。此四卦二五皆当其位，为静爻，无互易问题。家人屯两卦，初四亦当位，亦无互易问题。此两卦之刚柔相易，只能三上互易而成两既济卦。革蹇两卦，三上亦当位，其互易，只能是初四互易，亦成两既济卦。既济六爻皆当位，皆为静爻，刚柔不能再相易，如其所说“成两既济，其道穷矣”（同上）。为了刚柔相推而不中断，必须变而通之，即家人变为其旁通之卦解，屯卦变而旁通鼎，蹇旁通睽，革旁通蒙。此种变通称为“利”。居上面的元亨之后，此即“由元亨而利者也”。此四对旁通之卦，即家人解，屯鼎，蹇睽，革蒙，就刚柔相易说，一方面表示上一轮的终结，一方面又表示下一轮的开始。就家人解两卦说，解卦䷧二五互易为萃䷬，而后家人解三上互易，家人成为既济，六爻皆当位，为“贞”，如其所说“贞谓成既济也”（《易章句·系辞下》）。此即由元亨而利贞，表示前一轮的终结。但就解卦说，其二五互易而先行，又为元，即贞下起元，表示下一轮的开始。此即焦氏所说：“元亨非利则穷，利而后贞，乃终则有始。成两既济则贞而不利。”（《易图略·当位·失道图》）是说，家人屯革蹇四卦，各与其相反之卦旁通，方打开一新的刚柔互易的局面。（参见下列图式）。焦氏还认为，二五先行的旁通之卦，不经过亨的阶段，亦可变而通之，进入另一新的轮次。如同人比随渐四卦，同人旁通师，比旁通大有，随旁通蛊，渐旁通归妹，此四对旁通卦，其刚柔互易，仍按二五先行的规则，进行而不终止，同样称为“利”。以上是讲八重卦中旁通之卦，其二五先行的变化规则。

旁通之卦，其刚柔互易，如果初四或三上先行，则形成另一种局面。焦氏认为，此种局面也有其遵循的规则。就乾坤两卦说，其初四互易，乾成小畜，坤成复；其三上互易，乾成夬，坤成谦。小畜和复，三上互易，小畜成需，复成明夷；夬和谦，初四互易，夬成需，谦成明夷。这些已成之卦，必变而通之，方进入元亨利贞的变化程序。他说：

八卦二五不先行，而初四先行成小畜复节贲，三上先行成夬谦丰井。初四先行，而又以三上行之；三上先行，而又以初四行之，皆成需明夷二卦。八卦成此十卦，则不元不亨，变而通之，小畜通豫，复通姤，节通旅，贲通困，夬通剥，谦通履，丰通涣，井通噬嗑，需通晋，明夷通讼。

节贲，指坎离初四互易而成的卦；井丰，指坎离三上互易而成的卦。节贲三上互易为需明夷，井丰初四互易亦成需明夷。小畜复夬谦节贲井丰需明夷十卦，其二五皆不当位，故为不元不亨。必须变而通之，即各与其对立的卦旁通，如小畜变而通豫，复变而通姤，等等。就小畜通豫说，此两卦，二五先行，小畜成家人，豫成萃，其上下应之，初之四成家人屯，上之三成既济咸。此即元而亨。如其所说：“是由不元不亨，以利而复得元亨者也”（同上）。“利”指变而通之。由此，焦氏得出结论说：

无论当位失道，一经变通，则元亨者更加以元亨，不元不亨者改而为元亨……六十四卦本诸乾坤坎离震巽艮兑之八卦，而八卦之生生，不外元亨利贞四字，而所以元亨利贞，则穷则变，变则通，通则久九字尽之。括以一言则谓之易而已矣。（同上）

“当位”，指二五先行的刚柔相推的程序；“失道”，指初四或三上先行的程序。焦氏认为，无论那一种程序，都需经过变而通之的步骤，方能实现元亨利贞这一程序。变而通之，即是时行，即其所说：“能变通即为时行，时行者，元亨利贞也”。按此说法，其所谓时行，又有通权达变之义。焦氏认为，圣人作易，正是依时行说，教人改过从善。他说：“穷可以通，死可以生，乱可以治，绝可以续，故曰为衰世而作。达则本以治世，不得谗于时运之无可为；穷则本以治身，不得谢以气质之不能化。”（《易图略·时行图》）其时行说，由于主张变通，又具有反对宿命论的意义。

以上三条，是焦氏提出的关于卦爻象变易的原则。此三条原则，以旁通说为基础，相错说是对旁通说的补充，而时行说又是在前二说的基础上讲刚柔相易总的过程，以此说明卦爻象的变化怎样为吉，怎样为凶。如其所说：“何为当位？先二五后初四、三上是也。何为失道？不俟二五而初四、三上先行是也。当位则吉，失道则凶。然吉可变为凶，凶可化为吉”。（《易图略·当位失道图》）“吉可变为凶”，指旁通两卦二五先行，不知变通，则化为凶。如乾坤二五先行，上下应之，乾成家人，坤成屯，此是当位而吉。但不知变通，以家人上之屯三则成两既济，刚柔不能再相推，此即吉变为凶。《易图略》中有一《当位·失道图》，此图对六十四卦中对旁通卦刚柔相易的过程和规则都作了规定，现仅录其乾坤、坎离、震巽、同人师、家人解五对旁通卦的变易图式于下：

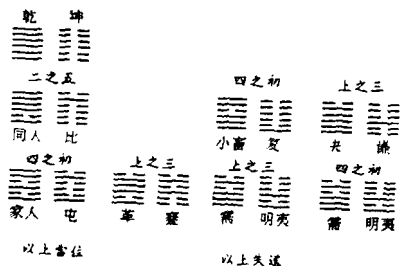


图 84

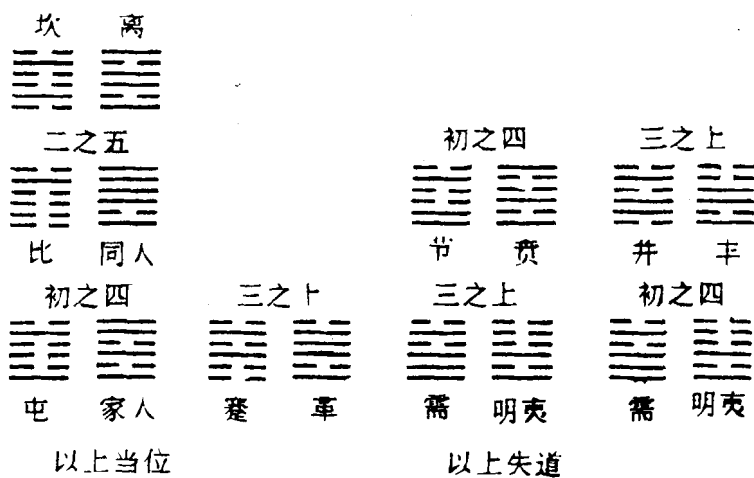


图 85

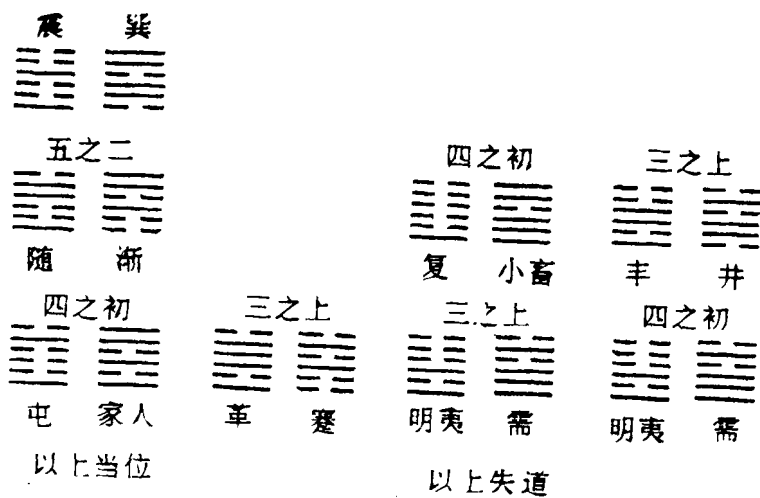


图 86

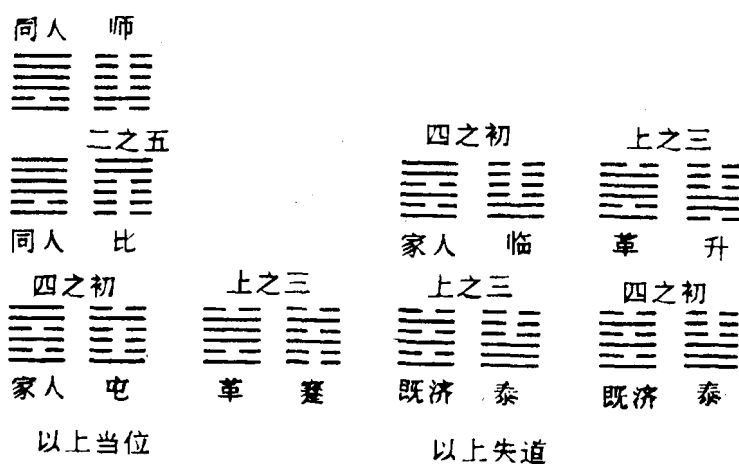


图 87

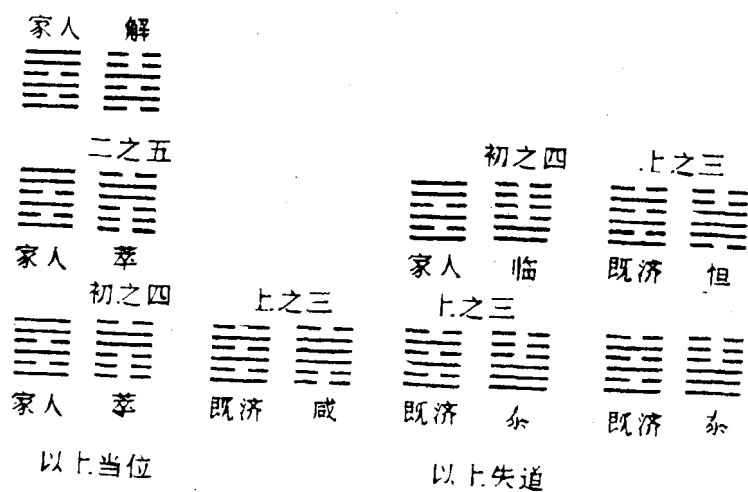


图 88

此图式可以说是对上述三原则的总结，有几点值得注意：其一，所谓二五、初四、三上互易，皆限于一刚一柔；皆为刚或皆为柔，不能互易。如同人师，同人二和师五，皆为柔爻，不能互易。其二，所谓互易，指不当位之爻，当位者则不能互易，如坎离两卦，坎九二与离六五，皆当位，不能互易，反之，离六二与坎九五，皆不当位，可以互易，故称其为“二之五”，不称为“五之二”。其三，凡旁通卦，其二五互易，如果双方的二五或皆为刚，或皆为柔，不能互易，则以一方中不当位者互易。如同人师两卦，同人六二与师六五，皆为柔，同人九五与师九二皆为刚，不能互易，则以不当位的一方即师卦之二五互易。其四，基于旁通卦而成的其它卦，如比同人，屯家人等，其刚柔互易的规则与上述同。如比同人两卦，二五爻各当其位，不能互易，其初四互易，只能是比初与同人四互易，而不能是同人初与比四互易，因为后者皆当位。其五，凡二五先行所产生的各卦，其二五皆当其位，故说“以上当位”；凡初四和三上先行而产生的各卦，其二五只有一爻当位，非二五皆当其位，故说“以上失道”。以上的图式，既包括旁通说，又包括相错说，如同人比，随渐，家人屯，需明夷，皆可与其相应的卦相错，而时行说又贯通全图式之中。

从上录图式中，可以看出，无论其旁通说，相错说，或时行说，其刚柔相推，都以二五互易为准则，又归结为二五是否当位。所以焦氏又将其易学的总原则，称之为“二五变通为易”。其在《易章句·说卦》中解释“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”说：

数，计也。二五先定，则初四、三上宜往，或以初四往，或以三上往，皆自二五顺计之，故为顺也。初四顺二五往矣，舍三上而旁通于他卦，更以二五为始。三上顺二五往矣，舍初四而旁通于他卦，更以二五为始，由终而更始，故为逆。二五变通为易。初四、三上相从为应。易为逆数，则应为顺数也。

“舍三上而旁通于他卦”，如家人屯一组之卦，避免三上互易而成两既济，则家人旁通解，屯旁通鼎。家人解和屯鼎两旁通之卦，又可按二五先行的规则互易，此即“更以二五为始”。革蹇一组之卦，避免初四互易成为两既济，则通于蒙睽，此亦“更以二五为始”。焦氏认为，二五先行，初四、三上应之，此即“数往者顺”；变而通之，“终而更始”，此即“知来者逆”。只有变而通之，元亨利贞的反复过程方不停止。所以说“易逆数也”。焦氏此说，将二五互易视为其刚柔相推说的核心。其易学体系，可以称之为二五变通说。其所以如此推重二五爻，出于对《系辞》文“中爻”的解释。其注“杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备”说：“中爻谓二五也。诸爻之是非，视乎二五”。《易章句》又注“初率其辞”说：“系辞视乎爻，率其辞谓二五为诸爻率。”（同上）此是取孔疏义，解释中爻，认为二五爻居一卦两体之中位，故能统率其它爻，从而视其为辨别爻象吉凶的依据。

焦氏依其二五变通说，在《易章句》中，逐字逐句注释了《周易》经传文，以显示《周易》一书乃一完整的逻辑体系。如其释乾卦九三爻辞“君子终日”说：“坤五本小人，成屯则为君子矣。君子终日谓坤由屯而成既济，三成离日而终”。是说，乾卦与坤旁通，乾二之坤五，乾成同人，坤成比。同人四之比初，乾成家人，比成屯。坤五为柔，柔为小人；屯五为刚，刚为君子；坤成屯，表示小人成为君子。屯三之家人上，屯成既济，既济意味终结，其下体为离，离为日。其九三居下体离，故说“三成离日而终”。接着其释“乾乾”说：“坤成屯，乾成家人，家人上之屯三成两既济，则不复有乾。惟屯通鼎，鼎二之五成遁，遁上仍有乾，是乾而又乾也”。是说，乾坤成为家人屯，其三上互易为两既济，已无乾卦象，变而通之，屯成

鼎，鼎二五互易成遁，遁卦乾上艮下，此即“乾而又乾”，即“乾乾”。又其释“夕惕若”句说：“夕谓鼎五柔也。屯反为鼎，则阳易为阴，惕即惕出之惕，读如逖，远也，谓旁通于鼎也”。是说，屯旁通鼎，鼎五柔爻为夕，屯五为刚，屯反于鼎，即五柔变为刚，此即“阳易为阴”。惕为远，表示屯鼎遥遥相通。接着，释“厉，无咎”说：“乾成家人，坤成屯，不变通则成两既济，终止道穷，何危如之”？此以屯不旁通鼎为“厉”。又说“能变通，令鼎成咸、则无咎”。“鼎成咸”，谓屯鼎旁通之卦，鼎二五互易为遁，屯三之遁上，遁成咸，即鼎成咸。按其时行说，此即“变而通之以尽利”，故说“无咎。”焦氏对乾卦其它爻辞的解释皆依此例。又其释屯卦卦辞“元亨利贞，勿用有攸往，利建侯”说：

鼎二之五为元，三往从之为亨。变通于鼎而屯成既济。鼎二未之五，则三不可往，申明君子有攸往之先迷。建犹健也，谓鼎二之五。

是说，屯鼎旁通，鼎二之五先行成遁，二五先行者为元。而后屯三之遁上应之，即“三往从之”，为亨。屯三之遁上，屯成既济，遁成咸。变而通之为利，成既济为贞。此即“利贞”。鼎二五不先行，三不可往而应之，此即“勿用有攸往”。二五先行不息为健，健通建。鼎二之五成遁，遁成咸䷞，其三五互体为乾，乾为君侯。此即“利建侯”。

焦氏释《彖》、《象》二传文，亦皆依二五变通说。如其释“大哉乾元，万物资始，乃统天”说：“始亦元也，资犹利也。六十四卦之往来旁通，皆以乾二之坤五为始。统，理也，治也。乾六爻皆刚，未治也。以二之坤五，通而理之。”此是以乾坤两卦旁通，特别是其二五互易解释乾卦《彖》文。又其释“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”说：“始于乾二之坤五，由坤而变通为资生。乾当位而成屯家人革蹇，坤承之，变通以损其盈。乾失道而成谦夬复小畜，坤承之，变通以补其过。”是说，乾坤二五互易先行，三上应之，乾成革，坤则顺承乾而成蹇；初四应之，乾成家人，坤则效法乾而成屯。家人旁通解，屯则效法而旁通鼎，使当位之卦，不以两既济而终止其变易，此即“变通之以损其盈”。反之，初四、三上先行，乾成小畜夬，坤则承之成复谦。小畜成需，复则效法而成明夷而失道。但需旁通晋，明夷又效法而旁通讼。此即“变通之以补其过”。总之，乾之所行为始，坤则效之而为生，此即“万物资生，乃顺承天”。又其释《系辞》文“易有太极……八卦定吉凶”。说：

易谓变而通之也。太极犹大中也。民虽不知，变而通之，皆有大中之道，谓旁通而二五先交。……得大中，或以初四下应之为仪，或以三上上应之为仪。宜下成家人屯，则不宜上；宜上成蹇革，则不宜下。有两仪则有屯家人蹇革四卦。见乃谓之象，明指屯之通鼎，则家人通解，革通蒙，蹇通睽，亦象也，故生四象矣。屯通鼎为象，是一象有二卦，四象故有八卦。两仪、四象、八卦通变化而言，故称生。既生八卦，则鼎解成咸，睽蒙成益，家人屯蹇革成既济。方以类聚，物以群分，故吉凶生矣。终则有始为吉，反是为凶。

此是以变通为易，又以太为大，中为极，以太极为大中，即以二五为太极。其在《易通释·易有太极》中说：“大有二之五为大中，即是太极”。又说：“二五变易为大中，为太极。”二五先行，乃刚柔爻象变通的始基，此即“易有太极”。他以“仪”为宜，以三上和初四应之为两仪，以下应成家人屯，上应成蹇革为四象。二五先行，上下应之成此四卦，此即“两仪生四象”。又以家人通解，屯通鼎，革通蒙，蹇通睽为八卦。此即“四象生八卦”。鼎或解两卦，其二五先行，三上应之。皆成咸；睽或蒙两卦，其二五先行，初四应之，皆成益。此表示终

则有始，故为吉。反之，家人屯蹇革，不能变而通之，则成两既济，有终则无始，故为凶。此即“八卦定吉凶”。关于“方以类聚，物以群分”，焦氏于《易章句·系辞上》中说：“方，旁也，谓旁通也。类犹似也。成两既济则绝而无类，分而不聚。”是说，旁通之卦，其二五互易所成之卦，二五皆当其位，表示刚与刚相类，柔与柔相类，此即“方以类聚”。如果其成为两既济，则不能再以类聚。屯旁通鼎，家人旁通解。鼎解各自成咸，家人屯各自成既济，即一方成咸，一方成既济，未成两既济，此即“物以群分”。成为两既济，不仅“绝而无类”，而且分而不聚。在类聚和群分的过程中，当位者则吉，不当位者则凶，此即“吉凶见矣”。上述焦氏对“易有太极”章的解释，可以说是其二五变通为易说的纲领，成为焦氏易学的一大特色。

从以上所引焦氏对《周易》经传文的解释中，可以看出，焦氏企图通过其二五变通说，将六十四卦联结为一个整体，认为卦象和爻象既对立又可以相互转化，而且只有转化为其对立立面，所谓变而通之，方能将卦爻象的变化推向新的局面。就此而言，其所提出的三原则，含有辩证思维的因素，虽然没有摆脱“反复其道”即循环论的局限。他所制造的六十四卦刚柔爻象变化的图式，如前面所录的《当位·失道图》，逻辑结构严谨，系统性较强，如同数学的演算公式，在易学史上是少见的。这同其具有较高的数学思维水平是分不开的。但就其论象辞之间的关系说，他企图将一切卦爻辞甚至《易传》文都纳入其所设立的二五变通的公式中，所谓“彖辞爻辞所以明卦之变通”（《易图略·原辞》），以此表明《周易》经传中的文句，也是彼此旁通，相互发明，成为一有机的体系，则未免弄巧成拙，在背于汉学家的实学传统了。

### （三）辞为比例引申

焦氏易学着重辩论了辞和象的关系，认为辞的作用在于表示卦爻象变通的过程和规则。其《易图略·原辞》论象辞关系说：

伏羲设卦，观变通之象，观象者即观其当位、失道之吉凶也。文王之辞即明所观之象之吉凶也。故中之云刚柔相推而生变化。观象者观此也，明吉凶者明此也。故云辞也者各指其所之。所之者何？即刚柔之相推者也。

“辞也者各指其所之”，引自《系辞》文。焦氏认为，“所之”，即刚柔相推的过程，卦爻辞乃对刚柔相推过程的说明，所谓“辞以言乎其有所之也”（同上）。但六十四卦中的卦爻辞，多种多样，并非齐一，怎样同二五变通的规则相符合？焦氏认为，解决此问题在于如何理解卦爻辞，如何将其串通起来，求得其同一性。他论易学家的任务说：“夫学易者亦求通其辞而已矣。横求之而通，纵求之而通，参伍错综之而通。”（同上）。“纵求之”，谓将一卦或一爻的文句，字字串通起来。“横求之”，谓将一卦的卦辞同其爻辞串通在一起。“参伍错综之”，谓将一卦或一爻中的辞句同其它卦爻的辞句串通起来，即同全经中的有关辞句串通起来。此种串通，焦氏称之为“一气贯注”或“一气相贯”（同上）。如理解比卦初六爻辞“有孚，盈缶”句，不仅要看到此爻辞中上下文句间的联系；而且还要同此卦中的卦辞串通起来；此外，还要同全经中的“有孚”，“盈”，“缶”的辞和字，贯通起来，求其共同的意义。此即“通其辞”。总之，对卦爻辞的理解，焦氏强调“通”，认为“求通”乃易学的根本任务。他说：

余求之十余年，既参伍错综，以求其通，而撰通释。又纵之横之，以求其通，而撰章句。非敢谓前人之说皆不合，而余之说独合。第以求通，圣人之经宜如此。愿核

吾说者即以是核之也（同上）

他认为汉易诸家对卦爻辞的解释，特别虞翻义，不能求其通，往往不一致，甚致相抵牾，如其所说“求之于辞，鲜能画一”（同上）。故他以求通为己任，以纠汉易之失。怎样方将全经的卦爻辞，“一气相贯”，他提出比例说和引伸说。他说：“近者学易十许年，悟得比例引伸之妙，乃知彼此相错，全为易辞而设”（《易话·周易用假借论》）比例说是处理《周易》中文句之间的关系，引伸说是处理《周易》中的字义。分别介绍于下：

其一，比例说。此说出于焦氏的数学原理。他著有《加减乘除释》一书，乃我国数学史上名著之一，提出“齐同比例”说。其于此书卷七中说：“以母子分列而以维乘互之，则为齐同。以母子相间而以乘除消之，则为比例”齐同是说，不同的分数值，相加或相减，其分母相乘为同，其子母互乘为齐，子母所增之倍数相等。比例是说，两个算式相比较，其数字不同，但比值相等，由一方可知另一方，即甲：乙=丙：丁。二者都追求数值相等，即寻求同一性。焦氏依此数学法则，解释《周易》卦爻画以及卦爻辞之间的联系。他说：

因悟圣人作易所倚之数正与此同。夫九数之要，不外齐同比例。以此之盈补彼之阙，数之齐同如是，易之亦同亦如是。以此推之得此数，以彼推之亦得此数，数之比例如是，易之比例亦如是。（《易图略·比例图》）

“阙”，谓不足。是说，《周易》卦爻画以及卦爻辞之间的关系，如同数学上九个数之间加减乘除关系一样，存在共同的规律，即不同的卦爻画和卦爻辞总是按着齐同比例的法则变化和解说。其所著《易图略》，有《比例图》，将六十四卦，按其比例说，制造了一个图式，其中有相错之卦为比例者，有旁通之卦为比例者，也有一卦，其刚柔互易为比例者。如比卦䷇图中有：“需晋错，既济否错，乾二之坤五，离五之坎二，师二之五”。是说，其中相错之卦和二五互易之卦，皆成比卦象，如同数学中的比例一样，比值相等，故这些卦的卦爻辞可以互释。他举例说明其比例图式说：

如睽二之五为无妄，井二之噬嗑五亦为无妄。故睽二噬肤，即噬嗑之噬肤。坎三之离上成丰，噬嗑上之三亦成丰，故丰之日昃即离之日昃，丰之日中即噬嗑之日中。……见于蒙，以蒙革相错为困贲，困二之贲五成家人为蒙二之五之比例，故子克家。……归妹四之渐初，渐成家人，归妹成临，临通遁，相错为谦履。故眇能视，跛能履。临二之五即履二之谦五之比例也。以此类推，可得引申触类之义矣。

是说，睽䷥卦二五互易为无妄䷘，井䷯与噬嗑䷔二五互易。噬嗑亦成无妄。因为其互易之比值同，所以睽卦六五爻辞说“噬肤往”，噬嗑卦六二爻辞说“噬肤灭鼻”，两卦皆有“噬肤”之辞。又坎离三上互易为丰䷶，噬嗑上三互易亦成丰，其比值同，所以丰卦《彖》文说“日中则昃”，离卦六二爻辞“日昃之离”；丰卦六二爻辞说“日中见斗”，《系辞》又说：“日中为市……取之噬嗑。”又蒙革相错为困贲，即革䷰蒙䷃其下体互易为困䷮。贲䷖。困贲二五互易为家人䷤，蒙卦二五互易成观。二者比值相通，故蒙卦九二爻辞说“子克家”。又归妹䷵、渐䷴四初互易，归妹成临䷒。临遁相错为谦履。临通于遁，犹谦通于履，故临二之五，即履二之谦五之比例。归妹通临，其初九说“跛能履”，其九二说“眇能视”。临二之五犹履二之谦五，故履六三亦说“眇能视，跛能履”。此种由此而知彼的公式，即《系辞》所说“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”。



焦氏于其《易章句》和《易通释》中，经常以比例说解释卦爻辞之间的联系。比例说成为其解经的重要体例之一。如其释讼卦上九爻辞“或锡之盘带”说：“二未之明夷五故，或上之三成大过为贲上之困三之比例。困二赤绂，盘带所系也”。（《易章句》）是说讼与明夷旁通，其刚柔互易，三上先行，三之上则成大过。又贲困两卦，三上先行，上之三亦为大过，二者比值等同。故困九二爻辞说“朱紱方来”，讼上九爻辞说“盘带”，表示朱紱为盘带所系。又其释小过六五爻辞“密云不雨，自我西郊”，说：“中孚二之小过五而后上之三，仍不异小畜二之豫五而上之豫三也”。（同上）是说，小过与中孚旁通，其二五互易，小过为咸，中孚成益；而后三上互易应之，成既济咸。小畜与豫旁通，其二五互易，小畜成家人，豫成萃；而后三上应之，亦成既济咸。二者互为比例，其比值同。所以小畜卦辞为“密云不雨，自我西郊”，小过六五爻辞亦为“密云不雨，自我西郊”。其在《易通释》中，将《周易》经传中相同或类似的文字或文句，分别汇辑在一起，探讨其中的联系。许多相同或类似的辞句，常以比例说加以解释，如否卦辞说“否之匪人”，比卦六三爻辞说“比之匪人”。他解释说：

大有二不之五而比初之大有四，即泰二不之五而否四之初之比例也。大有二不之五而比三之大有上，即泰二不之五而否上之三之比例。比成既济，即否成既济；大有成泰即泰二不之五。比之匪人即否之匪人也。

是说，比旁通大有，否旁通泰。此两对旁通之卦，其刚柔互易的程序相同。比大有初四先行，即否四初先行；比大有三上互易，即否之三上互易。比大有三上互易，比成革，大有成升；革升初四互易，则比成既济，大有成泰。否初四互易，否成益，益之上互易亦成既济。此即“比成既济，即否成既济”。因为比和否两系列的变通程序，其比值相等，所以否卦辞为“否之匪人”，比卦爻辞亦说“比之匪人”。又如蛊卦辞有“先甲三日，后甲三日”句，巽卦九五爻辞有“先庚三日，后庚三日”句。二者文句相似。焦氏以甲为始，以庚为更即更改，认为其文句所以类似，亦出于比例的关系。他说：“巽二之震五，犹蛊二之五也。在蛊为先甲，在巽的先庚。”是说，巽震二五先行，三上应之，巽成蹇；蛊随两卦，随二五先行，三上应之，蛊亦成蹇。二者比值同，故其文句类似。由此，他得出结论说：“事有万端，道原一贯，义在变通，而辞为比例，以此求易，庶几近焉。”（《易图略·比例图》）以上即焦氏提出的比例说。

焦氏此说，就其理论思维说，是将某卦的卦爻辞同另一卦的卦爻辞，看成是数学比例公式中外项和内项的关系，以此解释《周易》经传中文字和辞句相同或类似的现象，以说明《周易》六十四卦，特别是其象辞关系，存在着逻辑上的联系，如同数学中的演算公式一样，有其逻辑的必然性。演绎逻辑特别是类推的思维形式是其比例说的思想基础。问题在于他以数学的比例原则解释卦爻辞之间的联系，同样难以成立。这不仅因为此说不符合《周易》经传的历史面貌，而且由于这一体例不能自圆其说，不能解释一切有关的卦爻辞。就前引其对蒙卦九二爻辞“子克家”的解释说，焦氏认为困二之贲五为家人即蒙二之五之比例，故说“子克家”。但蒙二之五为观，观与家人并非等值，二者不成比例。焦氏为了自圆其说，只好符合会说：“二之五成观而后上之三克之，为克家也”。（《易通释》）即以蒙二五先行为子，三之上为克，以困二之贲五成家人为家。此种解释从蒙卦中寻找“子克”二字，又从家人卦中寻找一“家”字，将二者联系起来，以说明蒙九二爻辞的意义。此种联系，并未遵守逻辑推理原则，只是牵强比附而已。

其二，引伸说。按焦氏的说法，“引申”有广狭二义，广义包括比例在内，狭义指文字学

中的假借说。这里所谈的指其假借说。焦氏作为汉学家又精通声音训诂之学，他运用这方面的知识，研究了《周易》经传中的字义，认为卦爻辞中的文字，应依“六书”中的假借和转注说，加以理解，方能“一气相贯”，成为一整体。他说：“比例之用，随在而神”，又说：“辞之引伸，尤为神妙无方。”（《易图略·比例图》）所谓“神”，指不局限于一卦一爻，而是将六十四卦一气串通。关于辞之引伸，焦氏有《周易用假借论》，其中说：

盖本无此字而假借者，作六书之法也。本有此字而假借者，用六书之法也。古者命名辨物，近其声即通其义。如天之为颠，日之为实，春之为蠢，秋之为愁，岳之为嶺，岱之为代，华之为获，子之为滋，丑之为纽，卯之为冒……无不以声之通，而为字形之借。故闻其声即知其义，用其物即思其义。（《易话》）

此是从音韵的角度讲古汉语中的假借说。焦氏认为《周易》中的许多字，依此说方能讲通。关于《周易》经传中的假借或引伸，他在《易图略·比例略》中总结为十二条，其中有：以一辞兼明两义者，如坤为母；以同辞为引伸者，如“用拯马壮”，明夷与涣互明；以同辞而稍异为引伸者，如蛊卦先甲三日与巽卦先庚三日；以一字之同为引伸者，如“甘节”，“甘临”；以一字之训诂为引伸者，如迷之训为冥为晦；以同声之假借为引伸者，如豹为约之假借，羊为祥之假借；等等。焦氏依此，解释了许多卦中卦爻辞的字义。如其在《易章句》中释乾初九爻辞“潜龙”二字说：“二不先之坤五，而上之坤三，故潜。谦三互震为龙。”是说，乾坤旁通，三上先行，坤成谦䷎，按同声假借说，潜为谦。谦卦三五互体为震，震为龙。此即“潜龙”之义。又明夷六五爻辞说“箕子之明夷”，《彖》文说“箕子以之”。焦氏依汉魏注，以箕子为“其子”。他说：“古之其字，既为箕之籀文，则箕字正是其之本字，则中孚、鼎亦可作箕子。以明夷之其子作箕子解可也，以中孚、鼎之箕子作其子解可也。易以六书假借为引伸，帝乙、鬼方皆非实事，何疑于箕子、其子之不同乎！”（《易通释》）中孚之其子，指九二爻辞“其子和之”。鼎之其子，指初六爻辞“得妾以其子”。焦氏认为箕、其相互假借，箕子并非人名，如同“帝乙”谓帝之乙，“鬼方”谓阴在五称鬼，旁通为方，亦非人名和国名。按王弼注明夷卦，以子为兹，以箕为其，即焦氏之所本。但焦氏所以以箕子为其子之假借，其目的在于同中孚、鼎中之“其子”一气串通，说明这些卦中的爻辞乃比例关系。如其所说：“中孚二之小过五，变柔为刚，故云其子和之；乃中孚二不之小过五，而小过四之初成明夷，故云其子之明夷，谓小过所成之明夷也。”（同上），是说，中孚与小过二五互易，小过成咸，六五爻变为九五爻，即柔变为刚，故中孚九二爻辞说“其子和之”。其子指小过。中孚五画为刚，小过柔五变为刚，故说“和之”。中孚小过，其刚柔互易，初四先行，小过成明夷，故明夷六五爻辞说“其子之明夷”，谓小过成为明夷。以上即焦氏的引申说。

焦氏此说，对了解《周易》中的字义，有其合理的因素。如借繻为需，借瘳为疾，借须为鬚等，符合古文字的规则。但他倡此说的目的，在于追求《周易》的体系，即其所炮制的基于二五变通和比例的体系，其结果同样流于比附。如前面所引对“潜龙”和“箕子”字义的解释，未能引导人们探求这些爻辞的本义。辞有歧义，古代汉语，尤为突出。但将其夸大，未免流于牵强。焦氏训诂之弊，亦在于此。况且由于其假借说，服务于其所炮制的易学体系，有时又置假借于不顾。如随卦上六爻辞“王用亨于西山”，升卦六四爻辞“王用亨于岐山”。焦氏解释说：“两卦比例，蛊二之五而后上之随三，与升二之五而后无妄上之三同。……蛊二不之五而上之随三，则成升，不能亨于西山矣。”（《易通释》）此处，以亨为元亨利贞之亨。认

为蛊随二五先行，而后三上应之，此为亨；反相，三上先行，为失道，故不能亨于西山；升无妄两卦之刚柔互易，亦是如此。按朱熹依其训诂学的知识，认为亨享互为假借。“王用亨于西山”，即“王用享于西山”，谓王举行祭祀山川的仪式。朱说胜于焦说，于义为长。此表明注解古代典籍，虽精通训诂，往往又受到其观点的局限。

总之，焦氏自认为其比例引伸说可以解释通《周易》全经卦爻象和卦爻辞之间的联系，而以此自豪。他解释司马迁于《史记》中所说孔子读易，“韦编三绝”说：“读至此卦此爻，知其与彼卦彼爻相比，遂检此以审之，由此及彼，又由彼及彼，千脉万络，一气贯通，前后互推，端委悉见，所以韦编三绝。”（《易图略·比例图》）此种读经的精神正是焦氏自我的写照。故其易学被时人誉为“发千古未发之蕴”（《易学三书·英和序》）。但从前面所引焦氏对《周易》经传文句的解释看，其所提出的体例，同其前辈的易学一样，不能自圆其说，其所构造的易学体系，仍以失败而告终。

焦氏认为，其比例说和引伸说是相互补充的，对理解卦爻辞说，都不可缺少。他说：“非明九数之齐同比例，不足以知卦画之行；非明六书之假借转注，不足以知彖辞爻辞十翼之义。”（《与朱椒堂兵部书》）但其比例说，亦非只是讲卦画之运行，同样是为了解释卦爻辞中相同和相似的辞句。因此，无论是比例说还是引伸说，都归结为如何看待卦爻辞的问题。就此而言，焦氏认为，只有将卦爻辞看成表示刚柔爻象变易的符号，如同代数学中的甲乙丙丁一样，其自身毫无实际内容，方能将《周易》全经一气贯通，阐明象辞之间的逻辑联系。其在《易图略·比例图》中解释说：

洞渊九容之数，如积相消，必得两数相等者，交互求之而后可得其数，此即两卦相孚之义也。非有孚则不相应，非同积则不相得。传明云……引云申之，触类而长之。其脉络之钩贯，或用一言，或用一字，转相牵系，似极繁赜，而按之井然。不啻方圆弦股，以甲乙丙丁之字指之，虽千变万化，缘其所标以为之积，无不了然可见。

“相孚”，按焦氏自释，即旁通之义。是说卦爻象的刚柔相易，如同数学中方程式一样，依此方之数值则知彼方之数值，即《系辞》所说“引而申之”，成为一连续的系列。卦爻辞如方程式中的甲乙丙丁等符号，只是用来标志数字之间的相互关系。又如同用甲乙丙丁等符号用来标志方圆和勾股弦定律演算的程序一样。因此，他不赞成将卦爻辞所言之事看为实为其事。他说：

画卦之所之，其比例齐同，有似九数，其辞则指其所之。亦如勾股割圆，用甲乙丙丁子丑等字，指其变动之迹；吉凶利害，视乎爻之所之。泥乎辞以求之，不啻泥甲乙丙丁子丑之义，以索算数也。（《雕菰楼集·与朱椒堂兵部书》）

“泥乎辞以求之”即将卦爻辞所言之事视为实有其事，如以“箕子之明夷”为言殷纣之师父处于幽困之时；以“高宗伐鬼方”为讲殷帝征伐鬼方之事；以“鸣鹤在阴”是讲禽鹤鸣于树荫，等等。焦氏认为，此种理解，如同将代数学中的甲乙丙丁视为具体的数字一样错误。因此，其解释《系辞》文“其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐”说：

皆指易辞也。远、中、肆，辞之所以明道也。文曲隐，不直言，而引伸比例于辞中也。鸣鹤枯杨，可谓文矣，不知其旨在明变通之义，非言鹤之鸣，杨之枯也。故远本明变通之义，而假借以文之，可谓曲矣。不知按而求之，道贯于一，故申吉凶悔

吝，直以陈之，可谓肆矣。乃辞则晦为他说，令观者寻玩乃得，故隐。文王周公所系之辞数语最明。是以不事王侯，似称高逸；匪躬之故，若表贞臣；帝乙归妹，寄托于殷纣之嫁女；箕子之明夷，假迹于父师之陈畴。……若望文生意，则文士之摘华，匪经生之述业矣。（《易章句》）

此大段论述，鲜明地表达了焦氏的卦爻辞观。在他看来，卦爻辞所言之事，是用来说明卦爻象刚柔相推的程序，此即“其旨远，其辞文”。卦爻辞中隐藏着引伸比例的法则，此即“其言曲而中”。刚柔爻象互易所显示的吉凶之义，以隐晦的言辞加以暗示，此即“其事肆而隐”。如大过九二爻辞说“枯杨生稊”，杨应读为扬。是说，贵困三上先行，成明夷大过，表示受到诛伐，故称“枯”；大过旁通于颐，故称“杨”；“枯杨”非指杨树枯竭。又如蛊卦上九爻辞“不事王侯，高尚其事”。是说，随蛊三上先行，随成革，革卦三五互体为乾，为王侯。“不事”谓随不成革。“高尚”谓二五先行，尚于中道；“其事”谓以二五先行为事，此即“似称高逸”。又如归妹六五爻辞说“帝乙归妹”，妹应读昧，此为假借。归妹上体为震，依《说卦》，帝为震。渐归妹，其二五先行为甲，初四或三上先行则为乙。归妹二五不先行，即帝之为乙，故说“帝乙”。二五不先行为“昧”，不先行则成泰。昧而后归于泰，此即“归妹”。因此，“帝乙归妹”非指殷纣王嫁女之事，而是以此类辞句暗示刚柔爻象于其互易过程中是当位还是失道。如其所说“易之辞指识其卦爻之所之，以分别当位、失道也”（《易话·学易丛言》）。如果泥于卦爻辞所言之事，不视其为数学中甲乙丙丁一类的符号，此乃文士望文生意之弊，非经师解经之宗旨。

从上面的材料中，可以看出，焦氏提出的比例引伸说，就其对卦爻辞的理解说，可以称之为符号论。此种符号论，基于其代数学的原理。他说：“算法之甲乙丙丁皆是借用，而易辞亦借用，亦有实指。……不拘一例，随在以为引伸，故灵妙不可臆度也。说四声者，不曰平上去入，而曰天子圣哲，其妙颇似易辞。”（《易话·学易丛言》）认为代数学中的甲乙丙丁，如同音韵学以“天子圣哲”代表四声一样，其本身无义理可言，《周易》中的卦爻辞亦是如此。总之，在焦氏看来，《周易》中卦爻象变化的规则如同数学中的演算公式，其卦爻辞如同甲乙丙丁等符号。这样，一部《周易》通过焦氏的比例引伸说，便成了一部趋吉避凶的代数学。

焦氏以卦爻辞为指示卦爻象刚柔变易的符号，在易学史上，可谓独树一帜，有其重要的意义。在他看来，历史上的取义说和取象说，其解经的体例，适于此者，未必适于彼，都不具有普遍性。只有将卦爻辞视为一种符号，不具有任何内容，方能揭示出象辞之间逻辑关系。他说：“此易辞全在明伏羲设卦，观象指其所之，故不言义理。”（《焦里堂先生轶文·寄王伯申书》）又说：“宜按辞以知卦，泥辞以求义理，非也。”（同上）按取义说，认为卦爻辞中存在某种义理，依其义理，可以说明象辞之间的联系。而焦氏则认为卦爻辞“不言义理”，可以说是对取义说的否定。关于取象说，焦氏表面上并不一概排斥，但予以新的解释。他说：“易之取象，多用六书假借。”（《易通释·需》）是说，卦象所取之物象，多出于引伸，即假借某种物象指示卦爻象变易的程序，非谓实有其象。如其注需卦《象》文“云上于天”说：“云即密云不雨之云，谓小畜上之豫三。”（《易章句》）是说，小畜与豫旁通，三上先行成需，二五不当位，为失道，故以“云上于天”即密云不雨之象示之。又如其释比卦《象》文“地上有水”说：“水已在地之上，则五已定，而初三宜比辅大有。”（同上）是说，比旁通大有，大有二五先行；初四、三上应之，故以“地上有水”文饰之。按此解释，以坎为水，坤为地，乾为天，皆无实际意义。如其所说“说者或以天地风雷山泽水火为象，失之矣”（《易图略·原

象象》)。这实际上又是对取象说的否定。总之,关于象辞之间的关系,焦氏企图以其符号说代替取象说和取义说,回答历代易学未能解决的难题,用意良深,令人叹息。但就解经的理论思维说,此说亦是对以前易学家,特别是义理学派追求卦爻辞抽象意义的进一步发展。按朱熹曾提出“易只是个空底物事”,企图将卦爻辞的内容抽象化。但朱氏基于义理学派的立场,仍肯定卦爻辞有某种特定的内涵,还未将其归之为甲乙丙丁等符号。而焦氏因受其数学的影响,或者说,以代数学的原理,考查象辞之间的关系,《周易》则完全被抽象化,公式化和逻辑化了。形式逻辑的思维方式,只追索事项之间的关系和推理的形式,而不关心其内容。焦氏的比例引伸说正是这种思维方式的产生。

由于焦氏易学以卦爻辞为标志卦爻象变易的抽象符号,不承认其中含有义理,其结果必然否定《易传》中有关概念和命题的哲学意义。如前引其对太极的解释,以二五先行为太极,便否定了这一范畴作为世界的始基或本体的涵义。又如其释“形而上者谓之道,形而下者谓之器”说:

形谓成既济,定也。形而上未成既济,一阴一阳往来于二五,故为道。形而下则已定而成既济,故为器。(《易章句》)

此是依其二五变通说解释易学中的道器范畴,其解释同样否定了其哲学的涵意。焦氏对《易传》中其它富有哲学意义的概念、范畴和命题,几乎都以其二五变通说释之。此表明焦氏易学将卦爻辞符号化的结果,除保留了前辈易学中改过迁善一条价值观外,其它有关哲学问题,特别是以易理解释世界的问题都被抹煞了。汉学家轻视易学中哲学问题的学风,至焦循,可谓发展到高峰。就此而言,焦氏易学又标志着古代易学哲学的终结。

## 第四节 正本清源

### ——象数义理定评

作为一部给中华民族的悠久文化带来深远影响的古老的哲学专著,《周易》留给学人的是散发着神秘的象征色彩的精深幽奥的哲理启迪。而自古以来人们对《周易》所作的代复一代的深入研讨,留下了打着各个时代的思想烙印的丰富的《易》学著述,成为中国古代思想史、文化史上焕发着璀璨的智慧之光的学术宝藏。

在横跨数千年的《周易》学说的发展进程中,人们研治《周易》的角度,基本上是针对《周易》的“象数”与“义理”而展开的。于是,中国《易》学发展史的长河,便逐渐形成“象数学”与“义理学”这两大主流;无论“象数学”与“义理学”的发展经历了多少迂回、流变,甚至出现了不可胜数的异流、暗道,而这两大主要流势均始终清晰分明地朝着一定的趋向不断衍扩、推展。今天,我们在总结古代文化遗产,研究《周易》学说的领域中,有一条至为重要的目的,便是归纳辨明《易》学史上“象数学”与“义理学”这两大流派的发展趋势,考析其内在规律,并依据当代学术研究所应当具备的科学水准,对《周易》的“象数学”与“义理学”作出公允的令人信服的品评,以裨益于当前与今后的《易》学研究朝着一条正确的方向发展。本章即针对这一问题,试作简论。

## 一、象数学与义理学发展的历史趋势

从先秦时代出现的后来与《周易》的“经”部分参合并行的《十翼》开始，学者就对《周易》的象数与义理进行了各方面的研讨和推阐。至汉代经学振兴，历魏晋以至宋代，《周易》象数学与义理学的研究几经演变，产生了各种流别、分支，而象数学与义理学的大体格局遂得以最终形成；元、明两朝，基本沿循这一格局开展研探，未有重大的创新；清代学者，则以批判、继承兼而有之的风格，对象数学与义理学进行了一番历史的思考，为后人的进一步探索做了许多辅垫性的考证工作。就其中的发展趋势言之，略可辨析如下：

### （一）《周易》象数学的发展规律

《周易》象数学的滥觞阶段，自然得人先秦的《十翼》及《左传》、《国语》所载筮例讲起，这是目前可以寻见的有关《周易》象数学的最早期的文献资料，此时可视为象数学的萌生期。汉魏时期，《周易》之学被立于学官，《易》师辈出，象数学与古筮、气象、灾异、谶纬之学相互渗透而形成时代的学术风气，各种象数学说及条例应运而生，使汉《易》象数学以其特有的色彩在中国《易》学史上留下了辉煌的篇章，此为象数学的昌盛期。宋代，以“河图”、“洛书”、“先后天图”、“太极图”为代表的各种《易》图及图说的兴起，使《周易》象数学的内容与形式出现了焕然一新的转变，并将研《易》的方向引入对大自然万物化生奥秘的探索，此为象数学的转化期。清代乾嘉年间，学者注重考据，务求征实，推崇汉《易》象数学说，称为《易》学之“近古”者；而对宋《易》“图书”、“先后天”之学至为排击，斥为宋人的“伪说”，此为象数学的批判总结期。依此萌生、昌盛、转化、批判总结四期，大略可以看出《周易》象数学发展的历史趋势。

视《周易》象数学的发展过程中，历代学者也颇有指摘其非。如王弼生当汉《易》象数学盛行于世，即指出言象数者“伪说滋漫，难可纪矣”，斥其论《易》“互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚；从复或值，而义无所取。”（《周易论略·明象》）。至于宋代《周易》象数学，创制各种《易》图为说，即使当时的学者也未必尽信，如欧阳修便以“河图”、“洛书”为怪妄，其《廖氏文集序》曰：“秦焚书，六经中绝。汉兴，盖久而后出，诸儒因得措异说于其间。如河图、洛书，其怪妄之尤甚者”。（见《欧阳文忠公集》）故清人胡渭撰《易图明辨》，专闕宋《易》各种图说；而惠栋撰《易汉学》，专崇汉《易》各种象数条例。于是，《周易》象数学的汉宋之争，遂由清代学者作了批判性的总结，其观点是扬汉而抑宋。可见，《周易》象数学发展过程的一条明显规律，在于繁盛至极而生弊，因弊而生变；转变至极而生异，因异则出现再次否定，从而又回归到对先前象数学说的推崇与肯定。经过长期的反复研讨，在积累了繁富的创造性的成果之后，人们终于对《周易》象数学的是非得失有了较为清晰的认识。

### （二）《周易》义理学的发展规律

同《周易》象数学的滥觞阶段相似，义理学的最初起源，也始于先秦的《十翼》及《左传》、《国语》所载筮例；尤其是《十翼》之论，历代学者均称为阐发《周易》义理的最权威的学说，此亦可视为义理学的萌生期。三国魏王弼之学起，乃趁汉《易》象数学的极弊而攻

之，独树“扫象阐理”的旗帜，又经唐初孔颖达疏通阐发，以义理解《易》的风气遂取代了象数《易》学而畅行于世，此为义理学的发展期。宋代，随着道学思想的盛兴，以儒理阐《易》、以史事证《易》、以心学解《易》的思潮层出迭起，展示出空前的对《周易》哲学内涵的理性思考，使《周易》哲学研究的领域得到极大程度的开拓，此为义理学的鼎盛期。至清代，虽有一大批学者推崇汉《易》象数学，但对义理学的研究也未尝废止，并出现了象《周易折中》这样以义理学为主的会萃众说的大型注《易》专书，此为义理学的延续期。依此萌生、发展、鼎盛、延续四期，也可以大略看出《周易》义理学发展的历史趋势。

考察《周易》义理学的整体流势，可看出其在发展过程中，也受到一些学者的非议、抨击。其初始多针对王弼以《老》、《庄》解《易》，立“忘象”之说的治《易》方法。如唐代李鼎祚撰《周易集解》，偏重采摭汉魏以来的象数《易》说，其《自序》即宣称“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”的宗旨。南宋郭雍亦云：“《易》之为书，其道其词，皆由象出，未有忘象可知《易》者。”（《郭氏传家易说自序》）朱彝尊《经义考》录王炎《读易笔记自序》更详评曰：

王弼弃象不论，后人乐其说之简且便也，故汉儒之学尽废，而弼注独行。然木上有水为《井》，以木巽火为《鼎》，上止下动为《颐》，颐中有物为《噬嗑》，此四卦虽弼不能削去其象也。弼之言曰：“筌所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄所以在兔，得兔而忘蹄。言者，象之筌也；象者，意之蹄也。”舍筌蹄无以得鱼兔，则舍象求意，弼亦自知其不可，而猥曰：“义苟在健，何必乾始为马？类苟在顺，何必坤始为牛？”是未得鱼兔，朱弃筌蹄之说也。

这里集中批评王弼“得意忘象”的说法，并引用《井》、《鼎》、《颐》、《噬嗑》四卦之象虽王弼也不能废之例，指出王弼此说之非。故惠栋又进一步点明：“王辅嗣以假象说《易》，根本黄、老，而汉经师之义荡然无复有存者矣。故宋人赵紫芝有诗云‘辅嗣《易》行无汉学，玄晖诗变有唐风’，盖实录也。”（《易汉学自序》）由此可见，王弼“扫象阐理”的《易》说，虽对后世产生至为重大的影响，却也不能使一切学者尽信其说。而宋代以程颐、朱熹为主要代表的《周易》义理学说，大体上继承了王弼的治《易》主旨，注重对《周易》内在哲理的阐发，未曾措意于象数，也或多或少地受到后代推崇汉学者的排击。但由于程、朱的理学思想是元、明、清三代多数学者所共同接受的最具权威性的思想理论，因此在《易》学研究领域，以程、朱为主要代表的宋《易》义理派的学说仍然占据绝对的优势，尽管清初不少学者注重汉学、力排宋学，而《周易》义理学的传扬却未曾因之有所废止。

统合《周易》象数学、义理学两大派系的发展历史以观之，从《十翼》对《周易》的象数、义理内涵的阐发到象数派与义理派的分途，从汉儒偏重象数到魏王弼独树“扫象阐理”的《易》学大旗，从宋代象数学与义理学的新兴到元明以降《易》家重义理而偶言象数的流势，从清初汉学者排击宋《易》图书之学、推重汉《易》象数学而义理学说仍不可抑止地延续其影响的种种情实，我们可以发现几条带有一定规律性的学术现象：

其一，《周易》象数学说，汉、宋两派截然异趣——汉《易》象数学乃立足于对卦象及阴阳奇偶之数的探讨，结合卦气、八宫、互体、升降、爻辰、纳甲、卦变、飞伏、游归等《易》学条例，既以之解《易》，又将之推行于占候阴阳灾变的实用之中，形成庞大的杂有术数色彩的《易》学体系；而宋《易》象数学则是创立了形式多样的各种图说，从《周易》的内在象数衍扩到《周易》之外的自然哲学，形成一套以探索大自然万物的化生奥秘为宗旨、注

重图说的象数学体系。至于《周易》义理学派，自魏王弼倡导“扫象阐理”到宋代以新儒学思想为根基的宋《易》义理学的昌盛，其大体宗旨是一脉相承的。纵然王弼主于借老、庄论《易》，程颐、朱熹主于以儒理阐《易》，李光、杨万里主于援史证《易》，杨简、王宗传主于据心学解《易》，诸家治《易》的角度与方法颇有不同，但他们侧重于对《周易》哲理内涵的挖掘、发挥则是一致的。

其二，分时代言之，汉魏两晋南北朝之间，象数学与义理学是相继兴起的，且后者又是与前者针锋相对而发展的。也可以说，汉《易》象数学长期积存的弊病，从反面推动并促成了以王弼为代表的“扫象阐理”派的异军突起；《周易》义理学说也就是在廓清象数学流弊的过程中，迅速扩大自己的势力，终至取代前者并获得绝对的学术优势。而宋代出现的新的象数学与义理学的关系，则不但没有针锋相对的现象，相反，在某种程度上，两者之间还存在互为渗透、交相汲取对方学术养分的情状。如“图书”之学、“先后天”之学、“太极”之说所表露出的义理色彩，以及朱熹既主于义理学又兼取“图书”象数学的治《易》风格，皆属明证。

其三，就发展势态言之，汉《易》象数学的势力自魏晋以后渐趋衰落，在唐、宋、元、明诸朝千余年间罕有传者，几乎成为“绝学”，至清初学者极力钩稽汉学，才略有复兴。宋《易》象数学繁盛之后，虽未有大衰，但也未能大行于世，且历代皆有抨击其说者，到清代则受到更大规模的排斥，以至几乎面临着一蹶不振的境地。而义理学的发展则不然，从王弼开倡“扫象阐理”之说，经唐代孔颖达等人的弘扬光大，至宋代诸儒又作了全面的开拓，使《周易》义理学说以其精深广博的内涵为众多的学者所接受，此间虽也难免受到不同程度的非议、攻驳，但其发展的大势并未受到根本性的挫折，故能久传而不衰。

## 二、象数与义理定评

根据前面各章的论述，我们可以明晰地看到，中国《易》学发展史上起着主导作用的是“象数”与“义理”这两大派系。之所以形成这两大主要派系，有一个根本的原因，即《周易》哲学自身的内在蕴涵是由象数与义理这两大部分组成的，故历代《易》家之说，或专注于象数，或偏重于义理，各以特定的风格立说传世，并逐渐分流归派而汇聚成两大流势。当然，历代《易》家所言之“象数”、“义理”，其立说各有所执，未必即是《周易》自身所本有之象数、义理，这也是《易》学史上象数派与义理派长期攻讦不已而异论纷杂、莫衷一是之所以然。

事实上，处在今天的时代，倘若我们能够对《周易》学说发展的整个历史进程作出全面细密的考察，平心静气地对各个时期的象数派与义理派之说的是非得失进行客观的分析，便不难感觉到前代学者之立说虽各有偏执，但他们从《周易》的象数或义理内涵的角度所创树的各种《易》学条例或理论，则无不包容着某一方面的真知灼见，并给人以有益的启迪。同时，我们还可以感觉到，《周易》哲学的本质内涵既是包括“象数”和“义理”这两大密不可分的要素，则最为可取并最有利于揭示《周易》哲学之本旨的治《易》方法，当是象数与义理并重，而不可偏主偏废。由此，我们又可以发现历代《易》家的象数说或义理说既各有所短又各有所长的客观情实，遂能兼取诸家之长而建立起熔象数、义理于一炉的《易》学方法。对于这一问题，前人也曾提出过颇有意义的看法。如北宋欧阳修即指出：



或曰：圣人之作《易》也，为数乎？为义乎？曰：皆为之。二者孰急？曰：义急，数亦急。何为乎数急？曰：义出于数也。义何为出于数？曰：礼乐、刑德，阴阳也；仁义礼智信，五行也。义不出于数乎？故君子知义而不知数，虽善无所统之。夫水无源则竭，木无本则蹶，是以圣人挾其本源以示人，使人识其所来，则益固矣。《易》曰“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”明二者之不可偏废也。（《温公易说，易总论》）

欧阳修所言“数”与“义”，实即“象数”与“义理”的略称；他提出治《易》“义急，数亦急”的观点，正是基于对汉、唐以来象数派与义理派分途立异的现象而发，认为《周易》的“义”因其“数”而发，故“君子”学《易》以修身，当兼重《易》义与《易》数而“不可偏废”。这一认识，虽尚拘于一定的局限而未能对“象数”、“义理”的本质内涵作出透彻的分析，但毕竟是颇有启发意义的见解。南宋王应麟在论及《易》家分象数、义理两派时亦曰：

程子言《易》，谓“得其义，则象数在其中”。朱子以为“先见象数，方说得理；不然，事无实证，则虚理易差”。愚尝观颜延之《庭诰》云：“马、陆得其象数，取之于物；荀、王举其正宗，得之于心。”其说以荀、王为长。李泰发亦谓：“一行明数而不知其义，管辌明象而不通其理。”盖自辅嗣之学行，而象数之说隐。然义理、象数，一以贯之，乃为尽善。故李鼎祚独宗康成之学，朱子发兼取程、邵之说。（《困学纪闻》卷一）

这里引用了程颐、朱熹以及颜延之、李光（字泰发）关于《周易》象数与义理的看法，并涉及对前人或重象数或重义理的评价。程、朱之论，一言得“义理”乃毕具“象数”，一言见“象数”方说得“义理”，其持说的出发点不同，而兼涉“象数”、“义理”以治《易》的认识则有可通之处。两人《易》学虽以“义理”为主，但程氏未尝否认象数的存在，朱熹更旁采“先天”象数之说，故能提出上述观点。颜延之为南朝宋人，其《庭诰》所云“马、陆得其象数”，当指马融、陆绩；云“荀、王举其正宗”，似指荀爽、王弼。（见翁元圻《困学纪闻注》引何焯说。按，翁注又引全祖望云：“荀爽亦象数之学，何说恐误。考《隋志》，于王弼《易》下附注：魏散骑常侍荀焯《易》十卷。意者近王弼之学，故附之。颜氏所指，或是焯耶？”此说亦可参考。）王应麟谓颜延之“以荀、王为长”，即言颜氏推崇以王弼为代表的“义理”派《易》学。至于李光对唐僧一行“明数不知义”、魏管辌“明象不通理”的评论，也明显表达了“象数”、“义理”不宜偏废的见解。因此，王应麟在列举诸说的基础上，提出象数、义理应当“一以贯之，乃为尽善”的观点，是通过归结前人的各方面认识而得出的，实为十分可取。

其实，在历代《易》家的注《易》专书中，也常常出现过兼言象数、义理以论析《易》旨的例子。如《咸》卦的卦辞“咸，亨，利贞，取女吉”，郑玄注曰：

咸，感也，艮为山，兑为泽；山气下，泽气上，二气通而相应，以生万物，故曰“咸”也。其于人也，嘉会礼通，和顺于义，干事能正，三十之男有此三德，以下二十之女，正而相亲，说取之则吉也。（李鼎祚《周易集解》引）

郑玄《易》学，主于“象数”，故此处即从《咸》卦上艮为山、下兑为泽之象分析，认为山泽之气上下相互通感，犹如男子以正道求于女，恰为《咸》卦所喻示的“交感”象征，于是卦

辞既称“亨，利贞”，又拟人事为喻，谓“取女”乃“吉”。视《咸》卦的大旨，从狭义看是侧重揭示男女“交感”之理，从广义看却是普遍阐明事物阴阳“感应”之道。郑玄的上述解说，一方面言此卦之象，另一方面也结合“人伦”之理以为说，显然含有一定程度的合“象数”、“义理”而兼释之的色彩。又如程颐《周易程氏传》释《渐》卦六四爻辞“鸿渐于木，或得其桷，无咎”云：

当渐之时，四以阴柔进据刚阳之上；阳刚而上进，岂能安处阴柔之下？故四之处非安地，如鸿之进于木也。木渐高矣，而有不安之象。鸿趾连，不能握枝，故不木栖。桷，横平之柯；唯平柯之上，乃能安处。谓四之处本危，或能自得安宁之道，则无咎也。如鸿之于木，本不安，或得平柯而处之，则安也。四居正而巽顺，宜无咎者也；必以得失言者，因得失以明其义也。

程氏说《易》，专主“义理”，故对此爻的解说亦侧重阐发爻辞之义。《渐》卦的主旨，在于揭示事物发展过程中“循序渐进”的道理。六四当“渐”之时，以阴柔乘凌九三阳刚之上，如鸿鸟不栖于水边而栖于树木，未能安处；但因居位柔正，上承九五之阳，渐进不躁，宛如栖止于横平之枝，遂能处得隐妥，故爻辞称“无咎”。程氏的解释，显然抓住了此爻所明谨慎渐进必能“无咎”之理，同时也兼顾到卦象、爻象的基本特点，其言“居正而巽顺”，即是六四居位得正之象，以及此爻作为上卦“巽”的主爻而含有的逊顺之象。视《周易程氏传》对六十四卦三百八十四爻的注释，大致皆依这种方式立说，这与他在《易传序》中提到的“至微者理也，至著者象也，体用一源，显微无间”的主张是一致的。可见，程颐《易》学虽以“义理”为主，却也能适当兼及对《易》象的理解；尽管这种理解在象数家看来或许是肤浅的、不值称道的，但也足可反映出程氏欲合“象”、“理”以言《易》的一种主观努力。

清初学者黄宗羲曾较为细密地考察了《易》学史上象数学与义理学的发展概况，并就其是非得失作了较为深刻的评述：

夫《易》者，范围天地之书也，广大无所不备，故九流百家之学皆可窜入焉。自九流百家借之以行其说，而于《易》之本意反晦矣。《汉·儒林传》：孔子六传至菑川田何，《易》道大兴。吾不知田何之说何如也。降而焦、京，世应、飞伏、动爻、互体、五行、纳甲之变，无不具者。吾读李鼎祚《易解》，一时诸儒之说芜秽康庄，使现象玩占之理尽入于淫瞽方技之流，可不悲夫！有魏王辅嗣出，而注《易》得意忘象、得象忘言；日时岁月、五气相推，悉皆摈落，多所不关，庶几潦水尽而寒潭清矣。顾论者谓其以老、庄解《易》，试读其注，简当而无浮义，何曾笼落玄旨？故能远历于唐，发为《正义》，其廓清之功不可泯也。然而，魏伯阳之《参同契》，陈希夷之“图”、“书”，远有端绪，世之好奇者卑《王注》之淡薄，未尝不以别传私之。逮伊川作《易传》，收其昆仑旁薄者，散之于六十四卦中，理到语精，《易》道于是而大定矣。其时，康节上接种放、穆修、李之才之传，而创为“河图”、“先天”之说，是亦不过一家之学耳。晦庵作《本义》，加之于开卷，读《易》者从之。后世颂之学官，初犹兼《易传》并行，久而止行《本义》，于是经生学士信以为羲、文、周、孔其道不同，所谓象数者又语焉而不详，将夫子之韦编三绝者，须求之卖酱菹橘之徒，而《易》学之榛芜，盖仍如京、焦之时矣。自科举之学一定，世不敢复议；稍有出入其说者，即以穿凿诬之。夫所谓穿凿者，必其与圣经不合者也；摘发传注之

讹，复还经文之旧，不可谓之穿凿也。“河图”、“洛书”，欧阳子言其“怪妄之尤甚者”，且与汉儒异趣，不特不见于经，亦是不见于传；“先天”之方位，明与“出震齐巽”之文相背，而晦翁反致疑于经文之卦位；生十六、生三十二，卦不成卦，爻不成爻，一切非经文所有，顾可谓之不穿凿乎？晦翁曰：“谈《易》者譬之烛笼，添得一条骨子，则障了一路光明。若能尽去其障，使之统体光明，岂不更好！”斯言是也。奈何添入康节之学，使之统体皆障乎？世儒过视象数，以为绝学，故为所欺。余一一疏通之，知其于《易》本了无干涉；而后反求之《程传》，或亦廓清之一端也。

（《易学象数论·自序》）

这篇论说的主旨，贯穿着对历史上象数学流弊的批判以及对义理学的肯定。其所批判之象数学流弊，约含两方面：一为汉代学者言象数而杂入方术之弊，着重举焦贛、京房提倡的世应、飞伏、动爻、互体、五行、纳甲等《易》学条例，斥为“芜秽康庄”、而使《周易》哲理“尽入于淫瞽方技之流”。二为宋代学者所传“先天”、“河洛”象数学之弊，着重批判了以邵雍为代表的“河图洛书”说、“先天方位”说、“卦画递生”说，斥为“一切非经文所有”、而属“《易》学之榛芜”，并揭出朱熹《周易本义》卷首载录诸图而给后代学者造成的不良影响。其所肯定的义理学说，也含两方面：一是对王弼“得意忘象”说的肯定，称其注《易》“简当而无浮义”，于汉《易》之积弊有“廓清之功”。二是对程颐《周易程氏传》的赞美，谓其所注六十四卦之义，“理到语精，《易》道于是而大定”。其中对王弼《易》学的肯定，不以昔人谓王弼借玄理言《易》之说为然，尤见黄宗羲独到见解。胡渭《易图明辨》也十分赞成黄氏此说，并进一步分析曰：

按史，魏正始中，何晏、王弼等好《老》、《庄》书，祖尚虚无，以《六经》为圣人糟粕，天下士大夫慕效成风，迄江左而未艾。故范宁谓“王、何之罪，深于舛、紂”。今观弼所注《易》，各依彖爻立解，间有涉于老庄者，亦千百之一二，未尝以文王、周公、孔子之辞为不足贵而糟粕视之也。独为先天学者，欲尽废周、孔之言而专从羲皇心地上寻求，是其罪更浮于王、何矣。儒者不之闻，而反助其狂澜，以为三圣人之《易》，非即伏羲之《易》，何邪？

胡氏之论，在于辨明王弼并非以老、庄玄言解《易》，而宋人所创“先天”象数学，则将伏羲之《易》与文王、周公、孔子“三圣人”之《易》相对立，其谬更甚。从黄宗羲、胡渭两人的观点看，均对“象数派”的学说有所非议，尤其是汉代《易》家杂入术数的象数说及宋代《易》家的“先天”象数学；而对从王弼到程颐一脉相承而发展的“义理派”的学说则颇为肯定。纵或两人的立论也难免偶有主持过分之处，但他们对《易》学发展史的深入分析，对历代《易》说的细密考辨，则是《易》学研究领域众所公认的至为有益的贡献。

人类的思想、文化、学术的发展，往往是由简而趋繁；《周易》学说，作为中国历代学者对最古老的一部奇特的哲学著作长期研讨而汇聚成的专门学问，其发展则更为繁杂。又因《周易》自身内容的艰深古奥，学者研治的角度、方法各执一端，遂使历代层出不穷的《易》学著述在很大程度上呈现着相互抵牾攻讦而令人无所适从的复杂情状。然而，人们对历史上的思想、文化、学术现象的本质认识，又往往必须由繁而返简。在前代学人努力考辨疏正的既有成果的基础上，通过进一步回顾《周易》学说发展进程中出现的“象数学”与“义理学”这两大流势，我们不难认识到：《易》学的本质内涵，莫过于“象数”、“义理”两端；研

治《周易》所务必把握的正确方法，也不外乎“象数”与“义理”并重而不偏废。为了更明确地揭示这一结论的重要意义，笔者不妨试就《周易》的“象数”与“主理”作出如下定评：

第一，象数，是《周易》哲学的根柢。《周易》自阴阳爻画、八卦、六十四卦符号，至卦辞、爻辞，无不因“观物取象”所得；《易》象既立，阴阳刚柔之数亦由是生焉，象数的整体组合，便构成《周易》之本。义理，则是《周易》哲学的枝叶。凡《周易》象数之所欲明者，六十四卦、三百八十四爻之所喻示者，皆为大自然、人类社会的阴阳消息之义、发展变化之理。因此，《周易》哲学，乃原本象数，发为义理。但《周易》的象数与义理，又是密相联系而不可分割的，是《周易》哲学体系中互为依存的两大要素。正如本书前文所述，若用人的躯体拟喻《周易》哲学，则“象数”犹如骨肉，“义理”犹如血脉；骨肉健而血脉通，血肉本属一体。故研究《周易》，当象数、义理并重。

第二，象数与义理相互依存，正体现了《周易》作为一部以象征为首要表现手段的特殊的哲学著作的本质内涵。从这一角度言之，“象数”，是《周易》象征的形式范畴；“义理”，是《周易》象征的哲理归趋。也可以说，《周易》的“象数”是外显的，其目的在于喻示“义理”；而“义理”却是幽隐的，其蕴蓄乃含藏于“象数”之中。前代《易》家所言《周易》“假象以寓意”、“至微者理也，至著者象也”等观点，实与《周易》哲学的象征特色颇可吻合。因此，只有兼“象数”、“义理”两方面以研讨《周易》，才是可行的治《易》正途。否则，若舍弃象数而专明义理，则《周易》与《诗》、《书》、《礼》、《乐》诸经无所差别；若不言义理而专谈象数，则《周易》也将与术数、方技、讖纬之学混淆杂流。故研究《周易》，象数、义理不宜偏废。

第三，汉魏以后的历代《易》学，形成“象数学”与“义理学”两大主要派系。这两大派系所论及的“象数”、“义理”，立说各有所执，并衍发出各种分支、流别，创立了各种可取的或富有启发意义的解《易》条例，值得后人认真吸收、参考。尽管这些流派所倡导的《易》说或有重大偏颇，甚至杂入许多超乎《易》学之外的带有明显术数色彩的内容，但也不影响其包含着某些合理的成分和智慧的光华，这些均未可予以全盘否定，而应冷静地辨析其产生的历史背景，考论其是非得失之所以然，才能正确地抉择去取，对各种《易》说作出客观全面的评价。因此，研究《周易》，又当结合《易》学史上的“象数学”与“义理学”这两大主要流派进行科学的探讨。

当然，上述三点，只是根据笔者的认识所及而作出的尝试性的“定评”；能否成为名副其实的《周易》象数与义理之“定评”，则当留俟学术界的公正检验。尚秉和先生尝云：学术的是非，“非一人所得私”，“非偏执所能改”（《周易尚氏学·自序》），此言良是。然则，通过上述三方面的分析，我们至少可以感受到《周易》的象数与义理，是其奇特精奥、独焕异彩之哲学内涵的精髓所在，从而力图沿着较为正确的途径，掌握较为可取的研究《周易》的方法。事实上，我们探讨《周易》象数与义理内涵的主要目的，既是为了辨明《周易》哲学的本质特色、考索中国《易》学史发展的基本规律，又在于揭示出对今天的研究者有所裨益的治《易》方法。关于这一点，先师黄寿祺先生有过精到的论述，提出治《易》之道，必须把握“从源溯流”、“强干弱枝”这两端的见解：

一端，从源溯流。首须读熟经传本文，考明《春秋内外传》诸占筮；其次，观汉魏古注（李鼎祚《周易集解》所存最多）；其次，观六朝隋唐诸家义疏（《孔疏》多本六朝旧疏）；最后，参考宋、元以来各家之经说（宋元人经说，多存于《通志堂

经解》中；清儒经说，《清经解》、《续清经解》中所收为最多）。不从古注入手者，是为迷不知本源。

二端，强干弱枝。须知《周易》源本象数，发为义理，故当以象数、义理为主干；其余涉及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外炉火，禅家妙谛，与夫近世泰西科学者，皆其枝附。不由主干而寻枝附者，是为浑不辨主客。（《论易学之门庭》，载《福建师范大学学报》1980年第三期）

这里所言“从源溯流”，即要求研《易》者在精读、领会《周易》经传本文的基础上，全面考览《易》学史上的重要古注、诸家学说，才能顺其源而探其说；所言“强干弱枝”，则是要求注重《周易》象数与义理的研究，明确《明》学史上的众多流派中，以“象数派”与“义理派”为主要派系，应当以之为“主干”而深入研讨，其他各派乃为“枝附”而兼探之。这两端，其实又是互有联系的：只有“从源溯流”，才能知晓何为主干、何为枝附；也只有“强干弱枝”，才能明辨源流派别的发展趋势。显然，今天的学者苟能沿此两端以治《易》，则不愁经传之难明、学派之歧异，而《周易》哲学的本质内涵及历代《易》说的至理精义，无不可融会贯通，乃至在整个《易》学领域取得独具创获的研究成果。

在古今中外悠远的文化发展史上，在人类创造的绚丽多彩的世界文化宝藏中，《周易》作为一颗闪烁着永恒的奇异光华的明珠，自古以来便以其无穷的魅力吸引着人们对它寄予特有的青睐、进行了不懈的探讨。《周易》哲学所特具的“象数”与“义理”的幽深内涵，历代《易》家针对此内涵而创立的丰富的学说，汇为一股中国文化史上延续两千多年的巨大的历史文化长流，滋润、渗透着各个时代中国人的思想品格、伦理情操、文化素质，成为中国优秀的传统民族文化的本根之一。今天，在继承与弘扬我国历史文化遗产、挖掘、推阐人类思想精华的研究领域中，对《周易》哲学及历代《易》说的认真探讨是一项不可忽视的重要课题。笔者相信，沿着先辈学者留下的严谨不苟的求索足迹，今天的研究者们将以更加崭新的富有当代创造气息的科学手段，揭示《周易》象数与义理的博大精深的哲学内涵；中国《易》学史上异彩纷陈的《周易》学说的智慧之光，也将以更加璀璨的亮照力投映在人类的今天与明天的思想屏幕上，发挥其不可穷竭的启迪作用。

## 第七章 推陈出新的近代易学

《易经》是中国古老的经典，它原是上古时代一部神秘的占筮记录，但却蕴藏着古人对自然、对社会、对人生奥秘的探求，具有多方面的文化价值。从文王、孔子以来，许多著名学者和哲学家、政治家、文学家、军事家都研究过它。几千年来注《易》、解《易》之作，汗牛充栋，不下几千部。近现代《易经》研究又起大变化。特别“五四”以来，各种用新观点，新方法研究《易经》者异军突起、热潮不断。七十多年中，各种《易经》研究论著已不下三、四百部，论文三、四千篇，无论内容和数量都已超过四库全书中的易学部分。

近代易学的第一家是著名学者郭沫若。他是近现代用马克思主义的立场、观点方法对《易经》进行系统研究的第一人。

郭氏《易经》研究的代表作是写于1927年的《〈周易〉时代的社会生活》和写于1935年的《〈周易〉之制作时代》。郭氏试图用辩证唯物主义与历史唯物主义的方法，打开《易经》这座神秘的殿堂，从而揭示《易经》本来面貌。他说：《易经》的文句“大抵是一些现实社会的生活。这些生在当时一定是现存着的。所以如果把这些表示现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来，我们可以得到当时一个社会生活的状况和一切精神生产的模型。让《易经》自己来讲《易经》，揭去后人所加上的一切神秘的衣裳，我们可以看出那是怎样一个原始人在作裸体跳舞。”这是《易经》研究领域一次破天荒的大突破。

在《易经》研究上，当时与郭沫若并称于世的尚有“古史辨”派学者顾颉刚，李镜池诸先生。

顾颉刚的易学著作共有四篇，散见于二、三十年代出版的《燕京月刊》、《古史辨》和近年深圳大学编辑的中国文化论丛中李镜池的易学论著颇为丰硕，有《易学通义》等。

民主战士闻一多在三十至四十年代曾下大功夫研究《易经》，并提出过许多前人从未讲过的问题，破译了《易经》中许多难解之谜。对《易经》有深湛研究的郭沫若看了闻一多的遗稿，感叹地说，他的许多成就“不仅是前无古人，恐怕还要后无来者”。

著名国学专家胡朴安先生以史论《易》，在《易经》研究上独树一帜。胡氏曾在1942年出版《周易古史观》，以《周易》研究古代社会生活，虽未必尽当，但能言之成理，成一家之言。继《周易古史观》之后，胡氏又从《周易》六十四卦中探幽究颐，研讨周易与社会主体——人的关系，写出《周易人生观》的专论。此书是以人应当如何在社会上生活为主要论题，强调人生必须奋斗，提倡积极进取的人生观。《周易古史观》现已有上海古籍出版社1986年新版本。

《周易人生观》由司马琪先生据胡氏后人影印《朴学斋丛书》本十三、十四册点校整理。《易经》原文的标点，按胡氏原意，并参照《周易古史观》的标点进行。原书引文多处有误，已据有关典籍校改，重要校改之处。

熊氏的著作为《乾坤衍》（1961年，石印本）。作者认为“易道在乾坤，学易者必通《乾》《坤》，而后《易经》全部可通”。由此，作者从《乾》《坤》两卦出发，通论《易经》，得

出《易经》乃力行大同理想的大儒倡导革命之作。《乾坤衍》过去只有作者自刊的石印本，这次重印请陈宁宁女士写了序言，请邱炳然先生加了新式标点，并校正了引文中若干错误。

冯友兰为近现代著名的哲学史专家，他写的《中国哲学史简编》和《中国哲学史新编》（八十年代修订本）和《中国哲学史论文集》等都有关于《易经》和《易传》哲学思想的论述。

中国古代自然科学包括天文、历法、算术、医药等的发展都与《易经》多少有着关系。所以《四库总目提要》说，“易道广大，无所不包”。十七世纪末，德国数学家莱布尼茨发现《易经》六十四卦，每卦都是用二进制表示的一个自然数，从此《易经》与现代计算数学又发生了密切关系。二十世纪以后，《易经》与现代天文、物理、化学、生物、计算机学等多种学科都陆续挂上了钩。英国科学家李约瑟认为《易经》的太极图表现了宇宙力场正极和负极的作用。美国物理学家F·卡普拉认为八卦同强子的八重态对应。化学家蔡福商认为八卦与化学元素周期律对应并从八卦研究中发现许多新元素的线索。易学专家潘雨庭等认为八卦与生物遗传密码也有对应关系，等等。从此，《易》与自然科学关系的研究蔚然成风，并形成了一个名之为“科学易”的新学派。

中国最早运用现代数理科学原理系统探讨《易经》者，当推无锡易学专家薛学潜。薛氏曾在三十至四十年代出版过《易与物质波量子力学》（1937年，中国科学公司）与《超相对论》（1946年）两书，书中推衍易卦方阵演变规律，引证爱因斯坦相对论、狄拉克方阵算学、希鲁订格方程式，证明易方阵精微广大，奥秘无穷，举凡物质波、量子力学诸定律都能与易方阵规律相契合。薛氏两书，今已绝版，仅能在大型图书馆的特藏文献中查到，但后来研究“科学易”者每以此两书为圭臬，近人许多《易》与数学、物理关系的论述，实渊源于此。

刘子华博士的《八卦宇宙论与现代天文》是“科学易”学派论著中的另一重大成就。刘氏早年留学法国巴黎大学，在校期间，以八卦宇宙论为依据，论证八卦与宇宙初期八星，以及三对双生卦与三对相似星的关系，参照现代天文关于星球速度与密度的资料，推测出太阳系于九大行星之外尚有第十颗行星。1940年他写成题目为《八卦宇宙论与现代天文——一颗新行星的预测一日月之舛时地位》的博士论文，论文经过答辩获得巴黎大学的承认，并在西方科学界引起轰动。1978年刘氏又宣布他推测的第十颗行星将在1982年前后出现，1981年美国海军天文台宣布发现太阳系第十颗行星，1987年美国宇航局宣布“第十颗大行星的存在是毋庸置疑的”。

刘氏的博士论文原以法文在法国出版发行，1989年译成中文，由四川科技出版社出版。鉴于此书在“科学易”论著中地位重要。

在《易经》学术讨论中，亦有人认为“科学易”多系以现代科学的成果解释《易经》，实属“非历史主义的牵强附会”，并认为“如此探讨《易经》奥秘，《易经》将成为永远不解之谜”。但是科学易学派作为易学讨论中百家争鸣之一家，仍有其存在价值。这种争鸣有利于《易经》研究的发展。时代既是不断向前，《易经》研究即不可避免地要趋向现代化、科学化，这是无法阻挡的。这种发展总比千百年来卜筮迷信和千篇一律的经解疏证好得多。对于“科学易”可以有不同的意见，但是“科学易”学派的探索精神和他们坚持一家之言的争鸣精神，却是值得尊重的。

近现代易学研究卓有成绩的学者绝不止十家。高亨的《周易大传今注》、尚秉和的《周易尚氏学》、杨树达的《周易古义》、苏渊雷的《易通》、于省吾的《易经新证》、金景芳的《周易全解》、徐志锐的《周易大传新注》、邓球柏的《周易的智慧》、刘大钧的《周易概论》、朱

伯崑的《易学哲学史》、黄寿祺、张善文的《周易译注》、唐明邦的《周易纵横谈》、屈万里的《读易三种》、杭辛斋的《学易笔谈》、白寿彝的《周易本义考》、沈仲涛的《易卦与科学》、丁超五的《科学的易》、沈宜甲的《科学无玄的周易》、邹学熹的《易学与医学》以及吴承仕、范文澜等人的易学论述等等，都是近现代易学论著中的重要作品。本部选取其中九人进行论述。

## 第一节 古史之辩

——郭沫若、顾颉刚、李镜池易学

### 一、郭沫若论《周易》

郭沫若（1892—1978），号鼎堂。四川乐山人。文学家、史学家、思想家及革命家。1914年赴日本学医。“五四”运动后接受马列主义，从事革命文艺工作。1926年参加北伐战争。1927年被国民政府通缉，参加南昌起义。加入中国共产党。1928年旅居日本，从事中国古代史和甲骨文字研究。1937年从事抗日救亡运动，撰写史剧、史论多种。抗战胜利后，积极参加民主革命斗争。建国后，历任政务院副总理、中国科学院院长、全国人大常委会副委员长、政协副主席、中共中央委员等职。生平著述已编成《郭沫若全集》。

郭沫若同志对《周易》研究有素，且有新见解。《周易时代的社会生活》一篇，作于1927年，收入《中国古代社会研究》；又有《周易之制作时代》一篇，作于1935年，收入《先秦学说述林》与《青铜时代》两书。前篇偏重分门别类，予以分析；后篇偏重历史考据。

前篇大部分很精彩，小部分存在可以争论的一些问题。

精彩部分，有：一、郭老一开头便敢于断言：“《周易》是一座神秘的殿堂。”“这座殿堂一直到二十世纪的现代都还发着神秘的幽光。”“神秘最怕太阳，神秘最怕窥面。”他指出：八卦有二重的神秘性，“一重是生殖器的秘密，二重是数学的秘密。”由于“后人要使儒教增加神秘性，要使儒教的典籍增加神秘性，要使典籍中已经够神秘的《易经》更加神秘性，所以不能不更抬些偶像来装饰。”如《易传》作于孔子，《易经》成于圣人，这样“乌龟便成了神物。”文王、周公也不过和乌龟一样。郭老明认八卦是生殖器的秘密，在他之前有钱玄同，在他之后有嵇文甫等。这一点可见他们的胆识都是超越前人的。二、郭老看出《周易》从正确的辩证法到错误的折衷主义，从变易到不易。他认为：由于八卦的基础是建立在男女两性的象征，所以《周易》的观念就根本是阴阳两性的对立，一切事物都由这样对立而成，如《易经》说的吉凶、祸福、大小、远近、内外、出入、进退、往来、得丧、存亡、生死、泰否、损益等等，宇宙是充满了这样的矛盾。这些是相反相成的，就这样生出变化的，所以说：“易者变易也。”天下没有一成不变的东西；但是《易》的作者更进一步，就不能不错误了，在支配阶级“想保持支配权的恒久”，就要一成不变，那就只好强调‘中道’、‘中行’，这“就是一切的事情都要无过无不及，在上的不妨迁就一下，在下的应该顺从。多的不妨施舍一点，少的应该安分守己。”“于是乎而一切都静止了，辩证法也就死灭了，所以说：‘易者不易也。’这一‘不易’下去，于是乎鬼神及鬼神的代身便永久支配着世界。”《周易》结果成为折衷主义、机会主义、改良主义，而“这三个主义结果只是一个。”“儒家的根本义也就在这儿。”不但这



样，郭老还更大胆、更科学地说了一段话：“儒家理论的系统，全体就是这样的一个大骗局。它是封建制度的极完整的支配理论。我们中国人受它的支配两千多年，把中国的国民性差不多完全养成了一个折衷改良的机会主义的国民性。一直到现在都还有人改头换面地表彰着儒家的理想，想来革新中国的社会，……有意识地在执其两端用其中于民……。”一般新儒家与变相的新儒家都在此“骗局”中。这不仅在旧中国有人如此，在新中国也有人如此，即在将来也难免有人如此。郭老此时有此认识，真是太可贵了！三、他能面面俱到的分类：于生活的基础方面，分为渔猎、牧畜、商旅、耕种、工艺等；于社会的结构方面，分为家族关系、政治组织、行政事项、阶级等；于精神的生活方面，分为宗教、艺术、思想等。此外还有辩证的宇宙观、辩证观的转化、折衷主义的伦理、《大学》《中庸》与《易传》的参证等。闻一多先生于1941年写的《周易义证类纂》也分为经济、社会、心灵、余录四大类，每一大类再分为若干小类。把《易经》分类，可使读者看起来比较便当。郭、闻二老的分类，也是各有特色的！

存在问题部分，如：一、在孔、墨二子的比较上，大多数学者都肯定墨子比孔子前进，郭老独持异议，他认为战国时代的学者，如老子、杨子、庄子、韩非子的思想多少都带革命性，孔子是折衷派；只有墨子是保守派。这样评价，是墨子不仅不及孔子，就连杨、朱等也不如了。但这还不够，郭老到了下文更进一步地骂墨子“这一派在当时完全是反革命派”；也正因为“完全是反革命派”，“结果敌不过进化的攻势，……终究消灭了。”郭老为什么这样看，这是由于他同许多人都只看到官方而未看到民间，不知这只能说墨学消灭于官方而兴盛于民间。儒家思想有利于官方，故为官方所提倡；墨家思想不利于官方，故为官方所严禁。因此，墨家多不得不转入地下，从公开活动到秘密活动，如它流为侠客义士的到处为人打不平，起义农民的提倡“等贵贱、均贫富”，组织秘密会社，出现侠义小说戏曲，重视慈善公益事业，人民重守卫反侵略等等；而在文化人当中，也仍出了许多尊墨者，从汪中、路德、孙诒让、曹耀湘、谭嗣同、梁启超到“五四”新文化运动以后越来越多。关于这个问题，我正在作《儒墨斗争史》等文详论之。二、郭老对儒家思想，也以此篇敢于有所批评为正确；自此以后，他便越来越尊孔崇儒了。三、考据也有前后自相矛盾之处，如《易》与孔子是否有关系的问题？郭老在前篇，承认“孔子研究过《易经》是实在的，对于《易经》发过些议论也是实在的。《论语》“五十以学易”的“易”是《易经》，读为“五十以学《易》，可以无大过矣。”到了后篇，却很明显地标出“孔子与《易》并无关系。”以“五十以学易”的“易”为“亦”，读作“五十以学，亦可无大过矣。”并引汉碑为证，而说：“第一项的根据便完全动摇了。”当然，前后有所改变也是正常而不足怪的。

## 二、顾颉刚论《周易》

顾颉刚（1893—1980年）江苏苏州市人。他的祖父一生专治小学，父亲爱好文史，二人皆寝馈于儒家经籍。顾颉刚自幼受到家庭文化氛围的熏陶，十五岁时已读完《诗经》、《左传》，此后又通读五经，打下坚实的汉学基础。1920年他在北京大学哲学系毕业，任北大研究所国学系助教。1923年提出“层累地造成的古史观”，从而引发古史大论战，并主编《古史辨》。他的治学面涉及甚广，主要为古史史料考辨，民俗学、边疆史、民族史、民间文艺等方面，并创办《禹贡》半月刊及禹贡学会，从事历史地理研究。解放前他先后在厦门大学、中

山大学、燕京大学、中央研究院等单位任教授或研究员。解放后任中国科学院历史研究所研究员，全国政协文史资料委员会副主任，中国文联全国委员，中国民间文艺研究会研究员等职。

顾颉刚是我国二十年代出现的“古史辨学派”创立者之一。他通过考辨史料，推翻了旧史学所建立的“三皇五帝”这一古史系统，在史学界影响很大。对于他数十年中砣砣从事的古史研究，以及他提出的疑古学说，史学界虽有不同意见，但整个来说，顾颉刚所致力古史史料考辨工作，对人们进一步研究古史，是大有裨益的，应该说，他所作的古史史料的辨伪工作，对于新史学具有批判继承的价值。

《〈周易〉卦爻辞中的故事》、《论〈易系辞〉中观象制器的故事》、《讨论〈易经〉的信》等文章，是顾颉刚1930年前后发表于《燕京学报》及《燕大月刊》上的易学论著，后收入《古史辨》第三册。这是他于1923年提出“层累地造成的中国古史”这一见解之后，为继续深入考辨古史，并准备对旧史学进行系统清理这一构想的一部分，除此之外，他还提出撰写包括《帝系考》、《王制考》、《道统考》、《经学考》等被称做“古史四考”的计划。上述有关周易研究的文章即属于《经学考》部分。

《易经》在过去被列为六经之首，但《易经》卦爻辞艰深难解，疑团甚多，使人无法对此书的性质、作者、成书年代等问题作出明确的判别。顾颉刚的研究，在这些问题上，都提出了有价值的看法。在《〈周易〉卦爻辞中的故事》一文中，顾颉刚对于《易经》卦爻辞中的“丧羊于易”，“高宗伐鬼方”，“帝乙归妹”，“箕子明夷”，“康侯用锡马蕃庶”这五条含义晦涩注释纷纭的爻辞逐条加以考辨，揭示了其所涉及的历史事件和背景，弄清了这些故事的来龙去脉，用顾颉刚的话来说便是：“借了这一星的引路微光，更把它和后来人加上的一套故事比较，来看明白后人的古史观念。”顾颉刚在文章中，通过引证近人王国维《殷卜辞中所见的先公先王考》和《山海经》、《竹书纪年》、《楚辞·天问》中的有关记载与王国维的判断，找出《易经》爻辞中“丧羊于易”、“丧牛于易”的用语，实于商人的祖先王亥的经历有关，揭出这一卦爻辞中隐去了“王亥作服牛”、王亥率商之先人“游牧于有易高爽之地”、“有易杀王亥，取仆牛”的史实，隐去了这个自商初起直至周秦之间流传一千多年的史实，实为秦汉人鼓吹“三皇五帝”观念开了方便之门。顾颉刚说：“古史系统的伸展，使得原有的名人失色，这是一个例子。”同样，在“帝乙归妹”这一爻辞中，“帝乙归妹”的故事也早已湮没无闻，顾颉刚引证《诗经·大明篇》加以考辨，证实此事乃与商周之际的史事有关，周朝自太王“居岐之阳，实始翦商”，商王朝因受周的压迫，不得不采取和亲政策以为缓和之计，故《诗经·大明篇》中有王季与文王娶殷商王族之女为妻的史实与记载。他认为：“周易中的‘帝乙归妹’一件事就是诗经中‘文王亲迎’一件事。并指出由于后人的传说，‘文王亲迎’这一件事却变化为商周二代的开国之君娶有莘氏之女为妻，因而此事的历史背景便与新古史观念有了瓜葛。其他如‘箕子之明夷’、‘高宗伐鬼方’、‘康侯用锡马蕃庶’等故事，顾颉刚皆有详尽的考证，通过这几件原为作《周易》卦爻辞时代流行的大故事的考辨，证明这些故事实与商代与商末周初的史实有关，顾颉刚并由此得出这样的结论：《周易》的“著作时代当在西周的初叶。”“著作人无考，当出于那时掌卜筮的官。著作的地点当在西周的都邑之中”。对于易学研究中，所涉及到的有关《周易》一书的著作者，成书年代以及性质这些重要的问题，顾颉刚的回答无疑是十分重要的。而对于《易传》，顾颉刚认为《易传》中的历史观念与《易经》中的历史观念“处于绝端相反的地位。”认为：“易经中是断片的故事，是近时代的几件故事，

而易传中的故事，却是有系统的，从邃古说起的。”因此产生于西周初叶的《易经》中自然不会反映诸如尧舜禅让，汤武革命，封禅大典，观象制器这些儒家道统的观念，而著作时代“至早不得过战国，迟则在西汉中叶”的《易传》，则充满着伏羲、神农、黄帝、尧、舜、汤、文、武的事迹，由此说明《易经》与《易传》“完全是两件不同的东西，它们的时代不同，所以它们的思想和故事也都不同。”

《论〈易系辞传〉中观象制器的故事》一文中，顾颉刚对于《系辞》中将古代各种日用器物的制作，农商交通的发展以及天下的治理，归之为古代传说的伏羲、神农、黄帝、尧、舜等圣人观察六十四卦卦象而制作出来的说法，很不以为然，认为这种把伏羲、神农、黄帝、尧、舜拉入《易经》范围的作法，目的在于破坏旧五帝说而建立新五帝说。他引证李鼎祚《周易集解》中的《益》、《噬嗑》、《随》、《涣》、《夬》、《豫》等卦例，说明后代经师如何借“物象”、“互体”、“卦变”以圆其说，以见伏羲、神农一班圣人依据卦象制作发明日用器物的“聪明睿智”。指出：“制器者尚其象本是莫须有的事。这很明显，制器时看的象乃是自然界的象而不是卦爻的象，例如造船，一定是看见了木头浮在水面而想出来的，倘单看《涣》卦，则但知木在水上而已，这不沉的德性何以看得出来。”

《论〈易经〉的比较研究及〈彖传〉及〈象传〉的关系书》一文，是与李镜池讨论《易·彖、象》二传关系的书信体文章。在文中他提出“《象传》之爻部分原与《彖传》相合，这一种出现在前；至《象传》的卦的部分则是后来出的，自从出了后一种，而前一种遂被分裂”的假设，并列表说明《象传》分裂原《彖传》的假设。顾颉刚在易学研究中运用被恩格斯称为科学的“发展形式”的假设方法，并结合比较、分析的方法，加以论证，以推断“象辞”与“彖辞”之间的关系，尽管尚有可商榷之处，但在研究方法上是值得借鉴的。

除了上述已收入《古史辨》第三册的这三篇易学论著之外，还有一篇近二万字专门论述观象制器问题的重要文章。顾颉刚《论〈易系辞传〉中观象制器的故事》一文发表后，胡适写了《论观象制器的学说书》一文，认为：“《系辞传》中观象制器的故事不出于后人属作。”针对胡适的论点与其所提出的五点理由，顾颉刚经过近一年时间的思考，写成《答适之先生论观象制器书》信稿（此文在当初并未发表，1990年首次发表于三联书店版《中国文化与中国哲学》一书中）。

顾颉刚对于胡适提出的五条论据，逐条加以考辨，逐一说明他“不敢赞同”、“不敢以为然”的道理。试举二例。

对于胡适提出的：“《系辞》说制器不过泛举帝王，至《世本》则一一列举，此为世愈后而说愈详的一例，至《世本》所以不采《系辞》，是因《系辞》说的太略。”这一论据，顾颉刚通过将《吕氏春秋》与《世本》中有关制造器物的内容列表进行对照比较，指出出于吕不韦门徒之手的《吕氏春秋》并“不说帝王制作”器物，所举皆为“奚仲作车、苍颉作书、皋陶作刑、容成作历、胡曹作衣、夷羿作弓、仪狄作酒、伯益作井”之类上古专司一职之官吏制作器物之事，而《世本》则“兼说帝王制作”，如“黄帝令大桡作甲子”、“黄帝见古物始穿井”。指出《吕氏》之所以不说帝王制作，乃因为该书的作者的主导思想是“君无为而臣尽能”，认为制作器物是臣下的事，而君主是不应该管的，认为君王只须“养其神，修其德而化矣，岂必劳形愁弊耳目哉”（《吕氏春秋·勿躬篇》）。顾颉刚以《吕氏春秋》中不受《易传》“一切的制作均归之于圣王观卦象”观念的影响，说明《易传》一书之晚出。不仅如此，经顾颉刚举例证明，《世本》中有着大量的制作器物的传说，而《易传》中圣王制作器物的故事却

并不多见，一方面是因为“《吕览》与《世本》中的故事以传说为其背景，而《易传》的故事是以道统的思想为其背景。”另一方面也因为许多传说慢慢地并列一个系统之下，故而《易传》中圣王制作器物的例子远比《世本》来得少。正如顾颉刚所说：“传说的演化固以‘世愈后而说愈详’为通则，但也有世愈后而说愈简的。”

又如对于胡适提出的：“《淮南子》不明白引用《系辞》，因它们解释制器之因根本不同。”这一论据，则从剖析《淮南子》一书作者的思想入手，指出：“《淮南子》作于道家极盛之世，故其中含有道家言论甚多。道家是主张无为的，所以对于物质文明极力排斥”，可是，从《淮南子》所引自于《世本》的诸如“神农作琴”、“神农尝百草之滋味”这一类故事，却不见于《易传》。又从《淮南子》认为器物的制作，不可能一人兼作几件，而《易传》中偏偏是“神农作了耒耜又作市，黄帝、尧、舜作了舟楫又作服牛乘马，又作重门击柝，又作杵臼”，说明《淮南子》一书的作者并没见到出于其后的《易传》。

顾颉刚通过与胡适的论辩，再次申述了所谓圣人观卦象制器说不能成立的观点，彻底批驳了“观象制器”这个百孔千疮的假故事。

顾颉刚说过：“至于研究古代思想及制度时，则我们不该不取唯物史观为其基本观念。”（《古史辨》第四册序文）说明他承认历史唯物论为应当信服的科学理论，应奉为古史研究的指导思想，这在当时乃是难能可贵的事。他的不信宇宙间万事万物都受支配于八卦，他的不信所谓伏羲、神农等一班“圣人”有如此的聪明，他的敢于揭示“层累地造成的古史”真相，除了说明他所具有追求科学精神的勇气与决心之外，也说明他能以唯物史观来看待古史古书中的某些说法和结论。

顾颉刚从年青时便受清代汉学考据的影响，他以后进行古史史料考辨与古史研究时，考据方法乃是他运用得心应手的方法，除此之外，梁启超、康有为、胡适、钱玄同等人介绍的归纳法，假设法，历史演进法对他的学术研究也很有用。顾颉刚正是在把清代吴皖诸派汉学家精密的治学方法和西方几项重要的科学方法结合运用的基础上，在古史与史料考辨的研究领域内，为我国历史科学的发展，作了清扫尘障的工作。

### 三、李镜池论《周易》

本世纪三十年代初，曾兴起一股周易研究的热潮，其声势虽非今日之“周易热”可比，然其深度在整个易学史上也堪称可观。此期间有一位年轻的学者，显得十分活跃，与郭沫若、顾颉刚诸先生并称于时。他就是李镜池先生。

《周易筮辞考》、《易传探源》、《左国中易筮之研究》，即是李先生当年的代表作。在这三篇早期代表作中，李先生不囿旧见，大胆求新，举凡有：

一、认为蓍占先于卦画存在。卦的构成，可能是用蓍草做占筮时的偶然发明，例如将蓍草一折为两段，或合数根而成一个方式；卦画本无名目，其意义为后人之附会。

二、对“文王重卦”之说提出质疑。认为六十四卦的发明者是周王族的一个无名作家，或许是一个卜官。

三、认为卦爻辞是卜史的卜筮记录，因而同一卦爻辞中往往有数次记录的合并，形成不相连属的词句。如果硬要把它附会成一种相连贯的意义，势必穿凿。

四、认为《易传》著作于战国末、秦汉间。《周易》先后经历了三次变迁，第一次是将蓍

的筮辞分配在六十四卦三百八十四爻之下而成为卦爻辞；第二次是战国末、秦汉间的儒生以义理附会卦爻，这便是《易传》的著作；第三次是随着蓍草功用的衰微而由金钱占的代兴。用“九”、“六”名称指谓阳爻和阴爻，是第二次变迁中的前期现象，《易传》作者为便于应用而创作；“互体”是汉儒用以附会卦象而释占的一种巧妙方法；现在的卦、爻辞样式，也可能在第二次变迁中经过了重新的编纂。

五、对卦爻辞的传统解释多有质疑。例如，否定传统的元、亨、利、贞“四德”说，认为“贞”为动词，其中“贞”乃卜问之辞，不作“正”义解释；分析了虞翻，王弼关于《中孚·九二》爻辞的解释，认为都是无中生有的杜撰之言，将本来浅显易懂的爻辞引向扑朔迷离；纵观《易经》整体，论证《明夷·初九》爻辞中的“明夷”是鸟名，“垂其翼”是集、止的意思。

六、对易学史进行了富有创见的总体性评价，认为《周易》只反映出文化粗浅的初民时代的社会情况，并无高深的道理存乎其中；几篇《易传》是秦汉人的思想，象数、纳甲、应世、游魂等是汉代阴阳家经纬家弄的把戏；王弼的《易经》是老庄流为清谈的思想；先天图、后天图是道教徒的无聊玩意儿；程颐的《易传》、朱熹的《周易本义》是混和三教的新儒学思想。

上列诸多新见解，在当时的学术界引起了普遍关注。郭沫若先生尤其对李先生关于《象传》作者为齐鲁间人，时间大约在秦汉之际的详细分析，表示完全赞同。

六十年代初，李镜池先生又一次挟数十年之功力，连连撰写了《关于周易的性质和它的哲学思想》、《周易的编纂和编者的思想》、《易传思想的历史发展》等文章，积极参与当时学术界的百家争鸣。在这些文章中，他继续提出了许多新见解，主要有：

一、认为《周易》的作者难以确指，伏羲等人的名字只代表时代，意味着八卦的来源很古远。

二、认为《易经》对自然和社会的反映都蒙上了迷信的外衣，但也反映出客观世界的一些必然联系；主要作为占筮参考，也含有指导行动的用意。应该从卦爻辞来看编者的哲学思想，不应该从卦的排列次序或卦的六爻位次来推测它的思想。

三、认为由八卦演成六十四卦，只是八卦在形式上的重迭，而没有意义的联系，没有逻辑结构。说它有意义，是《序卦》的作者的推求，而不是《易经》原来的有意安排。

四、认为《彖传》和《象传》的《大象》写于秦朝焚书坑儒之后，作者是被秦始皇镇压的儒生；《小象》作于更晚的山东儒生之手；《系辞》、《文言》是经师传《易》的语录遗说的辑录，可能出于汉初经师之手；《说卦》以下三篇则著于设立学官制之后，约在汉朝宣、元年间。

李镜池先生的文章，不唯创见珠连，启人思想，其文字也如行云流水，清沏而流畅，使得我们在轻轻松松中便能理解他的不断涌现的新观点。

当然，理解与接受并非一回事。李先生的诸多新见中，不无商榷之处。经过不断磨砺，李先生自己也纠正了某些观点，或发展了某些观点。例如：

他在四十年代后期发表的《周易筮辞续考》一文中，通过对《周易》卦、爻辞的思想内容和文字形式两个方面的详细分析，明确表示改变自己在三十年代初关于《周易》著作于周初的观点，认为《周易》托始于周初，而写定在西周末年。

他在六十年代初发表的《周易的编纂和编者的思想》一文中，发展了在三十年代初关于

《周易》卦爻辞是编纂而成的观点，认为《周易》不单编纂，不单汇集资料，而且是出于编者的匠心编著；不少地方，不特是编者有意识地组织编排，而且还有哲学意义和艺术性。它既反映了周人由原始社会到奴隶社会的历史现实，而且又发挥了编著者相当进步的哲学思想。

一九六二年，李先生又在《周易卦名考释》一文后的补记中，纠正了自己在三十年代时的一些看法，坦率地承认说：“最近写《周易通义》一书，才明白卦名和卦、爻辞全有关系。其中多数，每卦有一个中心思想，卦名是它的标题。”

这种纯正、坦荡的学术态度，比学术思想本身更难能可贵。

李先生治易，有一人基本的风格：与其信古，不如疑古、稽古，以寻求古经真相。现在集合重版他的这些大胆疑古、稽古的文字，对于今天的周易研究，不仅有学术观点方面的参考价值，也有如何治易的方法论意义。

## 第二节 乾坤之衍

——熊十力、闻一多、胡朴安易学

### 一、熊十力论《周易》

当代哲学家熊十力（1885—1968），湖北黄冈人，家世业农而贫寒。他原名升恒，字子真①。1902年（17岁）到武昌参加地下革命组织“日知会”，积极进行反清活动。遂被清廷通缉。他热血澎湃地参加了1911年辛亥革命武昌起义和孙中山领导的护法运动。他历经考验，不愧是一位爱国的民主主义革命家。二十年代以后转入学术界，1920年夏由梁漱溟介绍到南京支那内学院随该院创办人欧阳竟无学佛，系统地研读唯识宗的典籍，后来由佛转儒。1932年10月问世的《新唯识论》（文言本）一书（1944年翻成语体本）是他思想转变的开始，书中反驳其师欧阳竟无的佛学观。从此师生断交。马一浮作序评为“将以昭宣本迹，统贯天人，囊括古今，平章华梵”。他一生写成的著作多近三十种。

《乾坤衍》是熊十力最后一部哲学著作。于1961年抄写影印，由熊氏自费出版，当时流通不多，因而传本甚少。这部《乾坤衍》正倾注了作者晚年的心血。他由佛转儒，终于回到儒家，倾心于大易。这是作者哲学思想探索的最后归宿。是他的“哲学宣言”也可作为他晚年的“哲学遗嘱”。早在1947年出版的《十力语要》中，他已坚称《周易》的“十翼”“必出于孔子无疑。尝谓《易》无“十翼”，则象数虽流传不失，亦只是占卜之书，有何价值。唯“十翼”出，而后《易》为哲学思想之书，孔子所以为哲学之宗。盖亦在此。”（见《十力语要》卷一）故他在《乾坤衍》中说“四十岁后，舍佛而学《易》，平生思想变迁，以此番为最重大。”亦即遗嘱勉人力学《周易》。

《乾坤衍》全书分两个部分，第一部分《辨伪》，即对《周易》进行辨别真伪工作。第二部分《广义》，即对《周易》中《乾》《坤》两卦的义理要旨加以推衍阐发。在《辨伪》部分，作者提出，《周易》有真经和伪学之区别，真经是由孔子五十学《易》后阐发的大道，由子游、子夏传下，后在秦汉间湮没。伪经是六国小儒传下的，由孟子、荀子承续，后经历代儒家篡改，歪曲了孔子的原意。熊十力坚称，他讲易学就是为了阐扬孔子大道，力排六国伪经。在

《广义》部分，他试图从《易传》中体现出的孔子真精神来对《乾》《坤》两卦进行推衍和阐发，这是全书最有价值的部分。

熊十力认为，孔子的真经主要保留在《易传》之《彖辞》。他说，除了《彖辞》中还保存有孔子的本义之外，其余部分全被小儒们篡改了。所以他在书中主要依据《乾》《坤》中的《彖辞》来阐发孔子之大义。

他认为，《乾》卦《彖辞》“大哉乾元，万物资始”，和《坤》卦《彖辞》“至哉坤元，万物资生”。为孔子本人之作。其中蕴含的乾坤一元论思想是孔子真经之大义。万物的产生既非乾的力量，亦非坤的力量，而是乾与坤两种力量互为作用的结果。正是乾与坤两种力量的运动变化才创造了世界万物。但乾与坤作为世界万物的本原并不超然脱离万物之外，而是蕴藏在万物之中。作为本原，乾坤是实体，作为表象，乾坤则外化为万物。乾代表了心和精神这方面的内容，而坤则代表了物和能力方面的内容。作者特别强调，乾和坤不是唯心或唯物划分的两个本原，而是一种本原的两种特性。乾与坤代表了相反相成的阴阳两种力量，正是这相反相成的两种力量决定了世界万物的产生，变化和发展。作者指出，把代表心的乾和代表物的坤统一起来，使表现为万物的乾坤与代表本原的乾坤的取得一致，这就是乾坤一元论的真髓。

熊十力认为，乾坤一元论是孔子内圣外王学说的本体论基础。内圣外王包含着成己成物两个方面。“成己则由格物致知，而上穷万有之原，反观我生之真，以其知识之所及，彻悟之所至，征验之于日用作为之际，期于道德，智慧，知识融成一片”。“成物则是明大公之正则，立均平之洪范，建人类共同生活之制度。”倡导乾坤一元论，肯定了作为表象的万物和作为本原的实体为一元，这就肯定了人的认识的可能性，人能够通过返观自身而明察万物之理，从而获得天地宇宙之奥秘。乾坤一元论认定万物之本原蕴藏在万物本身，否定除万物之外还存在另外的本原，这就排除了神创世界的可能性。从而得出世界是真实的而非幻化的，人生应当是积极的而非消极的结论。熊十力关于乾坤一元思想，早在1961年《乾坤衍》自费出版之前，酝酿已久，他在1954年10月底自京回沪定居，于12月15日致函中国科学院郭沫若院长，信中说：“儒家大易明心物同源（源谓本体）”。“中国正统学派（儒学）其解决心物问题，大要以为心物者盖本体内涵矛盾性。即由反而成和，和故统一，乃显现为不二而有分，虽分而实不二之完整形式，是谓心物不象，是谓宇宙。（宇宙一词，即包含人生在内。）大易首建乾坤，即阐明此理。《系辞传》曰：‘乾坤其《易》之缊耶？’此言深远至极，含蓄无尽。拙著《新唯识论》，张翥辟义，亦犹乾坤也。故克就本体而言，则本体不即是物，亦不即是心。”在此信中，他已提出大易的心物同源、乾坤首建的“一元观念”，引申为物质文明与精神文明必须并重，尊重和认真研究中国辩证法的传统与特点等等，其实，这些基本论点在其更早的著作《论六经》（1951年著）的最后一章已经阐发。了解这些更有助于理解《乾坤衍》。

根据孔子内圣外王的思想，熊十力认为，《彖辞》“首出庶物，万国咸宁”的命题代表了孔子民主政治的王道理想（亦即“外王”内涵）。“万国犹言全世界，庶物，谓万国民众，民众久受压迫，今乃万众同觉，首出而革命，合力而推翻旧的统治。本天下为公之道，开大众互助之基，故万国皆这也。”他认为，孔子作传的原意就是如此。但是，由于年代久远，孔子这一重要思想竟至湮没无闻。后来又由于汉儒的歪曲，将这句话注释成“阳气为万物之所始，立君而天下宁。”宋儒又篡改引申为“天为万物之祖，王为万邦之宗，乾道首出庶物而万汇亨，君道尊临天位而四海从”。从而使这句具有革命、民主思想内容的《彖辞》长期以来遭到误解，

被人认作是维护封建统治，鼓吹王权政治的理论依据。熊十力认为，通过阐发笼罩在层层迷雾之中的孔子的真实思想，可以还孔子的历史真面目。

在阐明《彖辞》中孔子的本义之后，作者便依据他所认为的孔子真精神对《乾》卦六爻进行了注释。“乾卦初爻，潜龙之象，表明庶民久受统治阶级之压迫，处卑下无可动作；二爻见龙在田，则以庶民因先觉之领导，群起而行革命之事，如龙出潜，而见于地面。三爻终日乾乾，言君子志乎革命大业，必自持以健而健不忘惕厉；四爻或跃于渊，此言举大业者屡屡之胜败，或跃而上天，或退坠在渊，此皆势所必有；五爻飞龙在天，则以革命从艰难中飞跃成功，统治阶级被消灭。六爻亢龙有悔，此言为大君者，处穷高之地，无所能为，非自退不可，不退必招亡灭之祸，故曰有悔。”作者认为，他对乾卦六爻的解释合乎孔子的社会政治理想。因为从孔子本身的生活经历和当时的社会背景看，孔子是不可能赞成维护封建专制统治的。特别是乾卦六爻“亢龙有悔”，熊十力坚称这是孔子“断定君主政治制度无可维持之理”只能垮台。他更认为坤卦五爻“黄裳元吉”其意是“天子之衣色黄，服于下体者裳，裳为人民卑下之象，裳而黄色，为下民用天子之服色”。这是表示“下民群起革命，废除天子制度，消灭统治阶级”，下民一齐伸出头来，共主天下事。“这种民主便是大吉大利亦即‘元吉’。（见《乾坤衍·广义》）熊十力坚称孔子作《易传》的目的是为了阐明内圣外王之学，“格物致知修身养性齐家治国平天下”。他认为这些思想比较符合孔子精神。

显然，熊十力在《彖辞》的阐发和对《乾》《坤》两卦的推衍之中，不免有牵强附会之处，但他能突破历代旧说陈陈相因之藩篱，发前人所未发，从被旧时儒家教条垄断解释的《周易·彖辞》中，探索而抉出革命民主精神，这在易学研究中可谓别开生面，富有意义，值得重视，引人深思。

《乾坤衍》作为熊十力一生哲学思想的总结，无论在其思想体系和思想转变中都有重要的地位。

早年的熊十力曾下大功夫研究佛老庄。在他的自序之中曾谈到自己的思想转变：“求之老庄，乍喜而卒舍之，求之佛家唯识，始好而终不为然”。因为“佛氏主张归寂，故观万有皆幻化，而欲投入不生不灭之乡；老庄主张返无，则一任天地不仁，以万物为刍狗。”可见作者最终皈依大易不是盲目的推崇，亦不是简单的回归，而是在比较几种具有代表性的学说的优劣之后的理性的选择。他把大易的刚健有为，自强不息的积极人生观作为参照系统，观照出佛老之学的迷茫和失误。所以他在书中把孔子的《周易》认作是“真理之藏，大道之府。”从此以后，他崇高儒家思想已成定论，不复改变。

《乾坤衍》对熊十力思想体系的构建具有很重要的作用。众所周知，熊十力曾以他的《新唯识论》而著称于世，新唯识论的实质是以儒学为宗，揉合佛学。换言之是以儒学思想改造和揉杂佛学思想，即把佛学思想引入儒学的轨道。在这以佛转儒为标志的思想体系之中，新论只是代表了起点和开始，而《乾坤衍》则表示这个思想体系的建立和完成。在后一种著作里，新论中多次使用过的概念和名词都已被纳入儒家思想的轨道。如他用“体用不二”代替了新论中的“境不离识”。他用“乾坤一元”代替了新论中的“翕辟成变。”等等。《乾坤衍》标志着作者以佛转易思想的最后完成和他的儒学思想体系的最终确立。

《乾坤衍》作为熊十力一生思想的定论之作，不但在其思想体系和思想转变过程中具有重要地位，而且在易学发展史上也有独特的价值。它主要表现在以自悟的易学批判精神，考察了传统的易学，并提出了符合时代精神的新易学。具体表现在以下三个方面：一、批判了汉



儒，宋儒的易学观。他认为，汉儒主张尊天命，宋儒提倡忠君主，都是违背孔子大易精神的。二、改造了王弼“以无为本”的易学观。王弼在易学史上最先提出本体论问题，并提出“以无为本，有生于无”这一哲学命题。熊十力改造了“以无为本”的本体论思想，把乾坤一元作为万物产生的本原，同时回答了万物如何产生的问题。三、汲取了明末清初思想家王船山在1655年所著《周易外传》中首创的“乾坤并建”的易学观。王船山认为“阴阳不孤行于天地之间”、“乾坤并建于上，时无先后，权无主辅”，这就对古来所谓《周易》以乾为首的传统解释予以否定，而视《周易》体系之首是“乾坤并建”，指出“乾坤与《易》相为保合而不可破”，“无有乾而无坤之一日，无有坤而无乾之一日”、“独乾尚不足以始，而必并建以立其大宗。”（见《周易外传》卷五、卷六）王氏认为事物中间包括乾坤两端本身都有着并立相对的乾坤，从而坚持矛盾普遍性的辩证观点，向古典哲学传统中的形而上学外因论挑战，以防“异端之说由此昌”而“儒者效之”。（见《周易外传》卷四、卷五）熊十力在《乾坤衍·自序》中谈到，他年轻时十分喜欢船山易学，除了船山本人的生活遭遇和他相似之外，船山在其易学著作中推崇阐扬内圣外王之道也令他颇有同感。他的易学思想有不少部分直接来源于此。熊十力在其另一重要著作《读经示要》（1945）中评定王船山《周易外传》的深刻意义是“尊生，以箴寂灭；明有，以反空无，主动，以起颓废，率性，以一情欲。”这种尊生，明有，主动、率性正是生动充实的反映时代精神的不断进取、反对倒退的宇宙观，足以激励人们奋发前进。从而体现了《周易·系辞》所说“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易”的大旨。熊十力在《乾坤衍》中正是继往开来发扬王船山的易学观。因而，研究《乾坤衍》就不能不探明王、熊之间易学思想的接力竞走关系。不同的是，熊十力认为王船山的乾坤并建的提法有二元论的倾向，所以在他的易学著作里明确以乾坤一元论代替乾坤并建说，把王船山易学推向一元化。他在《乾坤衍·广义》中认为“《周易》辩证法之最特殊，而又最精密处”不是乾坤之间相反相成的“根本原则”，而当以“乾阳统坤阴，坤阴承乾阳”这一“最大原则。”亦即乾为“心”以统率作为“物”的坤。故以为心（思维）终是主导而物（存在）为从属。但他又坚称：离开“翕”（物）精神即无所依托，故在认识过程中，不能离物而说理。其强调“辟”（心）的首要作用，旨在使人永葆刚建向上精神，以推进社会历史。因而“心物同源”。至于“乾坤一元论”是否属于完全的一元论，是否包含合理内核，则有待于各方争鸣，以期发展新论。由此可见，熊十力的易学思想实质上是在批判，改造，汲取前人的思想成果的基础上发展起来的。他所宣称的孔子大义之阐发，无非也是新的历史条件下的“六经皆为我注脚”的一种演易方法。

这里涉及到一个重要问题：熊十力尊奉的孔子，究竟是真的孔子还是经他改制后的孔子；他阐发的究竟是孔子的真经抑或是自己的政治理想？这是正确理解《乾坤衍》一书之关键。

从书的内容来看，辨伪部分声称要发扬孔子真经，广义部分又以道统自居，力求发掘孔子作传的本义并释经。从这些现象看，熊十力是尊孔的。然而拨开托古借圣的层层迷雾我们可以看到，熊十力实质上不是盲目尊孔的而是志在改孔的，他尊奉的是改制后的孔子。

熊十力宣称，真正的孔子即大道学说早在秦代焚书之后基本已绝迹，而历代传下的孔学几乎都是小儒作伪而成的小康之学。漫漫两千余年，正是这些伪孔学的异端邪说统治着人们，只有摒弃它，真正的孔子精神和大道学说才能发扬光大注②。以此态度对待历代孔学，与其说是尊奉真的孔子，不如说尊奉改制后的孔子更为恰当。因为他所尊奉的是谁也不了解的具有新兴的资产阶级民主革命思想的孔子，而他所反对的则是历代封建统治阶级推崇的孔子。

必须注意到，熊十力推崇的孔子以及孔子“真经”，并非真正意义上的孔子和孔学。和历代一些思想家采取的“六经注我”的方法一样，他的孔子是按他的理想化装过的，他的孔学也是经他理智之光折射出来的资产阶级民主革命思想的体现。

梁启超曾说过，每个时代的孔子都有其时代风貌。熊十力把历代的孔子一概否定，只承认经他改制过的具有资产阶级民主理想的孔子，真可谓是当代对孔子实行最彻底，最全面，最大胆改造的首创者。

熊十力多次申明，他研究易学不是把它作为书斋里的学问来赏玩。而是为了探索中华民族长期停滞不前的思想根源。他是在辛亥革命以后研讨佛学和易理的，代表了中国知识分子对辛亥革命的反思和探索。他在《乾坤衍》序言中说到“余伤清季革命失败又自度非事功才，誓研究中国哲学思想，欲明了过去群俗，认清中国何由停滞不进”。这段序言为熊十力借助孔子阐发革命思想提供了极好的注释。显然，要真正理解《乾坤衍》以及熊十力的学术思想体系，（熊氏之学包括其“体用不二、翕辟成变”的本体论宇宙论、“崇有尊生自强主动乾乾奋进”的人生论、“观察略辨，反求自识”的方法论认识论等方面），光读《乾坤衍》一书是不够的，必须对熊十力个人生活经历和时代背景及其本人的其他重要著作如《体用论》等等有个总体的了解。例如《乾坤衍》第一部分《辨伪》全依其晚年另一重要著作《原儒》（1956）而言其精要。《原儒》绪言称：“更拟撰两书，为《新唯识论》羽翼。曰《量论》、曰《大易广传》。两书若成，儒学规模始粗备。”但1952年《新唯识论》最后删定本，只见《境论》，并无《量论》（即熊十力自释为其“知识论”），终亦未见《大易广传》（自释为内圣外王之学，相当于其“人生论”）但他晚年著作《原儒》和《乾坤衍》，实际含有上述内容。惜乎《量论》终未成为专著问世，否则在条理细节方面会更严密完整清晰，而其基本理论当已备见于《原儒》和《乾坤衍》。他鉴于西方文化哲学基础部分在于自然科学包括生物学范畴的生命起源、精神与物质间的究竟关系，自分子生物学发展到量子生物学以来，自然科学最新理论已影响哲学问题，熊十力晚年对此极表兴趣和关怀，亦以未素习自然科学为憾。虽然他一直认为：哲学家心中的宇宙，是和自然科学中的宇宙相同但又不完全一致，哲学家的宇宙是包括人和社会一齐在内的宇宙，而自然科学的宇宙乃是客观的物理宇宙，他始终反对在哲学上将宇宙观（本体观）与人生论（包含社会观）分裂破割为二，这种观点备见于包括《乾坤衍》在内的熊氏哲学著作。

熊十力于1968年逝世后，1979年3月27日上海党政领导机关举行隆重的“熊十力先生追悼会”，给以高度评价。1985年12月，北京大学、武汉大学、湖北省政协等单位联合发起在湖北黄州举行了“纪念熊十力先生诞生一百周年学术讨论会”，盛况空前，特别是在大会开幕词中，公开引用原中华人民共和国副主席董必武于1965年给熊十力的信中赞语“兄治哲学背景，不仅弟理解，吾党之士亦多能理解也。”以及陈毅元帅赞称熊十力“我党之诤友”。熊十力哲学体系中包含的民主革命理想（反对神权，否定帝制，“树立人极”，“宏大人道”，“荡平阶级”，“实行民主”。“同于大公”，“协于至平”等等），恰如大会开幕词所说那样，是“跳动在熊先生评史说经著作中的反映时代精神的思想脉搏”。

## 二、闻一多论《周易》

闻一多（1889—1946）诗人、学者、民主战士，湖北浠水人。他原名家华，号一多。早

年就读于清华大学，是“五四”运动的积极参加者。后留学美国，研究西方文学、美学等。回国后在中央大学、武汉大学、青岛大学、清华大学、北京大学、燕京大学等学府任讲师、教授、系主任、院长等。这期间，他曾与诗人徐志摩主持《新月》杂志，创作新诗，倡导新文学，写有《红烛》《死水》等诗篇。表现了他的爱国主义和反抗黑暗势力的进步精神。后来则以主要精力从事对祖国传统文化的研究工作，在《周易》《诗经》《楚辞》《庄子》《乐府》的研究中取得了许多重要的成果。抗日战争爆发后，他同广大爱国青年一起流亡至昆明，任西南联合大学教授。他目睹当时的政治腐败，哀痛民生之艰难，乃奋起参加人民革命运动，反对独裁，争取民主，并创办《民主周刊》，呼吁人民起来，改造中国政治。抗日战争胜利后，又积极参加和平民主运动，坚决反对国民党发动反人民的内战。终致遭到国民党特务的仇视，于1946年7月15日，继民主战士李公朴之后，被国民党特务暗杀。

特务的枪弹可以结束一个民主战士的肉体生命，却不能结束他的政治生命，更不能结束他的学术生命。闻一多死后，他的好友朱自清等整理出版了他的全部著作。当八卷四大册的《闻一多全集》出现在人们面前的时候，人们惊异地发现，这位激情的诗人、无畏的战士，竟然对中国古代多种文化典籍，都有着精湛的研究和独到的见解。数以百万字计的文稿中，属于古代文化研究的，几乎占了四分之三。

《易经》是中国古代最难理解的一部书，闻一多却下大功夫钻研了它。他通过对《易经》的剖析，提出许多自《易经》出现以来没有人讲过的问题，破译了《易经》中许多千古不解之迷。

对《易经》有专门研究的郭沫若，就曾感叹地说，闻一多对《易经》等古籍“实实在在下了惊人的很大功夫，就他所已成就而言，我自己是这样感觉着，他那眼光的犀利，考索的赅博，立说的新颖而翔实，不仅是前无古人，恐怕还要后无来者的”。

郭沫若的感觉并非耸人听闻。为了说明问题，我们举几个例子。

蒙。六三：勿用取女，见金夫，不有躬。无攸利。

王注、孔疏，均认为“见金夫”者，谓男者其刚阳，故称“金夫”；“不有躬”者，谓女者“先求于夫”，因而“不能保其躬，固守贞信”。千百年来注家大都环绕着以上说法作各种解释。但闻一多都以周密的考证，证明“金夫”乃“金矢”（铜箭头）之误，躬即“弓”，其正确含义应为“有了铜箭头，但没有弓（因而不能射）。这爻是以弓箭作譬喻，说明不宜娶这女子。

小畜。上九：既雨既处，尚德载，妇贞厉。

两千多年来，有的注家把载解释为满载，（《象》：“德积载也”），有的解释为运载（孔疏：“零而运载”），都讲不通。闻一多考据，“载”应读为菑，即耕作栽种，全爻疑义，豁然解。

豫。六二：介于石，不终日。贞吉。

这是个困惑过成千上百读书人的难解之爻，就连从《易经》中取名的蒋介石，也把“介于石”，按《象》辞解释为坚守中正，象石头般的坚定不够。所以他又名中正。闻一多却旁征博引，证明这介于石的“石”原来是古代处罚人的“嘉石”。人犯了罪过，被罚站在一块石头上示众，这石头就叫“嘉石”。这爻应解释为：被困辱于向众人示罚的嘉石上，但时间不到一天。所以对占问的人还算吉利。

剥。六五：贯鱼，以宫人宠。无不利。

这爻，两千年来谁都说不清楚。什么射鱼啦，穿鱼啦，嫔妃进御啦，小人得宠啦，不一

而足。

闻一多则是这样解释的：

“以”犹“於”也，“以宫人宠”犹言“於宫人有宠。”“贯鱼”是一连串的鱼群，“宫人”是个集合名词，包括后、夫人、嫔妃、御女等成群的女性，“贯鱼”是宫人之象，因为鱼是代替匹偶的隐语。依《易经》体例说，“以宫人宠”是解释“贯鱼”的象义的。李后主《木兰花词》：“晚妆初了明肌雪，春殿嫔娥鱼贯列”，“第二句可以作本爻很好的注脚。它即令不是用《易经》的典，我们也不妨这样利用它。”

（详见《说鱼》，《闻一多全集》卷一，119页。）

原来这爻的意思很简单，宫女嫔妃们象一连串的鱼群排列着，她们正得宠呢！这爻没有什么不吉利。再弄不懂，就体味李后主的《木兰花词》：“春殿嫔娥鱼贯列”，一切都明白了。

象这样发前人所未发的古典新义，在闻一多的《易经》研究中简直是俯拾皆是。评论者说他的古典研究“细密新颖”，“实事求是”，“前无古人”，“使人瞠惑”是并不过分的。

尽管闻一多在古代学海中弄潮击水，是那样地得心应手，但他却从不是沉溺于大海中的忘情者。正象他的朋友们所说的：“他虽然在古代文献里游泳，但他不是作为鱼而游泳，而是作为鱼雷而游泳的，他为了批判历史而研究历史，为了要扬弃古代而钻进古代里去剖它的肚肠的，他有目的地钻了进去，没有忘失目的地又钻了出来，这是那些古籍中的鱼们所根本不能想望的事了。”

（《闻一多全集》序言）

闻一多自己也说过他不是钻进故纸堆里的蛀虫，而是钻进故纸堆里的杀蠹芸香。

“我始终没有忘记，除了我们今天外，还有那二千年前的昨天，这角落外，还有整个世界。”

（闻一多：《给臧克家信》）

他是为改造整个世界而钻研古典的。他很善于“古为今用”，以古代之矢，来射今日之的，以古代世界的解剖，来推动今日世界的进步。

且看他以《周易》的《遯》卦，来鞭挞当时那些骑在人民头上的剥削者：

《易经》说，“肥遯，无不利，”我们不妨读肥为本字。而把“肥遯”解为肥了之后再遯。那便是说一个儒家做了几任“官”，捞得肥肥的。然后撤开腿就跑，跑到一所别墅或山庄里，变成一个什么居士，便是“道”家了——这当然是对己最有利的办法了。”

（《闻一多全集》卷三，472页，《关于儒·道·土匪》）

这样的例子还有很多。

“千古文章未尽才”，闻一多大才未尽，便早遭挫折，他对《易经》的研究也不过是刚开了个头，如果他能获得一个安定的生活环境，继续他的研究，必能在他开辟的道路上做出更多的贡献，他的未竟之业等待着千万个后来者。

### 三、胡朴安记《周易》

胡朴安先生，名韞玉。他于1878年9月13日出生在安徽丹溪——一个半耕半读的塾师世家。其父爱亭公自谦地称自己的书斋为“守拙斋”，并尽心地哺育五个子女（三男二女）。作为爱亭公的次子，朴安先生长得敦实憨厚，然又十分聪慧。他自幼受到曾祖的庭训，特加是他对经书的悟性，常令人叹绝不已。日后，朴安先生确实与经书结下了不解之缘，便将自己

在沪上的书斋取名为“朴学斋”。

中国的经学，如按现代的学科分类来看，其实就是中国的古典政治学。莘莘学子在“正心诚意，修身齐家治国平天下”的古训教诲下，埋首经书，以图一旦跻身官场，实现济世匡时的抱负。

生长于皖南万山丛中小乡村的青年胡朴安自然也有“达则兼济天下”的胸襟。1903年，朴安先生曾驻足安徽芜湖，“念民食维艰，荒地当辟”，毅然承担起围垦万顷湖的重任，以实现自己的志向。谁知天公不作美，引得洪水成灾，使刚起步的事业毁于一旦。朴安先生又回到家乡，一意治学。但帝国主义列强的瓜分危机，清廷媚外殃民的祸国行径，使得朴安先生再也按捺不住；加之此时的他，已接触到了民族、民主革命的新思潮，更加不能安坐书斋，而是率先离家，来到开风气之先的上海，寻找献身革命运动的道路。在这段时间内，他结识了章太炎、柳亚子、于右任、邓秋枚等先生，参加《国粹学报》、《民主报》等报刊工作。不久，他又参加了南社，力主编撰《中国文化史》，并提出了“先于字书、辞书中立一文化骨干，然后遍搜各书之记载，相辅而编成一部比较可信之《中国文化史》”。这可以说是朴安先生对“兼济天下”的重新认识。为此，他更勤勉地专注于文字学的研究，陆续发表和出版了《中国文字学史》、《中国训诂学史》、《诗经文字学》、《诗经音字释》、《古文字学》、《文字学ABC》、《中国学术史》等有关著述。当代一些著名的文化人类学家认为：“懂得了起源，就懂得了本质。”尽管朴安先生还没有藉文化人类学的理论武装自己，但他试图用字的本义及引伸义来写《中国文化史》的构想，可以说是很有识见的。但正当他企望在创立了一些研究架构后，向更高的研究层次攀登时，突患脑溢血，引起半身不遂，致使他犹如当年围垦万顷湖一样，不得不再次引以为憾。然而，就在这“半死半活”的处境中，他仍不辍自己的研究，直至1947年5月23日，他去世前，还继续在病榻上时想时作。1986年，朴安先生的长子胡道彦先生在台湾将朴安先生的遗作、手稿《朴学斋丛书》自费影印出版，并嘱在沪的堂弟胡道静先生代为向内地各大图书馆赠送。《周易人生观》就是《朴学斋丛书》第二集中的第十三、十四册。

自古及今，研究《周易》的人层出不穷；写出的专著可谓汗牛充栋。有人把《周易》当作卜筮之书来用，有人把《周易》作为哲学著述来读，有人把《周易》看作“宇宙代数学”来学，更有人把《周易》捧为“天书”而加以顶礼膜拜。而朴安先生所见，正如德国哲人黑格尔所说：“就人类心灵所创造的图形和形象来找出人之所以为人的道理，这是一种崇高的事业。”

首先，我们可以从书稿中看到，《周易人生观》只对《周易》六十四卦中的四十八卦加以探幽穷赜的阐述。这正是从社会的主体——人着手的。翻开书稿的第一页，赫然以对的是“屯”，这是六十四卦中的第三卦。朴安先生开明宗义地写着：“乾为天，坤为地，屯为人。”“乾、坤言人事，读易者皆知，屯言人事，读易者或不甚注意。何以？六十四卦皆言人事也，不知他卦据一二事以言，屯卦则言其总也。”“人是动物，应付险难之环境必备始可以生存。原始世界如是，现在世界亦如是，未来世界亦如是。”所以，书稿弃去“乾”、“坤”，径自从“屯”开始。

有人说，作为符号的象征世界是从存在意指世界而来的。但是我们只在符号世界打转转，比如用六十四卦进行所谓的“预测”，那么这个符号世界不再是存在的符号象征世界的本身了，只有从人的存在本身去进行超越符号的象征世界，才能达到存在的意指世界。朴安先生正是作如是之研究的。如“屯”䷂，这一符号是以下“震”䷲上“坎”䷜两卦组成的。“震”意味

着动，“坎”则释为险，这就是“屯”的象形世界本身。朴安先生据此，阐释了人在世上必须要有计划地奋斗，即使是在克服、战胜了各种险难之后，达到了“觉行圆满”境界，仍然不要企望安宁之日。为什么呢？朴安先生说：“世界无尽，众生无尽，佛度人之心亦无尽，此所以不宁也。”这就是人的存在的价值。这样的阐释，显然已超越了符号的象征世界，直诉存在的意指世界，岂不高于一般人对《周易》的理解吗？

法国当代著名的思想家和人类学家克劳德·列维——斯特劳斯曾这样说过：“谁要讨论人，谁就要讨论语言；而要讨论语言，就要讨论社会。”

《周易人生观》所揭示的主旨，正是以人应当如何在社会上生活为主要阐发对象的。书稿中所列的四十八卦中，朴安先生就是围着人、语言、社会来展开的。如“豫”条下，朴安先生写道：“熟玩豫卦，当深体‘豫’字之议。《礼记·中庸》：‘凡事豫则立。’豫者，先事预备之谓。”然后从人的境遇加以阐述：“处豫之时，刚强之心，定之于内；坚忍之志，行之于外。合理而动，所谓豫也。人能处处合理而动，前事如是，临事如是，后事亦如是。虽天地、阴阳不测之变，我皆镇定以应付之。”正因为朴安先生是以人为社会的主体，所以处处借符号的象征述及人生在世，当取何种生存态度。

纵观全书，可以知道朴安先生是借《周易》提倡儒家的入世人生观。换言之，就是“达则兼济天下，穷则独善其身”的积极、进取的人生哲学。当然这与朴安先生的经历有关。在风云动荡之际，朴安先生由一个山乡的半耕半读之人成长为投身辛亥革命，力主共和的有识之士；在国政腐败，民不聊生之时，朴安先生还其书生本色，重理笔墨生涯，着力于中国传统文化的研究，在出版了《周易古史观》之后，又写了《周易人生观》。作为一位国学大师，朴安先生可以说是尽了自己的绵薄之力，走完了人生之路的。

在本世纪末，我们再来看看《周易人生观》，仍不难感受到朴安先生所提倡的人生须奋斗的精神，也正是中华民族“自强不息”的写照。尽管书稿中还有那个时代的知识分子对事物认识的局限性，但能从《周易》中寻得出平常人的生活哲理，毕竟也是本世纪中期，一些知识分子在探求“人之所以为人的道理”的过程中所花的心血，也是那个时代知识分子的心路历程的反映。这自有值得今人一读与借鉴之处的。

### 第三节 科学之易

——冯友兰、薛学潜、刘子华易学

#### 一、冯友兰论《周易》

当代中国哲学家和哲学史专家冯友兰（1895—1990），字芝生，1895年12月4日出生在河南省唐河县祁仪镇的一个“诗礼之家”。他早年就接受了良好的中国传统文化的教育，有了扎实的国学基础。1915年他考进北京大学哲学门，1918年完成学业。1919年赴美留学，在哥伦比亚大学研究生院当研究生，师事新实在论者杜威（Dewey）和孟太格（Mantague），四年之后，他完成了研究生的全部学业，获哲学博士学位。回国历任中州大学、广东大学、燕京大学、清华大学、西南联大等校教授。解放后，担任北京大学教授，直至逝世。

据《三松堂全集·自序》，冯友兰是在其母亲的教导下读《易经》的。1927年到1937年十年间，他集中精力钻研中国哲学史。这期间，他曾下大功夫研究《周易》。1947年，他在美国宾夕凡尼亚大学讲授中国哲学史时，曾专题论述《易传》中的阴阳学说和《易传》中“道”的观念。六十年代初，冯氏参加了关于《周易》研究的讨论，发表文章，阐述了自己对《周易经传》中的哲学思想的想法，同时撰写《中国哲学史新编》，在有关章节中，对《易经》中素朴唯物主义和自发辩证法思想萌芽，以及《易传》中的具有辩证法的世界图式作了详细的论述。

作为一个哲学史家，冯友兰对《周易》的探讨，侧重于哲学思想方面，同时也涉及《周易》的起源，《周易》的研究方法等问题。

一、《周易》的起源。《易经》的起源一直众说纷纭。伏羲画卦、文王重卦并作卦辞的说法，流行颇广。冯氏认为，这些说法，大都近于揣测，他认为八卦是从龟卜演化来的。《易传》的来源，在封建时代都认为是孔子所作。本世纪以来，一些专家经讨研究认为，《易传》并非孔子一人所作，而是战国后期儒家的集体创作。至于《易传》的内容，一般都认为是解释《易经》的文字。冯氏则认为它是战国末以至秦汉之际儒家的作品，它的产生跟《易经》有着极其密切的关系。他曾这样写道：“……《易经》原来是为占筮用的，但是它的影响越来越大，后来很有些人，虽不在占筮的时候，也经常引用《周易》的卦辞，爻辞，加以引伸发挥，作为他们的言论的根据。……照这个情况看起来，从春秋到战国末年，《易经》的性质，有了变化。它本来是专为占筮用的，到后来，经过许多人的引伸发挥，就成为一部包涵有许多方面意义的经典了。把这些意义，尽可能加以引伸发挥，就成为《易传》这一类的著作。”（《〈易传〉的哲学思想》）也就是说，《易传》对《易经》的解释，不是训诂的，而是引伸的。冯氏还认为，从《易经》到《易传》，其思想体系也有一个发展的过程。他说：“从来源上说，《周易》完全是一部占卦的书。人在占卦的时候，对于卦辞和爻辞总还有一些解释，积得多了，就逐渐成为一个思想体系。”（《〈易经〉的哲学思想》）

二、《周易》的哲学思想，冯友兰在三十年代撰写《中国哲学史》的时候就曾对《周易》的哲学思想进行过研究，指出《周易》在宇宙发生论上的意义以及认识论上的循环论。六十年代，他发表了《〈易经〉的哲学思想》和《〈易传〉的哲学思想》两文，比较系统地阐述了《周易》所蕴涵的哲学思想。这两篇文章的基本内容都编入了他的《中国哲学史新编》的有关章节。八十年代，冯氏在修订《中国哲学史新编》的时候，对这些内容又作了一些的改动。他认为，《易经》的哲学思想主要有两方面；一是八卦中隐含着唯物主义世界观的胚胎。由于乾代表天，坤代表地，而其余六卦又各有所指，“这就是说，天地是父母，生出来六个子女，它们分别代表着自然界中，在殷周之际的人看起来，是自然界中六种重要的自然现象。照这样的解释，包括天地在内的自然界，成为一个血肉相连的大家庭。这种神话式的理解，就是唯物主义世界观的胚胎。”（《〈易经〉的哲学思想》）二是八卦、六十四卦中隐含着唯物辩证法的因素。六十四卦的排列次序中，总是把相反的卦排列在一起。这有“物极必反”的思想。冯氏认为《易传》的哲学思想较《易经》要丰富得多。《易传》首先比较具体地说明了自然界的根源即阴阳二气。阴阳二气的交感生成万物。有了自然界的万事万物，然后人类才有产生和发展的基础。其次，《易传》建立了一套唯心主义体系。《易传》认为《易》中的象都是摹拟事物发展的规律。卦或爻都是一种象，卦辞和爻辞都是说明这些象所摹拟的规律，同时，《易》中的象也如代数中的符号，逻辑中的变项，一变项可以代入一类或许多类事物。某

类事物只要合乎某种条件，都可以代入某一卦或某一爻。这一卦的卦辞或这一爻的爻辞，都是公式，表示这类事物，在这种情形下，所应该遵行的道。所以《易》可以说是一部规律的“代数学”。“《易传》用唯心主义的方法，得到它的‘代数学’以后，就认为它的这个‘代数学’可以范围天地，并且认为掌握这个代数学的人，可以‘先天而天弗违’（《乾·文言》）。这就是认为事物发展的规律，不是在事物之中，而是在事物之上，不是在事物之后，而是在事物之先，这就是说，可以有脱离事物而单独存在的规律。这就是错误地认为规律是第一位的，事物是第二位的。因此，它的体系基本上是客观唯心主义。”（《〈易传〉的哲学思想》）《易传》对于辩证法思想发展的贡献，在于它比较明确地认识到辩证法的普遍性和一般性。“《易传》的辩证法思想的第一点，是它认识到一切事物都是在变动之中的。”“《易传》辩证法思想第二点，是它认识到事物自身包含有矛盾着的对立面，一个事物就是对立面的统一。”“《易传》也初步认识到量变到质变的转化规律。”冯氏还认为从思维科学的角度看，《周易》又是一部“精神现象学”。

三、《周易》研究方法。在封建社会，《周易》为群经之首，研究《周易》的方法要末“六经注我”，要末“我注六经”。尽管章学诚提出“六经皆史”，但要把群经作为史料来研究，在那时毕竟做不到，《周易》也是如此。六十年代初，《周易》研究出现了一次争鸣。在争鸣中，冯友兰提出了对《周易》研究方法论的看法：首先，《周易》研究要区分《经》和《传》，同时注意两者的联系以及《易经》到《易传》的发展。其次，《周易》研究要从训诂入手。《周易》里的字句，都应该照那些字的原始的简单的意义去了解。第三，《周易》研究要反对穿凿附会。有些人研究《周易》，不是从《周易》发掘内容，而是将现代的科学知识附会上去，从而认为《周易》包罗万物，是中国一切文化的源头。冯氏认为这是“郑书燕说”一类，不是古为今用，而是今为古用。

冯友兰不是一个专门研究易学的专家，但他对《周易》的某些看法，有独具慧眼之处。今天读来，仍然对人有所启迪。

## 二、薛学潜论《周易》

源于伏羲用于周代，当绝大部分地区人类尚处于蒙昧原始时代的古籍《易经》，竟与新近不到百年的物质波量子力学并提共论，本身就是学术上的新成就。

更令人骇异的，本著作并不是以现代科学最新尖端研究成就，据以论证或诠释《易经》的科学性或其神奇性；恰恰相反，它始终以道地的卦象与易数学，导出道地中国的物质波量子力学以至相对论，并数证现代科学所得的是否正确无误？有否遗漏和欠缺之处？且对未来进一步研究提出了方向和启示，其研究的意义和价值，不言可知矣。

不能把本书看作是西方科学著作，或是其延续与附加；必须明确本书是不论在原理和方法学上是独立并迥异于西方，且具有自己的易学系统和学说的科学专著。它不仅作了东西方科学的结合而且更具有东西方科学互相融合，互相补充，互相推进的前景。此为读者不可不注意者也。

《易经》是一部将天下之赜简易成 64 卦，而所有文辞都是解释卦的，致成经传；由阴阳两爻组排编码的卦及“言之未详圣人则之”的河洛数学方阵乃是《易经》的本体。卦象与图数简约而隐深，然“冒天下之道，通天下之志，定天下之业，以断天下之疑”，“以言乎天地



之间则备矣”。而文字虽与易同源或一元，起源于新石器时代（距今已万年矣）中华原人之图象创造；又虽文字肇自图、书（说文曰：“一，惟初太极，道立于一，造文天地，化成万物。”），而文字之用乃语言思维之信息载体，“道法自然”，而“文以载道”也，此乃中国象形文字伟大可贵之所在。虽则“图书”为数之聚，而“象”为理之寓，然“图象”隐而博深，藏万于一而纳须弥于芥子，穷幽测奥，穷理尽性至命，微尘堪转大自然的法轮；而“文辞”乃将易自简至赜“各指其所”，它浩繁而说理难尽而反具片面与局限性。是故，圣人作易以图象教，而无数不行，无象不定，无理（辞、文）不灵也。

然则《易经》是多功能的，取用者目的要求不一，致所见不同。取之科学则科学，取之迷信则迷信，取之人事则人事，取之占卜则占卜。且用易和解易也有正确的，也有歪曲误解误用的。“易，无思也。”对此，《易经》本身无法自我辩护清本，但学易者不可不顾，因为对易之认识涉及到易学之兴衰，涉及到易学能否“弥纶天地之道，曲成万物，知周乎万物，而道济天下，”然欲进一步了解《易经》，尚须从古今所有各个学科用易结果加以综合提高，方能全面。实践是真理的试金石焉。易，用一点就能真知一点也。易本实践而来，用之于实践之学问也。近人兴起实验易学，有《周易物理学》一书，即用实验认识《易经》之代表作。

薛学潜先生深谙易之真谛，又博精于现代数理，并至欧美考察，又兼明哲学，其治学“乾乾进德、修业，反复于道”。其采用的“易方阵”乃伏羲 64 卦与河、洛之结合，由此导出当时（1937）的原子科学著名公式、定律和理论，包括元素周期与巴利原则、易统计方程式、电子构造图、光波与量子的连续与间断内奥及其互关系，以至相对论方程、太极与量子论等，无不与现代科学吻合而不违，相通而途殊；并对后人再深入之研究提供了宝贵启迪，实为开创现代科学易的先驱者之一。该书置之高阁，蒙尘已久，不为世人所知，这与当时社会环境有关；又与当时治易者不治科学，科学家又多未通易的情况有关。

今日何日，兴科学易是其时矣！

岳麓书社发其书于尘埃之中，拂其灰土，明珠重出，殊可贺也。

薛氏之“易方阵”在科学上有多方面的用处。序者自从用先天 64 卦导出各元素卦象易数，并从元素间系列公式测出迄今未明之宇宙元素后，复感薛氏“易方阵”颇合核外电子量子排布规律，即原子建构的主壳层决定于 64 卦的下卦及卦序数易数，而子壳层的电子量子最大容纳数与薛氏“易方阵”自中向外的卦圈有关，用此可校正泡利（Pauli）氏的最大容纳电子数公式，使之全然符合现知的实数。以薛氏“易方阵”的交综线数或错卦对数，自中央向周围之圈层相应于子壳层实际电子最大容纳数，即： $s^2$ ， $p^6$ ， $d^{10}$ ， $f^{14}$ 。（字符为壳层符号，数字为电子数目）。由此还可以预测出迄今未明的宇宙重元素之电子排布（基态组态），现将序者所得结果列在下面，以飨读者，并作为发扬薛学潜先生易科学之应用的响应。

迄今原子中电子壳层分布均沿用泡利（W. Pauli）不相容原理和能量最低原理所导出的公式，主量子数为  $n$  的主壳层最多可能容纳的电子数  $N$  为  $N_n = 2n^2$ ，此一公式显然认为原子壳层的主壳与子壳是无限的，现第六周期已全知，而出现其公式与实际不符了，七周已知元素中亦未出现过  $g$ ， $h$ ， $i$  等子壳层，按易方阵则至  $f$  层而止。序者认为由于太极图即量子图；乾兑离震属阳而左旋，巽至坤四卦属阴而右旋，前者主壳层之子壳层自  $s$  至  $f$  递增而后者则递减至坤，故坤的最外层子壳层住满为 2 个电子，与乾相同，故  $R$  主壳层只有一种  $s$  层，不可能有  $g$ 、 $h$ 、 $i$ 、 $j$  之子壳层，故原子序或最多核外量子数目均有极限，均为 120，现悉泡利  $N_n = 2n^2$  公式有误、只适用于第 1 周到 4 周（阳顺四卦）而不能适用于 4 周后（阴逆行四卦）的

原子，且八卦规定元素周期限于 8，不能多 1 或少 1 个，解决了物质世界的基本元素之未知性为可预知性，都有其定规性。现将易理与泡利公式相较如下：

(甲) 各主壳层和子壳层中最多可能容纳的电子数  
(现代原子科学 Pauli 氏公式)

Electron Configuration of Filled Shells by Pouli									
Principle and Formula									
$\frac{1}{N_1=2(2l+1)}$		0	1	2	3	4	5	6	7
$\frac{n}{n}$		s	p	d	f	g	h	i	j
1	K	2							
2	L	2	6						
3	M	2	6	10					
4	N	2	6	10	14				
5	O	2	6	10	14	18			
6	P	2	6	10	14	18	22		
7	Q	2	6	10	14	18	22	26	
									$\sum = 280$

图 89 现沿用表  
ORIGINNAL

(乙) 各主壳层和子壳层最多可容纳的电子数  
(自伏羲方阵由序者破译之原则和公式)

Electron Configuration of Filled Shells from Fuxi									
Square by Xu Principle and Formula									
Dualities in 4Stratiforms	(1)	0	1	2	3	0	0		$Nn \neq 2n^2$
$\frac{n}{n}$		s	p	d	f	0	0		
阳顺 1	K	2							2 (1s)
↓ 2	L	2	6						8 (2s2p)
3	M	2	6	10					18 (3s3p3d)
— 4	N	2	6	10	14				32 (4s4p4d4f)
5	O	2	6	10	14				32 (5s5p5d5f)
↑ 6	P	2	6	10					18 (6s6p6d)
7	Q	2	6						8 (7s7p)
阴逆 8	R	2							2 (8s)
									$\sum = 120$

自易经密码系统破译所得之表  
BREAKING FROM I CHING

\* 即伏羲卦序：1 乾，2 兑，3 离，4 震（四卦属阳，顺左旋，递增）；5 巽，6 坎，7 艮，8（0）坤（四阴卦，逆右旋递减。）

图 90

周期	原子序	元素符号	易经方阵核外电子量子系统组态 (包括宇宙未明元素)
七	109	<b>Knb<sub>2</sub></b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^7 4f^{14} 5f^{14}$
	110	<b>Knb<sub>3</sub></b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^8 4f^{14} 5f^{14}$
	111	<b>Qnb</b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^{10} 4f^{14} 5f^{14}$
	112	<b>Db</b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^{10} 4f^{14} 5f^{14}$
	113	<b>Lu</b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 7p^1 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^{10} 4f^{14} 5f^{14}$
	114	<b>Xg</b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 7p^2 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^7 4f^{14} 5f^{14}$
	115	<b>Jn</b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 7p^3 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^{10} 4f^{14} 5f^{14}$
	116	<b>Wm</b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 7p^4 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^{10} 4f^{14} 5f^{14}$
	117	<b>Gn</b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 7p^5 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^{10} 4f^{14} 5f^{14}$
	118	<b>Qn</b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 7p^6 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^{10} 4f^{14} 5f^{14}$
八	119	<b>Pi</b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 8s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 7p^6 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^{10} 4f^{14} 5f^{14}$
	120	<b>Kn</b>	$1s^2 2s^2 3s^2 4s^2 5s^2 6s^2 7s^2 8s^2 2p^6 3p^6 4p^6 5p^6 6p^6 7p^6 3d^{10} 4d^{10} 5d^{10} 6d^{10} 4f^{14} 5f^{14}$

[注] 本表根据伏羲六十四卦次序方阵密码系统破译而成, 按该方阵内涵重密码于一体: (1) 指明全宇宙元素主族坐位第7和8周由乾坤始交通与不交通于泰与否, 故只二个座位, 余六周皆以8个座位; 数循环, 每元素皆有其特异卦码。(2) 其上卦卦象卦序(1~0)编码8大主族, 其下卦卦象卦序编码电子主壳层组态与层数, **K**、**L**、**M**、**N**、**O**、**P**、**Q**、**R**。(3) 自中央至外周的四重卦层编码核外电子子壳层量子最大容纳数以错卦卦耦合为一, 为其量子数, 自内而外为:  $s^2$ ,  $p^6$ ,  $d^{10}$ ,  $f^{14}$ , 因此子壳层最大之数四, 而各有其定额定数, 故不可能有 **g**、**h**、**i**、**j** 等子壳层之存在, 8主壳层之子壳层全部满住其 **z** 为120 (见 **Kn** 电子组态), 至此不可能再有别的元素座位存在, 易理反对宇宙元素种类 (**z**) 是无限的假说, 而是皆有大数且皆对称平衡耦合互补成对而存在的。(4) 所有原子及其量子皆有易码, 分阴分阳分奇分偶, 井然有序, 从上表中电子排布的几种不能以现代科学所理解或解释者而易能之, 乃易蕴大自然之必然律也, 如副族元素因何而生? 为何而止? 何以开端于 **IIIB** (离卦) 而必加新子壳层? **VIIIB** (坤卦) 为何独具三种元素? 为何 **VIIIB<sub>3</sub>** 为  $s^2$  而 **IB** 特别地为  $s^1$ ? 当行至 **IIIA** 时出现新子壳级  $p^1$ ? (详正文)。

图 91

薛先生的易学思想, 对近代科学易的研究起了巨大的推动作用。

### 三、刘子华论《周易》

自道学祖师周敦颐之后, 刘子华真可谓“学贯天人”的易理阐发者, 是“易学在蜀”的见证者, 也是“中学为体, 西学为用”的力行者。他把沉埋于地下数千年的“易理”, 从我国古代哲学的废墟中发掘出来, 又当得是真正的爱国学者。他所阐发的易卦、河图、太极演化之说, 不止可用以作天文推验, 也应能广泛应用于自然科学和社会科学中去。正如他这篇论文最后结论所说: “八卦宇宙论之印证, 虽只限于太阳系, 而其实也能应用于我们的全部宇宙; 只须以大宇宙 (我们银河系宇宙, 包括太阳系在内), 比之小宇宙 (人身) 自见其可能。”

通读刘先生著作后, 将感想写于下面:

#### (一) 所谓“伏羲画卦”

“伏羲画卦”之说, 只缘《周易·系辞》有这样几句话:

“古者包牺氏之王天下也, 仰则观象于天, 俯则观法于地, 观鸟兽之文、与地之宜; 近取诸身, 远取诸物, 于是始作八卦, 以通神明之德, 以类万物之情。”

《系辞》，儒家相传是孔子作的，或说是文王、周公作的，总之是最早莫过于周代的作品。兹用人类文化发展的历史过程来推断，畜牧时代（“野蛮时代”）已开始有奇、偶二数的概念是可能的，伏羲（庖牺、包牺）开始制出一与一这两个符号来代表奇偶之数，用为区别万象、万事、万物的意识表现。他从天上习见的日、月；地上习见的水、土；人与鸟兽的男、女，牡、牝，雌、雄；物性的刚、柔，强、弱；形量的大、小，多、少；运行的顺、逆，迟、速，时间的早、晚，久、暂；气象的昼、夜寒、暑；情感的喜、怒，哀、乐；事态的美、恶，难、易……举凡一切相对的事物现象的两端，都用这两个符号来作区别。名之为“阴阳二爻”。其后复发展为八卦，为六十四卦，为四千零九十六卦，成为中国数学、哲学的起源。再发展为多种支系派别，即是先秦的各种学术（诸子百家）从这两个“阴阳二爻”错列组合之形象，与其对立统一、相辅相成发展变化的理论而演化出的《太极图说》，就是宋儒的“道学”。它源于汉儒的“易学”，是我国最早出现的伦理学、哲学、数学和天文学的基础知识。

## （二）易学与数学

从数学发展的历史过程来看，由最原始的一与二两数，发展到九与十两数，是要经过若干历史年代才得的。由个位数发展到十位、百位、千位、万位，以至若干亿位，无穷大的计算，又要经过若干历史年代的演进。而在以八卦为算筹的中华数学，早在秦汉间已能计算到亿位数了，比世界其他民族发展要快得多。在易学的理论上，将它的发展过程归纳为“一生二，二生三，三生万物”这样一句话（《老子》第42章）。就《易卦》的爻象说，则是把“阳爻”（一）等分为二，则成“阴爻”（一一），是为奇与偶，整与分，单与复。将两个爻象重叠，则组合成二、二、二、二“四象”。易学家把这样的发展称为“无极生太极，太极和两仪，两仪生四象，四象生八卦”。即是说数始于“无极”（只一圆圈，无两极）。无极内部分裂而生“太极”（圆圈中一曲线 ⑤）。分裂成功，则生阴阳“两仪”，即阴阳二爻。就笔划来说，“两仪”共有三划，故谓“二生三”。两仪配合不同，便成“四象”。四象中有两个三划与一个四划（二）符号。卦爻三重则成八卦（三三三三三三三三）。自纯阳的乾（三）至纯阴的坤（三三三）之间，产生了两个四划，两个五划。若还在八卦上各再加一爻，则组合成四与八之间的各划了。如此不断发展下去，就会成为十、百、千、万、亿数，以至无穷大。最值得注意的是：由卦象发展成的划数，无论大至何数，小至何数，其基数也只是奇、偶二数，我国古代使用的算筹，就是依据此理而制成。近年神奇的电子计算机，瞬息间算出极繁复的数量，亦只利用奇偶两个基数（二进制）。一些速算之人，能凭心算很快得出准确数字来，其奥妙也在利用奇偶二数。故易学通于数学，应无可怀疑。

## （三）易学与中国科学

我国习易之人，分为数、象、气、理四大派。数学是一切科学的钥匙，它首先孕育了我国古代天文学。《周髀算经》尚不知地球是圆的，但把它当作半个球体，用勾股弦的关系（三角学）算出了天体的数据。这在古代，算得上世界最先进的了。汉代的张衡、六朝祖冲之，亦皆用数学原理和方法，创造出令现代科学家惊奇的科技成果。此皆易数一派的发展。

易象之学，则孕育了阴阳、方技诸科。其中最卓著的是医学，扁鹊用针砭而效，仓公用汤药而效，涪公用灸脉亦效；华佗兼用多方面皆效，张机专用经方亦效，可见中华医学为真科学也！儒士虽鄙薄“巫医”，然当其病因时，仍不得不求治于良医。医效既明著，后之儒

士也愿习医了。“医者易也。”中医之理论即建立于易理。

易学之推阐者多属方士、道流，方士道流之尤著者，周有苒弘，曾为孔子之师：汉有落下闳，曾为武帝制太初历，达到数百年仅差一日之精确度。易道自老庄施于教化，教化之尤贤者莫如严君平，其弟子扬雄亦为大家，曾作《太玄》以拟《易》。易术之奇者，莫过于“黄白术”，即炼水银为母砂（氧化汞），烧铅铜为“黄金”（假金），实为世界上最早又最成功之化学实验。其术相传自彭祖。此数人皆为蜀人，故曰：“易学在蜀”。

儒术开创于孔子，然孔子晚年乃求易道，虽反复读《易》，以至“韦编三绝”，而终未能通达，故叹曰：“假我数年，五十以学《易》，庶可无大过矣！”孔子以后，孟、荀诸儒皆不明《易经》。秦焚诗书，不毁医药，卜筮之书，易仍流传。汉武帝罢黜百家，独尊儒术，然仍重方士。不过方士累以幸进被祸，自好者遂不愿入朝堂，潜伏于草野。儒家斥易学科技为“奇技淫巧”，不令重视。部分易学方士亦受环境所诱转入封建迷信者流。故《易》虽列“六经”之首，两千年来，未得昌明。导源于易学的我国古代科学技术终未能有大的进步，岂不可叹！

#### （四）偶然否？

刘子华先生简阳洛俗人，以勤工俭学到巴黎，作钳工达26年。当其写这篇论文时，仍在工厂作钳工。其治易学之书，均从法国图书馆借得。论文经巴黎大学与法国文教部延聘权威哲学家、天文学家、汉学家评审，往还阅三年，乃得授予国家博士之学位。不可谓不审慎，不可谓不严格。论文经法国报纸介绍、天文学报发表，一时轰动欧美，适因欧战爆发，他不得不放弃学术讲座回国。结果载誉归国之学者，在军阀混战之际归到四川，竟未得重视，其汉文本之论文竟在国内无法发表，除国内个别学者不远千里来川论难，在报上攻讦外，埋没至今。解放后刘先生被聘为四川省人民政府参事，以薄薪养家四口，未尝叹贫；默默无声于社会，未尝叹晦；年过八旬，而不谈养生之道；其惊世之作埋没数十年，亦不求发表，恂恂讷讷于人事无所求，惟谈及学术，则如长江大河，滔滔不能自己。我读其文，接其谈，窃以为真正得易道之至深者也。

刘先生此文乃运用易卦哲理，校阴阳子母之数而推演出新行星之存在。是为科学、哲学相为表里之验。然非科学者，往往以其所知毁所不知而否定其说。否定而无理可说，则曰：“偶然巧合耳”。夫偶然巧合者，必有其巧合之理。不得其理，乃视为“偶然巧合”。故世俗之斥为“偶然”者多矣！尝闻昔日西充王进士，童子应考入学时，老学相与嘲之曰：“偶然耳！”后连科中举，仍嘲曰：“亦偶然耳。”于是王报以《偶然诗》曰：“科名原来出偶然，偶然后后又偶然。科名自可偶然得，诸君何不乃偶然？”刘氏所推太阳系的“冥外星”，今已有所发现，且其各项数值，大体与刘文所说相符，可谓“偶然后后又偶然”乎？

刘以易数验于天文，其效验如此，则易数亦可推验于一切自然科学与社会科学与否？乃是当前应有的疑问。如果亦可推验于一切科学，则易学当为我国之光，亦为推进科学发展之道，安可盲目非之？若其推于事物而无验，则谓之“偶然”可也；谓之“妖妄”可也；亦当鸣鼓而攻，岂可闭目置之哉！窃愿刊行此书，使国人知其说而评判之，有认为真理者，则愿能有继承发煌之；有以为邪说者，则可予揭破以清视听。两者皆国家之利，愿爱国学者图之。

## 第八章 良莠杂陈的台湾易学

台湾易学是在本世纪 50 年代基于《易经》及传统易学文献的研究而形成、发展起来的一种综合性的学术。由于在这类研究中，引进和援用了各种现代自然科学、人文学科和哲学的视角、方法、问题和资料，就使易学成为一门跨学科之学。40 多年来，港台易学已经积累了大量的学术材料。据初步统计，传统易学文献的整理姑且不论，光专著就有二百来部。论文的数目则更多，估计有近二千篇。当然，在这数量可观的论著中，有许多陈陈相因之作，良莠杂陈，其学术价值不一。

台湾（在一定意义上还可以包括香港）易学与近十余年来大陆兴起的易学相比有显著的特点。一方面，由于历史的缘由，自 50 年代起，许多攻治中国传统学术的宿儒移居港台。他们很看重哲学研究和史的理解、阐释。体现在易学方面，港台学者一般都比较重视传统性，强调中国学术（包括易学）的传统根柢所在。另一方面，自 60 年代以来，台湾陆续有不少新一代的学人留学欧美（特别是美国），使台湾与西方学术界建立起日益密切的联系和交流。这些 60~70 年代的学子，今日已成为台湾及国际易学界有影响的人物，他们不少人接受了世界性学术的系统影响且很关心民族思想的弘扬，尽力地使中国文化现代化、世界化，并试图进而通过易学的创造性研究融合中西学术和思想。因此，如何在易学达到现代化和世界化的同时，又不忽略传统易学的丰富性和原创性，而不致浅薄地落入西学的窠臼。这点我们说，它应该是台湾易学研究的主流。

本章主要是从本世纪以来中国易学演进的总体视角对台湾易学作一番初步的考察，并尝试性地提出台湾易学四十多年的发展阶段问题。下一章则试图对当代台湾《易经》研究的基本学术课题作出初步的确定性的概括，以便进一步地引出批评和讨论，并且附带提出“现代易学”或现代意义的《易经》研究的学术分类的问题。

### 第一节 循序渐进

#### ——台湾易学的分期及演进

《易经》及其相关的易学，它们在今日台湾地区的中国文化和思想研究中居于首要的地位。历史上，易学基本上属于经学的范围，五四运动期，随着经学的废除，易学的权威性不再被认为是天经地义的事，这样，作为学术研究的易学就成为一种可自由质疑、辩论、讨论和批判的学问。因而，易学由批评、质疑到认同、利用，在文化地位上就逐渐地被重新确立。应该指出，即使在台湾，对易学的反面的、批评性的意见始终是存在的，但由于这种批评在学术上并没有充分而有效地展开，因而对台湾易学重新确立的影响并不大。

台湾易学的研究，自 50 年代初开始，其演进过程大致分为三个段落。这些段落虽然相互交叉和重叠，但对之细致的分析每一小阶段都有其阶段性的特征。

## 一、易学复兴的萌芽

第一阶段, 50~60年代, 或可称之为易学复兴的酝酿阶段。这一时期台湾易学如同该地区整个文化学术的情形一样, 至50年代后期才有所展开。这种展开, 就其渊源而言, 显然与本世纪以来中国整个易学发展有一定的联系。台湾学界老一辈的代表人物钱穆、唐君毅、牟宗三、刘百闵、饶宗颐、吴康、黎凯旋、严灵峰、高明、南怀瑾、屈万里、陈立夫、曹升诸位, 他们中许多人在去台湾之前, 在大陆学术思想界已是有一定影响的人物。50~60年代, 台湾的一些《易》著, 如严灵峰的《易简原理与辩证法》(正中书局, 1952年新一版)《易学新论》(集成书局1969年新一版)两书, 牟宗三的《周易的自然哲学与道德涵义》、屈万里的《先秦汉魏易例述评》、吴康《周易大纲》、江公正的《周易新研究》, 黄元炳《易学探原》等等, 都是作者们以前在大陆著作的重版书。在一定的意义上, 这些易著的重版为而后港台易学的兴起初步奠定了基础。

整个50年代, 台湾易著的出版(不包括重版者)不足十部。但到了60年代, 各类易著数量陡增。这显然与台湾官方对包括《易经》在内的整个中国哲学研究的重视有关。1966年底, 台湾发动“文化复兴运动”, 第二年8月, 成立“中华文化复兴委员会”。由这一委员会最初计划出版的41种今注今释的中国古籍中, 《易经》自然列于其中。因此, 在这一阶段, 为了易学的普及, 使易经能够为一般读者所读懂, 许多学者都用语译形式解说《易经》, 或用现代学术原理对经文作进行解释, 如谢大荒的《周易语释》(台湾大千世界出版社1958年初版, 1960年修订重版), 刘百闵的《周易事理通议》(远东书局, 1966年版)可谓此类著作的代表。前书用浅近语体注解卦爻辞, 后书则从作者创立的易学“事理学”为基本原理和方法揭明《易经》经文所含的思想原理。60年代中期以后, 随着台湾整个《易经》研究日益受到重视, 易学正以一种新的学术面貌复兴。

60年代台湾易学在以下二个方面体现了新的学术倾向:

### (一)《易经》的科学性质和价值受到初步的肯定

莱布尼茨与《易经》的关系自60年代以来一直是台湾易学家论证《易经》具有科学意义的主要话题。曾子友在其所著的《莱布尼茨与〈易经〉》(孔孟学会中国文化论丛, 1967年)中指出, 莱布尼茨哲学性的新数数, 直接、间接地受到明清之际东来传教士所传译的中国古籍的影响, 尤其与《易经》有深切的关系。他认为, 中国自汉以后, 鲜有对《易经》作科学原理而应用, 现在应该重新展开这方面的研究。王寒生亦著文引用莱布尼茨的言论, 以论证易与科学的关系。他提出, 即使是卜筮, 亦“有其深奥的科学性, 可以揭示宇宙人生的神秘”(《周易与科学》编入其《易经浅注》, 新使命杂志1960年版)。在确认《易经》具有科学内容的基础上, 一些学者试图揭示《易经》的科学体系, 另一些学者则进一步推而广之将其与现代自然科学的学科联系起来。前者可以江公正《〈易经〉的科学体系》(又名《〈易经〉浅说》, 中国文化学院1966年版)一书为代表, 后者有黄汉宗《周易解析》(1963)、王塞生《〈易经〉浅注》两书。应该指出, 在台湾学者的用语里, “科学”一词较少有具体界定, 往往兼指自然科学和社会科学, 而易学被认为是各种科学的复合体或综合体。这里必须提及的是, 60年代中期薛学潜《超相对论》的重版(重版时书名改为《易经数理科学新解》), 引出

了“零与一——哲学及《易经》数理科学”的论争，一些学者指责其为科学上的“谬书”，大多数学者则充分肯定薛学潜在《易经》的科学研究上的首创之功，并认为《易经》与整个现代科学的关系须从“科际知识”的角度认识和把握。经过这种讨论，《易经》科学化成为台湾易学主导的学术取向。

## （二）发掘《易经》的实用价值、阐释易学的现代意义

60年代“中国哲学现代化”的提出，实际上是台湾哲学界经过十多年来理论反思的一个学术结果。因而在很大程度上代表了学者们的共识。这一口号若从《易经》研究的角度提出来，就是“易学的现代化”问题。如何学易以致用、如何使易学对现代人生活发生积极作用，是台湾易学突出的一个课题。刘百闵是60年代提出易学现代应用理论的代表人物。他在注释性著作《周易事理通义》发表前一年，就发表了《易事理学序论》一书（香港上海印书馆1965年出版），在这部哲学性的《易》著中，他对构成易事理学的三大原理详为论证，从而为如何将《易经》作为“事理之书”来读提供理论基础。因而，著者的两书合起来就“理”“法”兼备。在台湾主实用的《易经》研究者中，刘百闵能以如此严谨的学术态度来著述，堪称钦佩。在对《易经》作现代性的研究中，一些学者主张采用多种方法和途径来研究。程石泉在其重版的旧著《雕菰楼易义》（商务印书馆1968年版）一书的新序中，强调指出焦循的数理易学对于现代人的启发意义。他认为，若从哲学角度看待《易经》，“须本乎个人哲学之智慧”，“以创造我之易学”。因而，研究者的主体意识的强化，使《易经》成为附带性研究的对象，“思想之舟车”。这一时期，援《易》理以应有于策略，而有《易经》谋略学研究的课题。郑灿著的《易理与策略研究》（台湾国防部1965年刊布）虽是针对蒋介石六旬训示而作，但明确地提出将易理应用于策略的课题，可说开拓了台湾《易经》决策学、管理学研究的一个新领域。郑灿认为兵学为易学之精华。“易理在策略上的运用，扼要言之，不过注意各方条件的错综关系，把握阴阳屈伸互为消长的契机，由其相辅相成，或相反相成的作用，因其势而利导之而已。”（第117页）在注重说明《易经》的谋略之机方面，周鼎珩的《〈易经〉讲话》（自由出版社，1963年）与郑灿的见解基本上是一致的。作者以《大象传》为依据，对机智于法则的皆逐条陈之，并对卦理进行归纳，从而揭示其内涵长短，分合的韬略，使之对人事应用有指导作用。

总的来看，50~60年代台湾的易著多数是注解性和概述性的，而对《易经》的注解和概述与30~40年代中国整个易学研究流行的方式是有联系的。《易经》的现代科学研究和易学的现代应用可说是这一时期的新动态，正是有这种研究意识，所以导致了70年代台湾易学的复兴。

## 二、易学复兴的初步阶段

70年代的第二阶段，也可称为易学复兴的初步阶段。其始可由南怀瑾的《周易今注今译》为标志。《周易今注今译》是在南怀瑾旧著《易经今释》的基础上经过修订充实而完成的，这一工作得到他的学生徐芹庭的协助。其注易先列原文，次标分注，再次今译，最后以今义归纳阐释，为当代台湾注释类易著最通用的体例。由于注解能由浅入深，详略得体，很适宜一般读者阅读。这部书出版后很受欢迎，以后一再重版，流传到大陆后也拥有不少的读者。



尽管自 60 年代以来,台湾易学的求新意识在一部分台湾易经研究者那里比较突出,但从著作出版和社会接受的情况看,传统易学的重新研究和占筮的普及可说构成了台湾易学的主潮。因此,70 年代台湾易学的复兴首先是以传统易学文献的系统整理和研究的工作为基础的。从中也可以看出这一时期易学复兴的学术性质和文化特征。

70 年代台湾易学研究突出新倾向之一,是易学史研究的初步展开。自本世纪以来,易学史的问题虽然已引起一些学者的关注,但这种研究只停留在个别人物研究的水平上。自 70 年代开始,始有整体易学史研究计划的提出,有不少学者从某一时代入手作断代的研究。这种研究产生了一批学术成果。其中尤以先秦至魏晋一段的易学史研究成绩最显著。高怀民认为系统地阐释《易经》哲学和编写易学史是当代易学发展具有基本的文化意义的工作。他的《先秦易学史》(商务印书馆 1997 年版)是台湾第一部易学断代史。继此之后,他还完成了《两汉易学史》(商务印书馆 1980 年版)。先秦、两汉易学史研究因涉及繁复的史料考证、传说资料的考辨问题难度极大。有见于此,一些学者化了很大的精力进行易学史资料的考辨上。如胡自逢的《先秦诸子易说通考》(文史出版社 1970 年版)、徐芹庭的《两汉十六家易注阐微》(五洲出版社 1970 年版)和《魏晋七家易之研究》(成文出版社 1977 年版)等,都是通过史料显示易学演进特征的。这一时期易学史研究中值得一提的是高明、徐芹庭合编的《六十年来之易学》(收入五卷本程发轫主编五卷本《六十年来之国学》第一卷,正中书局 1972 年版)。这部专著基于高明的《五十年来之易学》(其纲要发表于《中国一周》558 期,1961 年 1 月上)扩充而成。虽然只是以书目和著作提要形式排比,缺乏严格的史学系统,但为以后进一步的研究提供了基本的线索。

60 年代,《易经》的实用性研究已有人重视,并初步形成一些成果。到了 70 年代中期,易学的应用研究被作为一个明确的课题提出来。最初倡导这种研究的人是陈立夫。他汇集台湾专攻易学的人撰写《易经》应用研究的文章,结果就有了《易学之应用研究》(第一辑,中华书局 1975 年 2 月版)的论文集辑。《易学之应用研究》第二辑出版于 1982 年 10 月,第三辑出版于 1986 年 10 月。三部文集编成前后化了 11 年多的时间。陈立夫在《易学应用之研究》第三辑的序言中说出,该书编成的十多年来,台湾易学研究有“愈重实用”的趋向。因此,注重实用研究可以说是台湾易学从 70~80 年代学术演进的一条基本线索。由陈立夫为代表的“易学应用”的提倡,其基本旨意是文化上的。第一辑的副主编周鼎珩在“编例”中说:“中国文化肇始于《易》,欲谋文化复兴,必先昌明易学。”他提出,实用是一个方便法门,使易学较容易被接受,有利于普及,“以实用观点,分门别类,加以探讨,藉使易学由实用之价值,而能昌明于世”。应该指出,这部专门讨论易学的应用课题和内容的书,对应用本身相关的学理并没有严格的界说。它是“迁就事实,陆续编撰”而成的,因此,只能采纳和利用既有的传统学术成果。这一点编者也意识到“是编主旨,既在实用,则凡易所涉及实用范畴,亦即应加以研究。”(编例)然易学范围广大,向来很难界说,在初创阶段,依据传统易学既有的实用门类的划分方法还是可行的。第一辑所收入的七篇专题论文,诸如天文、地理、兵略、音律、医道、卜筮,几乎都是传统易学所涉及的。只是在具体的研究方法和引述的材料中,援引了现代学术成果。因而可说它是传统易学应用课题的重新研究。一般而论,在台湾易学研究中,“实用”、“应用”一类的用语,其涵义较接近中国传统学术所谓“经世致用”的意义。即使是理论性的探讨,若能施之于用,‘具体而切实用’,亦可归之于实用研究的范围。这样看来,所谓易学的应用研究,就是将易理推广,联系古今中外各种学术,引而申之,触类长

之。因此，第二辑就较注重综合性的理论方面。像高怀民的《〈易经〉哲学的人类文明之道》、李霜青的《易与哲学》、张廷荣的《易经义理》等，都论及了易学的哲学理论和意义。第三辑所收入的论文，“理论研究”和应用研究，两者兼顾并重。陈立夫的《易与儒家的重行思想》、傅佩荣的《易传的基本思想》、王师复的《〈易经〉与全般系统理论诸说》等，基本上属综合性的理论研究；黎凯旋的《六十四卦的立体方阵》、张果为的《易与经济景气整合诊断法的体与用》，则较接近实用研究的立场；而周南的《〈周易〉与辩证逻辑简说》、周林根的《〈易〉与〈圣经〉之奥秘》两篇论文则引进了文化和哲学比较的观点。这样，从《易学之应用研究》三辑的编成来看，基本上可以看出台湾易学的应用研究从70年代至80年代学术演进的大体情形。

70年代台湾易学的另一倾向是，学者们更自觉地注意到《易经》的思想体系的性质和意义等问题。一些学者试图对易经的思想体系及构成要素（诸如象、数、辞）进行较深入的研究和专门阐释。高怀民的《大易哲学论》，是一部论述《易经》基本架构的哲学著作。作者在其硕士论文的基础上，经过数年的努力扩充而成，这部具有规模、方法严谨的易学哲学专著，至今在台湾仍不多见。而王震的《周易象义》（70年代中期）、黎凯旋的《易数浅说》（名山出版社1975年版）、于纫兰的《〈周易〉卦爻象辞义论》（世界书局1979年）等，则是专就《易经》构成的某方面专题研究的著作。

### 三、易学发展的巅峰

第三阶段，其在80年代期间，是易学复兴的深入研究的展开阶段。随着50~70年代的《易经》研究持续推进，易学在80年代已经形成向全社会展开的趋势，这种情形极有利于易学的学术研究的展开和深化。当然，由于过分地夸大易学的价值、意义和功用，也不不知不觉地影响它的合理性和科学性及自觉学术批评精神。这个问题我们后面再论。

70年代末至80年代，在易学文化研究中，值得一提的是台湾“中华易经学会”的成立和《中华易学》的创刊。易学在台湾原先是作为儒学的一部分来研究的，后来逐渐变为中国的“本源”之学。这样，易学不再附庸于儒学或经学。这与台湾易学界的国际学术交流和合作分不开的。1984年，台湾中华易经学会协同韩国易理学会召开第一届国际易学大会，继后，于1986年和1988年在台湾主办了两届国际易学大会。80年代后期，台湾与大陆易学界开始有积极的学术交往。一些台湾易著（如南怀瑾、徐芹庭的《周易今注今译》、孙振声的《白话易经》、傅隶朴的《周易理解》）在大陆发行受到欢迎，并有许多台湾学者来大陆参加易学会议。在彼此交流中促进了台湾易学的积极研究。大陆学者易著（如金文杰的《大易阐微》、沈持衡的《易理新研》、朱伯昆的《易学哲学史》）在台湾出版，同样受到重视，促使台湾易学摆脱区域性的文化局限，日益进入当代开放性的文化世界，同时增添了台湾学者向世界传播中国学术的使命感。所以，80年代因西方世界对易经兴趣的普及，不少台湾学者先后在英国的英国、法国、瑞士、奥地利和荷兰，北美的美国和加拿大，南美的巴西，巴拉圭和智利，东南亚的菲律宾、马来西亚、印度尼西亚和新加坡以及澳大利亚设立了易学函授班和讲座。虽说函授班和讲座的主要对象是该国家和地区的华人，但也有不少西方人参加，这对于中西文化的交流产生了一定的影响。

80年代港台易学研究曾取得许多的进展，其主要有三个方面：

### （一）《易经》的多学科专题研究和综合交叉研究有所深入

这种研究早在 70 年代中期就有所展开。除陈立夫、周鼎珩主编的《易学之应用研究》第一辑，从多学科专题研究外，还有宋承书的《周易思想新论》（三民书局有限公司 1977 年），其中论及周易与社会、伦理、政治、经济、教育文化、外交国际的思想等关系及其影响，可说是具有多学科综合研究的见解和方法。不过这是初步的拓展，许多研究是描述性的，尚待在方法论上予以严格化和规范化。再者，由于台湾《易经》多学科研究的成果大都散见于各种学术刊物上，有待于系统地整理。但已见于刊物的内容却相当广泛。如据武梅村等编的《学易文集百篇》（易学研究杂志社 1988 年版）一书看，所收入的文章，有林政华的《〈易经〉的文学之美》、郭懿云的《〈周易〉与未来学之探讨》、何肇喜的《〈易经〉井卦与环境保护》、何仲杰的《易学与养生——养生五难十五伤》、宫介僧的《易经与人类生活——就婚姻、家庭、个人六行行程例说》等等，都是从不同学科角度讨论《易经》的。再如《中华易学》杂志（已出版发行 150 多期）几乎每期都有不同学科及其观点、方法和理论的文章。其学科范围涉及文字学、考古学、民俗学、数学、物理学、计算机科学、遗传学、美学、伦理学、社会学、教育学、管理学、乃至超心理学、巫术和神秘学等等，可以说无所不包。其中以医学和管理学方面的探讨较为深入。此外，除经验性的探索和论述外，80 年代中期已有较系统的多系统交叉的理论著作出现。这里可以王师复的《〈易经〉与全般系统理论》一书为代表。在这部著作中，作者从宇宙本体论及自然、社会的认识论角度论证系统概念源于《易经》，并将这种哲学性的系统概念与现代科学的“全般系统论”（又译“一般系统论”）进开“应用或实践的技术比较”，从而阐明《易经》的现代理论价值。

### （二）研究方法的深入

这种深入表现为从理论的基本原理层次上来阐释易学。如果说，大陆《易经》的义理研究较注重其思维方式或模型方面的问题，那么，台湾学者则大都重视对《易经》或整个易学的原理把握和阐释。这种研究的早期实例有刘百闵《易事理学》中的三大原理和严灵峰对“易简原理”的辩证内涵的揭示。80 年代这种研究有较深入的展开。许多易著都力图从其原理的系统性上来揭示《易经》的思想内涵。像王师复的《〈易经〉与全般系统论》就是从系统论原理上展开的。再像陈瑞龙的《〈周易〉与适当原理》（台北商务印书馆，1983 年出版），从理论角度说明问题。王正凯的《中国政教哲学原理：周易本论》（北开文化事业出版公司，1985 年出版），则从社会、文化和历史的多重角度对《易经》展开具体解说。造诣弥深的唐华教授，其三部易著《中国〈易经〉历史进化哲学原理》（大中国图书公司，1986 年）、《中国〈易经〉哲学思想原理》（大中国图书公司，1989 年）、《中国〈易经〉变化哲学原理》（正一出版社，1990 年），都是围绕着《易经》的基本原理展开系统阐释的。前两书“融汇哲学、宗教、伦理、政治、科学等道理”（曹升序）重建易学的人文历史的原理系统；后一书则依据现代哲学的存在论、知识论、实践哲学等理论对《易经》展开层层解析和归纳，以此展现易经变化哲学原理的丰富思想内涵。在这些著作中，作者贯穿三书的基本立论：“《易经》是一本哲学思想原理的书”，是经过对《易经》及大量易学文献的爬梳、分析和归纳后才得出来的，并不是一个简单的结论。特别值得提及的是，作者在讨论《易经》的基本原理的同时，还引用了许多西方哲学的基本文献，从比较哲学和文化的广阔视野来对中西思想作原理上的疏通，这种原理探

索无疑是有开拓性的和启发性的。

### （三）易学史的总体研究

80年代台湾易学史研究最重要的成果是通史性易著出现，这就是徐芹庭的《易学源流》（上下卷，国立编译馆，1987年）。自70年代以来，台湾有一批易学史研究著作出现，不过除了高怀民的两部自成系统的断代易学史《先秦易学史》和《两汉易学史》之外，其余多为断代的及专人专书的专题研究，如黄庆萱的《魏晋南北朝易著考佚》（幼狮文化事业公司，1975年出版）、简博贤的《魏晋四家易学研究》（文史哲出版社，1986年）、林丽真的《王弼老易论语三注分析》（东海大学，1988年）、徐正桂的《王韩易注及朱子本义之比较研究》（台湾高等师范大学国学研究所，1982年）、龚鹏程的《孔颖达周易正义研究》（台湾师范大学国学研究所，1979年）、陈正荣的《张载易学之研究》（台湾师范大学国学研究所，1979年）、曾春海的《晦庵易学探微》（辅仁大学1983）和《王船山易学探微》（嘉新出版公司，1978年）、江弘远的《惠栋易例研究》（台湾师范大学国学研究所，1988年），等等。由此可见，台湾易学史研究在一些专题上已有相当细致的研究。当然，徐芹庭的著作基本上是依据他以前所完成的几部易学史著作（《两汉十六家易注阐微》、《虞氏易述解》、《魏晋七家易之研究》、《来注易经》、《六十年来之易学》、〔与高明合编〕）贯通而成。由于作者的用意是通过历代易学著作和文献的排比，说明整个易学的发展源流。因而在材料的挖掘上工作做得较充分，而在史料的概述和分析上比较简略，严格地说，它还不是一部易学通史。但作者的史料见识确实是通观性的，若能循此而进，其成就必定可观。

### （四）对易学考古资料的积极利用

70年代中期易学考古的两大发现，“数字卦”和“帛书周易”是本世纪易学史上的大事件。台湾不少学者对此发现作出敏感而积极的反应。

在台湾研究帛书易的学者中我们可以举出严灵峰和黄沛荣为代表。在中国哲学研究中，严灵峰既长于义理分析，也长于考据，而以考据为义理分析的基础。1973年至1974年初，湖南长沙马王堆出土帛书《易经》后，严灵峰的极其喜悦的心情注视着这一考古发现，并尽力设法获得这方面的资料，以便对《易经》进行深入的研究。他的《马王堆帛书易经初步研究》（成文出版社有限公司，1981年）是国际易学界最早发表的系统论述帛书《易经》的专著。严灵峰不赞同有的学者把帛书《易经》（《六十四卦》）称为“别本周易”，他认为应看重帛书《易经》的原始意义和学术价值，并相信帛书《易经》和汉“石经易”一样，是比任何通行本更早的本子，是“传易之正统”，在一些关键字上帛书可以纠正通行本的错讹。当然，对帛书《易》的意义和价值的评估是一个富有争议的学术课题。大陆学者张政烺于1974年在马王堆帛书发现的报告会上，认为帛书的卦序较为原始，今本卦序大概是汉人改编的。这一报告后来以《帛书六十四卦跋》发表在《文物》上。一些大陆学者如周世荣、于豪亮、王世民、楼宇烈等基本都信从其说。台湾大学中文系教授黄沛荣对此持不同看法，他连续撰写《论马王堆帛书易经之卦序》和《周易卦序探微》等文，针对张政烺等人的看法展开辩论，并且提出传本的卦序才是《周易》最原始的卦序的见解。大陆学者韩仲民发表《帛书周易浅说——兼论六十四卦的编纂》，他认为八卦由六十四卦产生，先有六十四卦，再有八卦。黄沛荣为此又撰写《周易“重卦说”证辨》，举“习坎”卦等为证，认为韩说不足以服人。这可以看作是台湾

学界对大陆易说的学术反响。

数字卦的研究在台湾亦有初步的展开。最初这一“假说”也是张政烺提出的。1987年12月，张政烺于吉林大学召开的古文字学术讨论会上，指出殷代晚期及西周初年之器物上三个或六个一组的数字，乃易卦之形式。此说一出，学林震动。接着张政烺先后撰写了《试释周初青铜器铭文中的易卦》和《释殷甲骨文中所见的一种筮卦》两文，其后，在大陆论者颇多。在港台，饶宗颐的《殷代易卦及有关占卜诸问题》、戴琏璋的《出本文物对易学研究的贡献——谈数字卦》等论文，阐释了自己的研究成果。黄沛荣在对这些研究作回顾时评述道：“这种发现，对于六十四卦产生的时代和筮法都有重大的关联。至少，它已经否定了古人‘文王重卦’的说法，并已为易学的研究开拓了一条新路。我们预期：随着出土文物的日渐增加，以及现代考古学、人类学、古文字学之发展，这方面的探讨将会为易学研究带来一个震撼性的突破。”（《近十年来海峡两岸易学研究的比较》）

## 第二节 百舸争流

### ——台湾易学流派考究

在台湾，对《易经》研究最初限于与中国文学、历史、哲学相关的一部分，后来逐渐扩大。在今日，不仅从事社会科学和人文学科的学者对这门学问有兴趣，而且还有许多从事自然科学和工艺技术的人员开始问津。由于从事不同学科和专业的学有专长者加入易学研究的行列，就使易学研究的范围大大拓展了。因此，今日台湾易学的研究内容丰富而复杂，且经过40多年的积累，从数量到内容都十分可观。

从现有的台湾学者研究及其成果看，我们大体上可从流派划分和研究主题两个方面考察。

前一种分类，最初是高明、徐芹庭在《六十年来之易学》中提出来的。在该书中，他们将本世纪初至60年代末的大陆和台湾的易学家按其研究方式和学术性质而分为（1）注释派、（2）考证派、（3）论述派、（4）创新派四类或四派。注释派治《易》，往往沿袭旧法，或汉或宋，不出于注释之外，但在这注释中间能诠释新义，取证多端，“群经诸子，宋明理学，以及释氏之禅密，欧西之科学哲理，靡不采摭”，这是现代注释派不同于传统注释家的地方。考证派“言《易》而侧重于考据，立说必凭借于证验”，以金文、甲文、古籍、民俗、史实证《易》义。论述派“则就前儒《易》学加以论述，而已见亦寓于其中”，此派已能结合现代哲学和科学来阐释易学，求其汇通。创新派“援引欧西思想以入易，而为《易》注入新血液，组成新体系，表现新面目，创造新生命”。这一派不仅以现代科学和哲学比附于《易》，还借《易》以阐发其新意。这种分类法徐芹庭后来在其《易学源流》一书中略有修正，将现代易学细分为（1）“图象派之易学”，此派为图书和象数派的合流；（2）“义理派之易学”；（3）考证派易学；（4）史事派易学；（5）创新派之易学；（6）疑古派之易学；（7）论述派之易学；共七派。这里，（1）（2）两派概括了清儒将易学分为象数和义理两派的传统分类派，而史事派（4）和疑古派（6）同为《易经》的历史研究，只不过两者立论有不同，一重史实，一重史论。其它三派考证派（3）、创新派（5）、论述派（7）则前已介绍，不赘。

黄沛荣在《近十年来海峡两岸易学研究的比较》一文中提出了以研究主题为标准的分类法。他指出，当代大陆和台湾“对于《周易》的探讨，可说巨细靡遗，内容包括：（一）八卦

及六十四卦的产生。二、卦爻辞的性质，如卜筮性、义理性、社会性等。三、卦爻辞的内容、思想、作者、时代。四、《十翼》的思想渊源、著成时代，及其在先秦学术史上的地位。五、历代《易》学史及《易》学家。六、《周易》经传的诠释。七、《周易》与传统文学、音乐、艺术。八、《周易》与现代科学与传统科学。前七项都不算是新的研究主题，后者则是近代新兴的研究方向。因为随着自然科学及《周易》研究的进展，许多学者都试图把《周易》运用到自然科学方面，或与各学科的原理相印证。

以上的两种分类法，前者是从学术史的角度提出来的。后者是在指出当代易学的新倾向时，则对《易经》经文研究的项目作了细致的区分。本章提出并据以运用的学科化分类，基本上是分析性的。应该说明，学科分类与我们考察对象在形式上往往不一致，因此需要经过一定的分析后才能使两者大体适应，做得不好容易割裂材料，使问题反而晦而不明。然而作为概括性分析和归纳，科学的分类可以衡量出当代易学的现代学术水准所达到的程度。

## 一、易学考据派

考据学是中国学术中的一门综合性学问，它兼含文字学、训诂学、目录学、版本学、史科学等诸多传统的学问；它的基础是技术性的，而其学术宗旨则与史学和哲学相通，因而高水平的易学考据与义理研究是互为体用的。当代台湾易学家，大都擅长于考据。考据涉及文字校订、史料辑佚、版本校勘、文献训诂和词义辨析、文义疏解、原义假设、论误辨证等一系列方面。因此，易学考据实际上已成为一门比较专业化的学问。在台湾，严灵峰和屈万里在考据上的成就是颇为可观的。严灵峰第一部易著《易学新论》偏重考校。他用多章专论易经传文学的结构与错简、卜筮的方法和吉凶悔各及贞、用的意义、《说卦》的文体与篇数等部题。将《周易》当作原始资料，加以整理、分别和鉴别。作者认为，唯有如此，讲易学义理才有所依据。而他的晚年著作《马王堆帛书易经初步研究》则是一部积极利用最新考古资料进行考据的力作。屈万里的易学功在《周易》经文的词义辨析和先秦汉魏易学资料的考据上。屈万里撰《先秦汉魏易例评述》，其研究方法“先以音韵训诂字义，继以群经，甲骨，金文参释文旨，两者既明，再据经文为史料，作各项研究。”（王献康“题辞”）其具体做法是先就经传中卦爻象象文言系辞及说卦中之文字，求其义例所在而归纳其例，再就《国语》、《左传》、先秦诸子、西汉文献以为佐证。其次在这部著作中，对汉代易例的衍变亦有具体的考察和说明。由易例而探易学演变的机理，可说是其书的学术宗旨。作者总结道：“历代周易之书，凡经数变；上下经文，初止用于占筮；十翼而后，乃藉以阐发哲理。至西汉中叶，孟喜炎异之术，好以象数说易；东汉易家，推衍其说，至三国而极。王弼奋起，扫象数之穿凿，复于十翼之平实；历六朝隋唐，定于一尊。下逮越宋、河图、洛书、先后无说异，而易学再变。以迄晚潮，逊清考据之学，突越前代，复排河洛先后之谬，而反于汉人之象数。至于今兹，余风未泯；惟例变虽多，然综而论其大别，则不过象数、理、图书三者而已”（自序）。如此，由考据而进史学研究的具体途径被作者指示出来了。其他还有不少学者的考据几乎涉及整个易学史，他们尤在先秦、两汉魏晋一段下功夫。在这方面，他们的工作比清代学者做得更细致深入，方法更严谨。从易学史的发展看，台湾考据易学家可以看作是传统易学的总结。因此，易学考据可说是当代台湾易学成就较为显著的领域之一。

## 二、易学史学派

从严格的历史学意义上讲,《易经》史研究是从古史辨学派开始的,其代表人物是顾颉刚、李镜池、郭沫若。在当代台湾易学研究中似不大赞同古史辨派对《易经》所作的基本结论。如高怀民的《先秦易学史》、胡自逢的《先秦诸子易说考》、徐芹庭的《易学源流》、唐华的《中国〈易经〉历史进化哲学原理》等等,都竭力论证伏羲在易学史上的创始地位、经传的一致性及孔子与十翼确有关系。而这些见解当年古史辨不遗余力地一概予以否定。徐芹庭认为,古史辨派以史解易,“则用科学之研究法研究者也,是其长处亦有”,“自《周易》以究古史,自有其价值,……或以卦爻来述及古史,而疑古史,则是大不可。盖易以象立教,设一辞,立一义,皆以象说,使人体会其象,而默会其意;故其辞其文皆简捷,其有借古史以衬托易象者,亦为言象述理,使人因类以推耳,非为史而作也。”(《易学源流》,第十四编,“民国以来易学之源流”。)其评论比较公允。

由于在《易经》的形成、内容、作者和时代等问题,台湾大多数研究承袭传统易学家关于“世历三古,人更四圣”的说法,肯定这种说法基本上是可靠的,因此,余下来留给史学讨论的问题就不多了。因为现代史学研究的基本立场可以说是批判性的。而易学的历史理性批判,能否作为一个合理的课题提出来,在许多台湾学者看来,本身就是一个问题。因此,台湾易学家在历史领域里宁愿在易学的史料疏证和整理上多下功夫。近几十年来,在旧有文献的整理上台湾易学界可以说是成绩斐然。先后出版了严灵峰主编的《易经集成》(成文书局印行,精装一百九十五册),赵韞如主编的《大易类聚初集》(新文丰出版社、精装二十册)。汉京文化事业出版公司重编了《通志堂经解》(精装四十册,其中《易》类二册)、《皇清经解续编》(精装二十册,其中《易》类一册)、并将《易》类论著分类印行。艺文书局将清代易著从丛书中抽出,印成《皇清经解易类汇编》、《续皇清易类汇编》二种。鼎文出版社影印了《清儒易经汇解》。商务印书馆重印《四库全书》(其中《易》类共四十三册)。传统易学文献的系统出版,为易学的历史的研究提供了充分的资料基础。在书目方面,国立中央图书馆编的《中国历代艺文总志》(经部),收录自古以来的《易》学著作,无论存佚,均存目录,并略作评价;接着又编成《经学研究论著目录》,收录当代台湾、大陆、香港、新加坡等地区用中文撰定的经学论著一万六千多种,其中有关《易经》的有两千种左右,包括专著,期刊或报章及各种论文集集中的论文、学位论文、会议论文、历年由各种基金会和学术机构的奖励报告。学者若能善用这些丛刊和工具书,则古今易学资料可一索而得。这些资料的整理出版,对台湾地区的易学研究起了积极的推动作用。由此可见,在台湾易学家那里,易学的历史学研究与考据学研究的立场基本上是一致的。一般说,大多数易学家史学的批评意识比较薄弱。基于如此丰富的易学资料来展开史学研究,仍是有待今日台湾易学家予以严格确立的基本课题。

## 三、易学哲学派

从研究者群体的构成及其个体的知识背景来分析,台湾地区经常出版专著,发表论文的易学者,以大学中文系为最多,哲学系居次。因此,《易经》哲学研究的著作相对来说并不突出,但就已发表的著作看,台湾易学哲学的研究可说已有相当的深入。刘百闵的《易事理学

通论》、高怀民《大易哲学论》、范良光的《易传道德的形上学》、戴琰璋的《易传之形成及其思想》、唐华的《中国易经哲学变化原理》、都是系统的易学哲学著作。还有一些零星讨论易学哲学的论文都富有创见。此外，还有一些华裔美籍的易学哲学研究者（成中英、唐力权等人），他们的研究成果在台湾的发表也对那里的易学哲学研究起了促进作用。

在台湾，学者虽然一般也强调对《易经》的古“经”和“传”在思想性质上的区别，但多数赞同两者之间在思想展开上具有连续性的见解。因此，用“传”来解“经”在许多学者看来，那是没有多大问题的。不过，在《易经》的哲学研究上，对“传”的阐释远较“经”来得充分。大多数台湾易学哲学研究者都不同意《周易》是卜筮之书观点。新儒学哲学家方东美特别不满意朱熹把《周易》当作卜筮之书看待。他认为朱熹一点也不了解《周易》本质上是生命和价值为中心的哲学体系。方东美认为，先秦诸子中，真正了解《周易》的是孟子和荀子。他很欣赏荀子的“善为易者不占”的话，并指出：“这就不像后代的朱子把《周易》当作卜筮之书”（《原始儒家道家哲学》第139页）。他说：“我们现在必须明瞭《周易》的哲学和《周易》的历史记载是两回事。历史记载在前，哲学产生在后。《周易》这部历史的书变为哲学的书，代表儒家、代表孔子的精神”（同上，133页）。这种精神就是：“把历史上一切秘密展开在时间之流中”。这种精神有两方面的意义：一是对现实，即对社会问题、现实问题不回避，而是认真对待、竭力予以把握；二是变化、发展观，即“把一切人类活动投入时间之流中，看它如何发展演变”（同上）。当然，也有不同的见解。吴康认为，“《周易》初为占筮之用，继有易传，推演深微，天道人事，可视诸事，遂为古代哲理经纬之作”（《〈周易〉哲学思想》，载林尹等《〈易经〉研究论集》，黎明文化事业公司，1981年版）。他认为易的哲学是一种二元思想。“周易之为学也，由道德实践知识而建立其人生观，构成其人生观，构成其理想人格之本德曰仁义，其本性曰性情，其功能曰上下进退，其归极曰生死鬼神，其最高之理极准则曰命，皆二元思想之推衍也”（同上）。高怀民认为，《易经》的占筮即体现了一分为二的辩证方法，“《易经》的辩证法采用了一套精密结构的卦象来表示”，而卦象则是占筮辩证观念的符号表象。他特别重视《易传》中的本体论和辩证思想，认为太极“为宇宙万物所出之大源”，是起“大流行”作用的宇宙本体。“《易经》哲学的思想体系，就思想的进展和程序上说，是一个一往一返的圆道。首先，由溯源人及万物之本而立‘太极’。所谓‘太极’非如西方人柏拉图的‘观念’（idea），也不同于亚里斯多德的第一形式（first form），也非宗孝中的‘神’（God），乃即宇宙万物的变化而立，透视宇宙万物变化为一大流行作用，肯定此流行作用之为真，而且为宇宙万物所出之大源，故而赋以太极名”。太极作为宇宙本体，“具有以下数方面之义：一、它是一大流行作用，绝无对待；二、它与万物为一，万物的变化即是它自身作用的呈现；三、由万物之变化上，证知此一大流行作用为圆道之流行；四、生化万物是它的自然之性”（《〈易经〉哲学的人类文明之道》，《易学应用之研究》第二辑。）

#### 四、易学科学派

近20多年来，将现代科学与《易经》进行参证研究，在台湾的学术界比较普遍。不过，一般说来，他们中许多人对科学作泛泛的理解，因而往往涉及命理及堪舆等，并谓之“科学的应用”。这方面的材料且多且杂，我们这里略而不述。

在台湾，比较严格的易学的科学研究大体可以划为两个方面：其一《易经》与中国传统



科学的关系。这种研究的基本方式是“拿《周易》与中国传统科学相互参证，例如以中医的阴阳观念，以及经络、脉象、针灸等相比较”（黄沛荣：《近十年来海峡两岸易学研究的比较》）；其二，《易经》与现代科学的关系。这种研究的基本方式是，“将《周易》与原子物理学、量子力学、天文学、历法学、符号逻辑、二进位数学、立体解析几何、线性代数中的矩阵，分子生物学配合研究”（同上）。

在阐述《易经》与传统科学的关系诸课题中，易学与医学的问题讨论得比较充分，并初步形成了一批研究成果。一般行医兼治易者，大都主张中国“医药术数之精”、“医家之学理”，皆根据于易。黄敦涵、黄家聘在其合著的《易学与医学之综合研究》（皇极出版社1979年）一书中指出，医与易多有触类旁通之处。中医学理论所论的人身脏腑之生理作用，本于天地阴阳观念，而天地阴阳之理，莫不备于易。具体地说，易作为医学思想的渊源可从其基本观念来了解。重要的中医学概念，如“生”、“中和”、“阴阳”、“平衡”都与易相通。而《易经》中卦象，如需、预、屯、蒙、观、复、巽、兑、涣、小畜、坎、离、临诸卦对医理有启示作用。像道家易与传统心理治疗的关系是值得重新认识的。此外，作者还对医、易关系同西医结合起来研究，他们认为，可依据易理光大中西医术，以易学为端绪，择要地同西医互参，作为中西医交流、融汇的理论基础。黄亮指出：“《易经》本非言医之书，其本身未有具体的探究疾病所自生，或说明疾病之状况与研究其治疗”。（《易与医道一》，《易学之应用研究》第一辑）。黄亮还认为，《易经》有关医学的重要理论是提出宇宙为一整体，人身如一宇宙，阴阳交互影响，配置务须均衡，而中国古代医书无一不有一个整体内阴阳互相影响而应均衡协调的观念。这个观念最终将落实在“将中西医理合并使用”。俞梅隐认为，把《易经》阴阳理论运用到中医学上、中医学的理论体系才能建立。因此，要研究中医学，或者更进一步发展中医学必须深通《易经》和运用，且结合现代哲学与科学思想，才能创新而日臻完美境界（《易与医道二》，《易学之应用研究》第一辑）。

在当代《易经》与中国古代科学关系的研究中，易学与天文学的关系是很突出的，因为观察天象是天文学建立的原始基础，亦是易学观象的一个基本方面。徐芹庭认为，易包涵广大，历法、气象学等无所不包（《易学蠡测》）。郑衍通认为，《易传》是“仰观天地，俯察地理，观鸟兽之文”之类的话都有其天文学的内涵；“八卦代表天象，其列位之次序必须正确，而后始能弥纶天地之道而无谬误；实际上，六十四卦为一星座的座标系统。因此，《易经》可谓之天象学”。（《易与天文》，载《易学之应用研究》第一辑。参见作者《周易探源》，新加坡1976年。）

《易经》与现代自然科学的讨论，最初是在60年代中期提出来的。1964年，南怀瑾将薛学潜的《超相对论》（初版于1937年）改名为《易经数理科学新解》在台湾出版。对这部书的重新评价，引发了一场“零与一哲学与《易经》数理科学”问题的争论。（其讨论文章数十篇载1968年11月至1969年2月间《中央日报副刊》）。参与争论的有魏凌云、李霜青、徐芹庭诸位学者。这场讨论突出的问题与《易经》的科学研究的方法论有关，即应该如何理解《易经》与现代自然的科学的关系。在这场讨论中，魏凌云、李世元等持反对意见。魏凌云认为，《易经》是黑色哲学，是玄之又玄，莫明其玄之学问。言下之意，《易经》并不是科学。赞同魏的观点的有李世元等一批学者。他们认为，提出《易经》数理科学新解接近荒谬，并要求对此作学理上的讨论，稍微具备物理学方面的知识。李霜青等持赞成意见。李霜青提出，电脑原理确实与易学有关。电脑原于莱布尼茨二进位数学，而二进位数学乃原于伏羲六十四卦，

将莱布尼茨的二进位数学与伏羲六十四卦图比较，可以发现两者密切无间。李弘祺提出，薛学潜的著作自有其思想史之地位，以科学理论探求易学的意境，以新的知识方法及眼光探索《易经》以谋求新灵感，是值得嘉许的。徐芹庭的观点接近李霜青，他认为，《易经》仍有现代价值，但这种价值主要是哲学性的。《易经》论及形上学（宇宙论、本体论）、伦理学，以及抽象的象数。但不能将其看作“太空物理”。《易经》代表一种高度的智慧，合于人生的日用，我们可以用现代哲学加以阐述。童绍等人则持客观主义的学术立场，他认为，要评定《易经》之科学价值，宜严肃而认真以研究易经与有关近代物理或电子计算机之基本数学，客观讨论，从而作出判断。陶龙生提出，《易经》没有提出现代物理的理论，但它的哲学中是否蕴含有“物理学”或“科学”的某些前提，对此要站在当时的立场，去看当时的文化背景。他强调，这种研讨实际上是一种科际学问。科际知识，不是垄断，而是合作。这场讨论，基本上肯定了《易经》中包涵了某些科学前提；《易经》可以从现代科学的立场来研究的。

近代以来，对《易经》展开现代自然科学研究与对传统象数学和图书学的重新阐释有关。台湾易学界从50年代以来，就对象数图书研究的价值作了肯定。黎凯旋、黄汉宗诸人都是从数学角度专攻易数者，而简冬然、高志恩等却对从物理学角度阐释易理感兴趣。黎凯旋在其所撰的《易数浅说》（名山出版社1975）中认为，易数最基本原理是“用中”，而“中”或“用中”同时也是中国哲学科学的基本方法。举凡易数中之卦（八卦、图（河图）、书（洛书）、数等，其数理计算之法皆遵循“中”理而来。黄汉宗以原理数学阐明太极、两仪、四象、八卦与六十四卦之关系。他认为，卦象错综复杂，“然平心密切，尚能符合数学逻辑”。八卦的各种演变皆导源于太极，递变为六十四卦及各种变卦。因此，太极与两仪、太极与四象、太极与八卦、太极与六十四卦种种关系皆能以二项式（Binomial）来表示（《周易解析》序一）。简冬然则认为，易的象数运用于现代物理学意义极大，在这方面薛学潜已提供成功的实例。薛学潜的工作是针对爱因斯坦的相对论所存在的问题而发的。爱因斯坦建立以四度时空为体系的相对论，对以往难以理解的物理现象（如光速的特征）虽能提供较圆满的解释，然今日科学之发展已确证其仍然不敷应用。薛学潜根据八卦之推演及五行生克原理，将质和电与四度时空合并，从而提出五度体系的超相对论。薛学潜的理论，“全以八卦之演绎变化为根据，将近代重要之物理理论，尽赅无遗，且将相对论与量子论一以贯之”（《易理与物理》）。高志恩从电学角度探索《易经》卦象的奥理，并用电学原理解说“道”、“器”和“太极”等观念。他提出，八卦可视为电的八种类型或形态，如结合现代物理学的看法则可区分为：天电、水电、火电、山电、泽电、风电、雷电（《易与电学》）。程发轫认为，阴阳与电学有密切关系，为易学的基本科学原理之一。他指出，易的卦爻能用现代数学符号表示。阴阳是宇宙二大现象，从物理学的观点看，一切物质皆由原子构成，而原子则由电子、质子构成。如氢由四质子、四电子构成，其阴阳电荷相等则呈中和现象，这就是易传所谓“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。而阴阳两电相感，即《易》的咸卦。所谓“咸，感也，柔上而刚下，二气感应以相与”，象征电学之阴阳（《国学概论》国内编译馆，1968年）。

如果说，台湾的自然科学家中兼治《易经》者往往从专科角度阐发易学，那么：专治《易经》者则往往强调易学是天人之学。因而，不仅能包括自然科学各部门，也能涵盖社会科学诸学科。赖榕祥认为，易以观察、穷理、演数之法探讨宇宙万象社会百态，含容诸学，弥纶宇内，“《易经》探讨宇宙真理，是一种宇宙论，而六十四卦乃宇宙社会变迁的六十四种法则，它是哲学《易经》的探讨，乃遵循象、理、数三途径，以寻求宇宙真理。举凡

社会、伦理、政治、军事、教育、哲学、科学诸学皆概括无余，影响后世及中外学术至大”。（《周易浅说》2—5页大华出版社，1967年。）一些学者特别强调易学的人文学科价值。周鼎珩指出，《易》一方面揭示“消息盈虚，嬗递盛衰之迹，另一方面制器尚象，为经纶人文之元。”（《易经讲话》）程石泉认为，《易》为最精粹之民族智慧。其“近取远则”、“类万物之情”、“观其会通”、“行其典礼”之观察、内省、类情、会通工夫，乃中国哲学思维之特征，人文主义之滥觞。（《雕菰楼易义》自序）有见于此，江公正提出，《易经》有一个科学思想体系，这一体系以太极为中心，含有阴阳之相对论，发展为四象，八卦之分类组织，说明一切自然与社会现象，再由八卦构成六十四卦，每两卦之间皆有相对联系之关系和作用，各卦连接时皆有发展过程，适合科学原理，这一原理可称之为综合相对论。由此构成《易经》科学思想体系的间架。（《易经的科学体系》第十八讲，中国文化学院1966年。）

## 五、易学宗教派

在台湾宗教界，有不少人研习《易经》，其中有道教徒、佛教徒，亦有基督教徒。不少学者对《易经》的宗教性质亦相当关注，更有一些学者提出依据易学促成诸教合一的主张。

自近代以来，有不少学者经过了由佛老而归于《易》儒的精神历程。当然，也有不少人由易儒而归佛老，或将易融于佛老。在台湾有不少学者喜欢将《易》与佛老相互阐释，成为易学研究的一种方法。但衡认为，“善治易者，则其象则忘言，得其意则忘象。本无实法，乃能立一切法耳。虽然忘象忘言，亦象亦言，岂易言哉？故治《易》者当从观象玩辞入。入之而不已，自有廓然豁然，感而遂通之时。”（《周易浅释》增订本序）至于《易经》与中国传统宗教（道教与佛教）的关系，俞梅隐指出：道教中丹经之祖的魏伯阳著《参同契》，借重《易经》。此外，“佛家的僧肇，更引《易》理入佛”。（《易与医道二》，《易学之应用研究》（475～6页）。

在台湾，从基督教的观点阐释《易经》颇有人在。周林根著《〈圣经〉与〈易经〉的奥秘》、《易的数理与宗教》等一系列论文，论证《易经》与基督教思想及现代科学原理的一致性。他的立场完全基于宗教信仰，其学术的分析和论证从属于教义。周林根认为，《易经》与《圣经》都具有“统一性与渐进性”。所谓统一性是说，两者虽然都是由不同的时代，不同的作者写作，谈到题目不一，却不失其和谐性和统一性，由此证明其出自上帝的默示。而渐进性则说明了两部经典形成的历史特征。《易经》和《圣经》均在天人合一的大道，太极与上帝是同格位的，具有两者的一致性。（《〈易经〉与〈圣经〉之奥秘》，载《易学之应用研究》第三辑）谢扶雅撰写一系列文章从基督教神学的观点对《周易》作新解释。他的解释带有比较哲学和比较宗教学的眼光。他指出，《周易》一书，可以说是相称于西方精神文明的渊源《新旧约全书》之“摩西五经”及圣约翰的写作，而《周易》的八卦，又足以与基督教的十字架记号相比较（《中国第一奇书——〈易〉》，《益世》杂志37期，1983年）。这种比附可以从许多方面去了解。

在台湾，对《易经》的宗教内容作学术研究的学者，往往将其宗教方面与其他问题联系起来讨论。王寒生认为：“在学术中包括科学、哲学、神学，这三种学问合而为一，唯有易学堪当之。‘显道神德行，是故可以与酬酢，可与祐神矣’；‘圣人以此洗心，退藏于密’；是与神物以前民用，圣人以此斋戒，以神明其德夫，都是宗教工夫。”而“‘夫大人者与天地合其

德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶’天人合一之说，这是宗教的最高目的。”（《易经浅注》序，新使命杂志社，1960年。）

唐华在对易教的阐释上，持泛宗教的立场。他认为应从人类精神的实质和根本原理上来理解。基于《易经》的原理，他指出：“《易经》是絮净精微之学”。中国自汉以后，是儒、道、释三教兼融并蓄的文化。“儒学重经世，佛学重心性，道学重养生，而皆不出于易学范围”，在精神上是相容的。（《中国易经历史进化哲学原理》卷九）

从60年代开始，台湾学者中有试图从宗教学的立场探索《易经》，其代表人物就是杜而末。他最早发表的著作《〈易经〉原义的发明》（1961年）以宗教之理，阐述易学，并从《易经》经文“先王以省方观民设想”及“圣人以神道设教而天下服矣”等，揭示《易经》的宗教“原意”。到他《〈易经〉阴阳宗教》（1982年）一书出版时，基于月神崇拜和神话说解说《易经》，杜而末认为，“《易经》是一部宗教书”，是一部月神宗教的经典。对于《易经》的阴阳、道、太极的解释，只用一个“月”字就足够了。月亮的明暗就是阴阳，阴阳（合一）就是太极，道的原型就是月亮。推而论之，卦象及六十四卦都是月神宗教现象。他还解释《易经》之所以不容易懂，“原因在于，它是用古代月亮神话宗教传说作成的，它把无形的创造神与有形的月亮交混起来”，所以应当用解释神话宗教的方法来解释《易经》。由于月亮宗教是一种较原始的宗教，杜而末又认为《易经》的宗教尚未成熟，《易经》中的天和上帝、虽受月神宗教的影响，但仍然是有位格的；道和太极也并非没有位格，但与宇宙万物及人类有些交混的情形，人当向道及太极取法，还归其本体。但这里的泛神话始终没有完成。（《易经阴阳宗教》序）。

### 第三节 比翼双飞

#### ——两岸易学发展比较

《周易》研究是一个问题丛生的领域，我们看到的，对《周易》作哲学探讨和阐释的工作展开和具体化，都会碰上一系列相互关联的复杂问题。例如，怎样才能对《周易》的哲学性质和意义作出合理的说明和界定？这个问题看似简单，其实会引出许多的问题，诸如，以《周易》为代表的中国传统哲学，其形式、系统、哲学模式及其相应的方法论，究竟有多少合理性和有效性，需要重新予以澄清和解决。况且国内研究《周易》哲学思想的著作陆续出现的实际表明，仅仅从哲学的角度进行合理而又有意义的阐释，并不容易。因为这种研究向我们提出了双重要求：我们必须而且应该从现代世界性哲学的发展水平上，从新的视角、框架重新认识、整理、阐发《周易》的哲学思想。同时，我们又不能违背基本的历史原则。我们知道，《周易》的思想是在一个时间的历程中成型的，还需从其原初的观念上去体认、去辨析它的内在原理和运思方式，从思想史的角度去把握《周易》哲学的原创价值。要求我们研究者既有历史洞察力，还要具备基本哲学的知识和分析的技能。由此可见问题之难度。

从大陆和港台范围看，近十多年来，《周易》研究在各种学科领域里都有相当程度的进展。其中，《周易》的哲学研究虽不如其他方面那么有声势，且这种研究所面临着的方法论上的困难及来自世界最新学术进展而发生的挑战可能比其他学科更大、更直接，但其成果仍相当可

观。不过，由于当代《周易》的哲学研究既涉及了与哲学史认识有关的一系列复杂的问题，又与哲学本身或理解哲学本性等诸多基本的、具有普遍性意义的问题有关。这就使我们很难用一些简单的标准对既有的研究成果作出评判。

## 一、易学在大陆的发展现状

《周易》一书，大陆上或称之为《易经》，或称之为《周易》，只是在特定的场合，对两个词的法有所区分。不过对今本《周易》，大陆上大多数学者都比较强调《经》与《传》的区别及其各自所具有的不同的哲学性质。在本文中，《易经》和《周易》两词在使用时，一般也不细作区分。

十多年以前，《周易》研究在大陆之所以得以持续地进行，其根本在于大家认为《经》与《传》中所包含的原始的唯物论和朴素的辩证法思想。至于今日为大陆学者反复讲论的，诸如：《经》与《传》哲学思想展开的内在逻辑，《经》与《传》的思想体系及其形成的易学哲学在中国哲学史、世界哲学史的影响、地位等问题。若从当代大陆易学的总体情况看，《周易》的哲学研究中，突出的、或具倾向的是某些历史原则和方法。与之相比，《易经》的自然科学研究或多学科的应用研究却新说迭出，愈出愈奇。当然，不能因此忽视近以来，在《易经》的哲学研究中已经存在着、或至少在一定意义上潜存着许多新的学术端倪，为此我们试以简化的问题形式对大陆《周易》哲学研究作一概括性的简述：

### （一）《周易》的哲学性质

我们看到，《周易》的一些基本的问题，诸如《经》与《传》的各自的成书年代及其体现的思想和卦象意义等观念，历来众说不一，很难获得一致的理解。在这种情况下，许多学者只得先从思想发展的角度对《经》与《传》作分别的研究。如张立文的《周易》思想研究、徐志锐的《周易大传新注》、宋祚胤的《周易新论》、冯友兰和任继愈的《中国哲学史新编》（第一卷）和《中国哲学发展史》（先秦卷）及张岱年先生等人的一系列论易文章，他们都是从严格的历史角度对《经》和《传》作出说明的。在这些说明中，大多数学者比较强调或重视《传》或《易传》在《周易》哲学体系的整体构成中的地位及其重要性。近年来，这种观点略有改变，一些学者开始从构成《周易》思想体系的要素，如占、象、数、理的角度来探讨《经》、《传》思想发展的内在逻辑及其意义，从而使《经》在思想构成上的复杂性和层次性的问题，引起研究者的再度重视。这种见解可以金景芳的《学易四种》、《周易讲座》、《周易全解》（第一部分的基本文章是作者的四十年代的旧著，但新旧易著在思想和观点上显然是连贯的）和吕绍纲的《周易阐微》为代表。他们强调“解经须由传，读传应据经，经传不可分。研究《周易》务将经传做整体考察”见解。此外，余敦康、刘蔚华等都具体探讨和分析了由《传》到《经》思想展开的问题。依据这种《经》《传》思想发展的连续性观点，《周易》的整体的“理论结构”就从历史的问题转变成逻辑架构的问题，使《经》《传》中包含的辩证法思想及特征的研究成为一个重点课题。并且开始从多方面来理解《周易》辩证法的朴素性，从思维模式或方法论的角度阐发它的思想意义。

## （二）易学哲学史研究

近十多年，易学史是大陆上易学研究进展较大的一个领域。其中易学哲学史研究进展最大、成绩最为显著。现在大陆上已有完整的传统易学哲学史，像朱伯昆的《易学哲学史》（三卷本），这部结构宏大的著作，将易学哲学作为中国哲学发展中一个相对独立的思想系统来阐释的，通过对中国易学哲学发展历史的考察，揭示了易学哲学“对了解中国哲学的民族特点、中国文化思想的传统以及中国古代哲学的发展”的意义（《易学哲学史》上卷“前言”）。除著作以外，对易学哲学史上有代表性人物和著作的研究也蔚然成风。其论文数量之多，难以一一列举，其中萧汉明的《船山易学研究》列为代表性的成果。当然，尽管易学哲学史的研究已有展开，但总的来看，许多研究还仅仅停留在思想文献的整理上。正像朱伯昆所说，他的《易学哲学史》仅仅为进一步的研究提供一些基本的文献资料，至于批判性的理论考察和分析尚有待在坚实的文献理解的基础上具体展开。

## （三）《周易》与中国哲学

《周易》与中国哲学的关系同易学哲学史有关，但着眼点有所不同。易学哲学史研究易学哲学系统的形成和演进，将其当作相对独立的思想现象来考察，这很接近学派史的研究方式。《周易》与中国哲学关系的研究，则将《周易》的易学哲学纳入中国哲学整体发展中考察，研究它的地位、作用和影响。还有的如大陆的某些学者将《周易》与中国哲学关系研究当作是中国整个文化关系的一个组成部分，而一些比较谨慎的学者则将整个文化的问题看作阐明《周易》与中国哲学关系问题的前提。他们认为“应当把《周易》的原意和《易传》以及后来许多‘解释’《周易》的著作严格地区别开来，才能更准确、更科学地说明中国古代哲学思想的发展过程。”（陈金生：《周易》与中国哲学》，《文史》第十四辑。）主张从影响关系或文献系统的角度去具体说明《周易》与中国哲学的关系，如《周易》与先秦诸子哲学思想的源流正变关系，《周易》与道教哲学的关系及《周易》与中国佛教思想的某些宗派的关系。还有些学者从更广阔的视角去理解和阐发《周易》与中国哲学的关系，如张岱年先生在撰写的一系列论文中反复强调，《周易》中的《易传》“对于中国古代文化的不断前进、不断发展起了非常重要的主导作用”；“《易传》的中心观念是变易，宣扬‘日新’、‘生生’。这种变易观念应用于人生观，于是强调‘刚健’，主张‘自强不息’；应用于天人关系问题，于是提出了‘裁成天地之道，辅相天地之宜’的天人协调学说。我认为，这些就是中国文化不断前进、不断发展的真实思想基础。”（《易传》与中国文化的优良传统）。值得注意的是，随着学术界对《周易》哲学特征的认识逐渐深化，一些学者对目前《周易》哲学中的概念用西方哲学观念来限定的方法提出质疑。比如他们依据《周易》中的“形而上者”和“形而下者”的本来哲学意义，重新思考同“形而上学”（“形而上”一词源于《易经》，用以作为西方哲学 *Metaphisic* 一词的对应词）的差异。并且还重新探讨不加批判地沿用诸如“本体论”、“认识论”、“唯物论”、“唯心论”来说明《周易》哲学思想的有效性。这种研究显然接近了“元哲学”的立场，它不是从被动的角度来理解中国哲学对西方的接受，而是从更广阔的视野提出以《周易》为代表的中国哲学，它对于当代世界哲学发展所具有意义。

## 二、易学在台湾的发展现状

《易经》的哲学研究在台湾学术界一直是一个主要方面。50年代以来,因儒家的经典和传统思想的关系,《易经》研究被当作儒家思想基础的经典,从思想史和哲学史的角度予以展开的,并一直占据所突出的地位。这种情形与大陆上大体相似。不过,最近十多年来,情况有所改变,《易经》哲学意义的现代分析和阐释得到不少学者的倡导,并进一步将这种现代性的思考引向哲学重建的目标,这就使得《易经》哲学研究的重心有所转移,并已经出现一批研究成果。随着海峡两岸学术交往的正常化,海峡两岸的易经哲学研究在许多方面出现了互趋接近的迹象。这里我们仍按前一节的三个题目进行评述。

### (一)《周易》的哲学性质

大体而论,台湾学者的《周易》哲学研究,多数人赞同《传》与《经》之间具有展开的连续性。因此,用《传》来解《经》在许多学者看来,那是没有多大问题的。因而在《易经》的哲学研究上有与大陆相似的情形,即对《传》的哲学阐释较《经》来得充分。我们看到,对《经》哲学意义上的抽象肯定是有的,但在具体的分析中,《经》往往被纳入《传》的思想框架内来引证和阐释,《经》作为一个独立的哲学考察的主题,可说还没有透彻地展开过。当然,对《易经》内容的丰富性和思想的复杂性,许多学者都有自觉的认识,他们从易学史的角度对《经》《传》的思想渊源和性质进行了分析。他们认为,易学的形成是经长久的蕴酿,其发生时期可追溯到伏羲时代,“经伏羲之画卦,连山归藏与卜辞长久为人类所沿用,于是方有《周易》之产生。”(徐芹庭《易学源流》(上册)且认为在《易经》哲学体系和性质确立过程中,《传》起了决定性的作用,“《周易》初为占筮之用,继有易传,推演深微,天道人事,可视诸事,遂为古代哲理经纬之作。”(吴康《周易哲学思想》)。值得注意的是,在大陆上广为学者所讨论的《易经》哲学的辩证思维特征的问题,也引起了台湾学者的重视,尽管对同一问题在术语和命题上的表述方式上各有所重。这种研究可以高怀民、戴璉璋、吴康为代表。高怀民认为《易经》的占筮即体现了一分为二、合而为一的辩证方法,“《易经》的辩证法采用了一套精密结构的卦象来表示”,而卦象则是占筮辩证观念的图象表达(《易经哲学的人类文明之道》)。戴璉璋通过对《易传》的深入研究指出,“阴阳”作为象征两种相对应而又相辅相成的功能概念,各称虽不一,或称之为乾坤、或称为刚柔等等,“各篇所取,略有差异,其实所指,都不外乎易道的大用”(《易传之形成及其思想》)。吴康则认为,《周易》的是一种“二元思想”:“周易之为学也,由道德实践知识而建立其人生观,构成其理想人格之本德曰仁义,其本性曰性情,其功能曰上下进退,其归极曰生死鬼神,其最高之理极准则曰命,皆二元思想之推衍也”(《〈周易〉哲学思想》)。

近十年来,台湾《周易》哲学研究的著作在数量上超过大陆,在研究的深度上亦有相当进展。如高怀民的《大易哲学论》(1978成文)、于纫兰《周易卦爻象辞义论》(1979世界)、朱维焕《周易经传象义阐释》(1980学生)、黄沛荣《易象象传义理探微》(1984汉京)、林文钦《易传之变易思想研究》(1985师大国研所)、沈佩君《易经传吉凶哲学之研究》(1986台大国研所)、(唐华的《中国易经变化哲学原理》正一善书出版社1991年)等等,都是台湾《易经》哲学研究具有代表性的著作。

## （二）易学哲学史研究

严格的易学史研究在台湾可说早已展开，老一辈的易学家（可以屈万里、高明为代表）在易学研究上一般都有较自觉的历史意识，且在学术史方面具有深厚的涵养。如屈万里 80 年代初再版的《先秦汉魏易述评》可说是中国最初倡导易学思想史研究的作品之一。而高明早年即有志于易学史著述，他的“五十年来之易学传释”一文。（后来扩充编成《五十年来之易学》一书）直接开启了台湾近代易学史和思想史的研究。后来，他的学生徐芹庭弘大其业，将其扩充成“六十年来之易学”一书，并继续扩大研究范围，由近代易学史的研究，进而追本溯源，推广到对整个易学史源流的考察。徐芹庭的《易学源流》对易学史演进过程中哲学方面的内容很丰富。当然，像徐芹庭《易学源流》这样的总体性的易学史著作在台湾并不多见，一般学者多喜作专而深的研究。如胡自逢的《先秦诸子易学通考》、简博贤的《魏晋四家易研究》、林丽真的《王弼老易论语三注分析》、江超平《伊川易学研究》、曾春海的《晦庵易学探微》和《王船山易学探微》、江弘殷的《朱文公易学研究》，等等，都是易学史的以哲学性的探讨为主的专题著作。而许多《周易》经传研究的著作，多能注意从整个易学的发展过程中去考察它的思想意义。如前引戴琰璋的《易传之形成及其思想》，通过经传关系的分析指出易学思想发展有“明象位”、重德业的“主脉”。它“发端于《易经》，贯穿于春秋，而结穴于《易传》，于是象位与义理，蕴含富美，相得益彰，为易学和儒学开拓了局面。”因而在易学基本精神上“传”不异“经”，有所承更有所创。此外，台湾学者还从《易》的历史发生的方面对易学渊源进行反思和追溯的探究。有的学者批评现在人讲《易》，往往被《周易》所围住，中国医药、堪舆等等可能都是“连山”、“归藏”一系易学衍生或综合的结果。（南怀瑾《易经杂说——易经哲学之研究》）。而近代以来的易学哲学研究，显然是整个易学哲学史的一个新的发展阶段。对比，在大陆上的研究，目前还处在资料的整理阶段，有待于深入的。

## 三《周易》与中国哲学

《周易》在当代哲学研究中的作用和影响，是中国哲学传统体现于现代学术中的活力和创造性的直接见证。许多学者在《周易》哲学研究或《周易》的哲学研究中并没有将自己的眼光限定在纯粹哲学问题的范围内，而是将《周易》与中国哲学的关系问题当作文化继承和发展的课题。台湾学者以中国哲学思想渊源来理解的易，大都从上古社会原始文化的背景上去解说，将历史文献中所记载的，诸如三易演变、及孔子系辞等有关易学起源和演进的材料加以系统的排比整理，并使之与当代考古学的发现和人类学对中国早期文明研究的基本结论相协调，从而建构易学形成史的解说。这种解说：“儒家思想是来自《周易》”，“道家思想是来自《归藏》”，“墨家思想是来自《连山》”，其他各家，诸如阴阳家、纵横家、法家、名家、兵家等等，“如溯其所从来，亦皆渊源于易”。（徐芹庭：《易学导论》）。但是这种见解，从“易”的哲学发生渊源上看，是不能仅仅以《易经》这部经典为唯一代表，而应将其还原到早期易学的实际构成来作历史性的说明。

从已有的研究成果看，台湾学者就易与先秦诸子思想的关系讨论得比较充分。比较而言，对易与诸子后形成的儒、道、佛三大思想的关系研究中，对儒家的研究显得更加充分。尽管不少学者都赞同易学从其历史起源看是一个多元发生系统的见解，但对三易在中国而后思想



发展中的意义，他们都将其归于儒统。即认为易学发展的最后归宿在儒家或儒经，经儒家创始人孔子及其弟子对易学而作的系统的阐发而形成《易传》，才使神道设教意义上的易学成为完备的天人之学，从而也使易学成为严格的哲学。所以，台湾许多学者将易经哲学归于儒学，乃至视易经哲学与儒家哲学是等同的。

在《周易》哲学研究的儒学化的同时，台湾并未疏忽对《周易》哲学研究作现代化，或对《易经》作现代性的哲学阐释。正如我们所看到的那样，在当代思潮的影响下，对《易》与中国哲学关系的具体考察或进行整体性、多角度、多层次的研究，都会自觉或不自觉地运用一些现代的观点、问题和方法，乃至新的哲学观念和知识的发挥，这就使以现代性的易学哲学阐释作为当代易学的基本研究方式和学术主旨确立起来。像唐力权、成中英、唐华等不少学者运用现代佛学、现代西方哲学、现代科学思想方法论的观点和方法，试图对传统易学作出富有成效和创见哲学意义的阐释。他们作为开拓台湾乃至整个国际易学界易学的现代思想研究的代表人物，由于都出于台湾的学术圈，且其学术著作多在台湾出版缘故，他们的学术思想和见解反映了台湾《周易》哲学研究一个方面。在他们看来，《易经》哲学的重新研究，不仅是一个视界变换或方法论更新的问题，而是确立与哲学的现代重建有关的，以“易”的观念为法式建立哲学方面的一种范式。对于这个问题，究竟如何评述，涉及面广泛，非本文所能承担，只能于此搁笔。

大陆与台湾乃至整个域外的《周易》哲学的研究，不仅是在哲学思考日益趋于世界化的前景下重新思考中国哲学的普遍意义和价值的课题，并且已经成为当代中国哲学创造性重建的工作的一部分。我主张在充分挖掘和整理中国哲学遗产和再认识、再评估的基础上，对整个中国易学哲学展开必要而自觉的批判与反思。自觉批判、反思当然不是从现代哲学（直到现在，这种哲学的基本范型在很大程度上是依据西方哲学的学科架构方式和构成原理建立起来的）眼光出发对中国传统哲学作出阐释，而以创造性的方式透彻地展开。唯其如此，或能在当代世界性的哲学研究上作出应有的贡献。

## 第九章 《周易》东传与东亚易学

70年代以来,随世界工业文明发展,“后现代主义”的文化意识和价值观念淡化了,一向以科技成就自豪的“西方文化中心主义”的观念,从而使东方社会的历史和文化的整体意义显露出来。有意思的是,当西方的一些富于历史洞察力的思想家致力于西方文化经验的主体性意识“消解”工作的同时,在东方,文化主体意识都得到了进一步的强化。东方传统文化和智慧对于整个人类的意义、价值被确定下来,易学当然地成为整个东方文化复兴的一个组成部分。我们看到,这一复兴在西方世界得到不少学者的积极呼应,并参与进来。这种情形的出现显然十分有利于《易经》现代国际性的深入研究。

具体地说,70年代前后,国际中国学正处在一个重大的转折时期。一些学者在对中国哲学和学术作深入理解时,试图脱出单纯从历史方面予以了解和阐释的模式。70年代是东亚经济开始腾飞的时期。先是日本,然后是韩国、台湾乃至东南亚的新加坡,而到了80年代,整个中国大陆也进入了经济持续增长时期。经济上的成就反过来支持了人们的文化上的自尊意识和自信心。于是人们开始从调和的观念来看传统与现代化的关系,在此背景下考察当代易学的复兴,就可以说,复兴不仅仅是人们对古老经典知识上的兴趣,同时对某种思维范式、价值体系和文化创造精神的追寻,即对易理的深入把握。

在当代国际范围内展开的易学复兴,东亚担当了重要的角色。如果说,整个70年代在东亚(主要是朝鲜、日本和港台地区)已经酝酿着一场易学的学术复兴的话,那么,到了80年代,1984年10月在韩国汉城召开的首届“国际易学大会”的召开是易学复兴的第一个高潮。“国际易学大会”的最早发起者是韩国易理学会会长池昌龙等人,并得到了台湾和日本学者的积极响应和支持。自1984年以来,连年举行,迄今已十届。除第九届(1992年8月)在美国夏威夷召开外,其余九届都是在韩国、日本、台湾和东南亚的马来西亚举行。每次与会的除了亚洲各国的学者,也有不少来自欧美的《易经》学者。这说明易学大会确实具有国际色彩。初时,由于大会注重《易经》的实用价值和术数研究,且参加者多为东亚、东南亚的一些民间性的易学团体,在高等学府和学术机构从事《易经》研究的学者并不多,因此,使大会具有很浓的实用倾向。但由此引起的反响却是深远的,并波及整个世界。又由于这样的大会连年按期举行,形成规范,自然而然地就在文化上造成了一股声势。由此可见,对《易经》的兴趣及推广应用和研究,已经成为今日东亚文化的一个核心。就这一点而言,说东亚文化富于易文化色彩,易文化是东亚文化的构成部分,以及不少东亚学者提出“易与东亚文明”并不过分。

在古代(从公元纪年起至19世纪),整个东亚地区的社会文化及学术思想的发展,持续地处于中国文明的影响之下,汉字是该地区学术上的通用语言,也是学者、诗人和作家们运思达意的工具。即使在这些民族有自己的文字语言,但仍将精通汉文看作是有教养、有身份的标志。所以,在相当长的一段时期里,汉字在这些地区的教育、政务、学术等诸多方面有着广泛的功用。整个古代时期,汉籍(包括《易经》)在东亚及东南亚成为这些民族建立历史

性的文明和民族文化的精神基础。像发源于印度，形成于东亚及东南亚的“佛教文化圈”，主要是建立在汉译印度佛典和中国佛学典籍的基础上。因此，在相当广泛的范围内，东亚及东南亚“佛教文化圈”与汉字和汉语典籍为基础的“中国文化圈”是交叉重合的。然而东亚及东南亚刚开始从中国大规模引进文化的时代，也正是中国儒学全面确立和广泛流行，并由本土向周边民族和国家扩展其影响的时代。在这种文化上的引进或扩展是一个多源、多元、多相位、多取向的复杂过程，在其中儒学据有首要的地位。因此，在整个东亚，《易经》被当作儒学的基本经典来接受。而易学在这一广大区域的传播大体上是伴随着儒学典籍而展开的。起先只是单纯的学习和实际的应用，在较晚的时候才展开学术性的研究。从东亚及东南亚的《易经》传播史，或者说得更宽泛些，从广大地区的易学发展史看，这一过程大致开端于纪元初，几乎与东亚及东南亚的儒学史是同步进行的。

自近代以来，《易经》研究在东亚主要是作为“中国学”的课题对待的，不过，在文化和意识形态领域里它不再是神圣的或不容质疑的，而被当作客观的历史性的学问，这里经历了一个复杂的转变。近代东亚（尤以日本为典型）的《易经》研究由于摆脱了传统的“经学主义”的文化观念，以近代的“科学主义”和“理性主义”作为其学术的导向，（这一点尤以明治以后的日本为典型，朝鲜复国以后易学的发展基本上也呈现了某种与日本相似的特点。）易学成为一种传统性的学问，它作为学术研究对象被纳入思想史范围。因而，近代以来，东亚《易经》研究尽管在学术上积累了许多新成果，不过，《易经》及整个易学原先在文化上所具有的那种重要性，在近代以来很长的一段时期内却丧失了。我们知道，《易》在古代东来，其重要性之获得主要是在文化和社会生活方面，而非单纯学术性的。在近代，这种学问的学术性被突出了，而其文化上的重要性和社会意义却失落了。这种情形只是到了当代才有了重大的改变。当代东亚易学的复兴，可以说是《易》的现代意识的复兴，以这种意识来观照《易》，《易》成了东方主体文化得以重建的基础和精神支柱。

## 第一节 太极图与国旗

### ——朝鲜易学的发展状况

在东亚，《易经》传入朝鲜较日本要早，且很为那里的学者所重视，因此，朝鲜的学术、思想、文化受《易经》的影响，相比之下，也较为深刻。从今日韩国国旗仍以太极图案为标志这一表象，可见中国易学对朝鲜文化之感染及社会观念影响之一斑。由于笔者学术条件的局限，本章只能就《易经》在朝鲜的传播和影响的历史初步展开一些考察。

《易经》在朝鲜的传播过程大致是伴随着所谓儒家经典和各种术数之学（诸如占卜风水地理等）的传入而展开的。由于《易经》在这些被确定为具有权威性和文化效力的经书中占据着重要的地位和作用，从而使它的思想影响和学术内容在众多东传的中国典籍中具有突出而显要的性质。

《易经》传入朝鲜而展开思想学术史，若按儒学或按更为广泛的汉学、汉文化在朝鲜发展过程分期，大致可以划分为五个时期。（一）传说时期，时间约从公元前10世纪至纪元前后。我们可以从远古时代的中国早期“易”对朝鲜史前文化的影响问题。（二）三国时代传入的纳入“五经”系统的易学时期，时间约从纪元前后到公元675年。由此开始了易学传入朝鲜的

“信史”时期；（三）新罗、高丽时期，由隋唐兼修道释的儒者纳入三教合一唐易系统、及后来由宋代新儒家完成理论综合建立富于综合性的宋易系统，时间由公元675年至1392年。这是朝鲜本土易学的形成和初步发展时期；（四）李朝朝鲜由中国传入的宁明儒性理派和图书派易学在朝鲜继续发展并形成朝鲜成熟的本土易学时期，时间由1392年李朝建立到1910年日本并吞朝鲜。这既是朝鲜易学的鼎盛阶段，亦是这类学术在朝鲜趋于衰微时其；（五）易学随同整个传统儒学不振的情势进入近代的衰微时期，直到当代才出现某种学术复兴的趋势。时间由1910年到现在。尽管汉学在整个这一阶段，没有以往有利其发展的整体性的文化环境，汉学成为一种学术研究的对象，而不是非遵循不可的学术典范。但《易经》似乎仍有某种精神上的吸引力和感染力，这确实是令人惊异的事。下面按上述分期，对《易经》传入朝鲜的历史和朝鲜易学演进的过程作一概述。

## 一、古史传说与《周易》

《易经》及与《易经》相关的思想、文献和器物最初传入朝鲜的时间和经过，由于没有明确的记载，很难详考。可以初步确定的是，因地理上的便利条件，及各种文明发展条件和因素的作用，乃至人种上亲密关系，中朝两国从史前时代起便相往来。这可从箕子东去的传说和卫满朝鲜的建立以及大量现代考古发现得到证明。伴随着这种相互迁移和交流的过程，中国文化的诸多内容，包括文字、书籍、技艺、乃至习俗等等在内，便自然而然地被引进朝鲜《易经》及由其代表的文化和思想也随之传入。

关于箕子东去的传说，最早见于汉代史学家的记述。《汉书·地理志》在燕地条记载道：“玄菟、乐浪，武帝时置。皆朝鲜、涉貉、句骊蛮夷。殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义田蚕织作”。对《汉书》的这一记载（虽有争议），中朝及其他国家的学者，一般均予以肯定。在这里，我们不必执着于一事一人的考证，而从中朝文明史演进来考察，就可以发现这种传说有其成立的理由。我们仅从“占卜”（原始的易至少从其经验来源上与种种占卜活动和观念有关）在上古时代的中国及整个东亚相当流行作一些讨论。殷商文明的突出特征之一就是巫教发达而盛行，而占卜构成了整个巫教的核心内容和基础。商代为了从事占卜而建立了一系列专门的机构，据托名为箕子所作的《洪范》记载：“七，稽疑。择建立卜筮人，乃命卜筮。日雨、日霁、日蒙、日驿、日克、日贞、日悔。凡七、卜五，占用二”。对商代卜筮机构加以记载的，还有《礼记·曲礼上》：“天子建天官，先六大，曰大宰、大宗、大史、大祝、大土、大卜”。这些记载可参看。由此反映了殷商占卜已形成了一种繁复多样的文化和观念体系。据现代朝鲜史学家的研究，从远古时代起占卜在东亚就相当流行。在朝鲜古代民俗学的实例中常见的占卜行为，就是通过卜骨或卜卦来预知神的旨意。朝鲜青铜时代与铁器时代初期（约当公元前10世纪至公元前1世纪，其开端与箕子东行的时代大体吻合），古朝鲜境内流行占卜，当时人们的一般作法是用火烧兽类的肩胛骨，从烧后产生的裂缝中判断来日作事的吉凶，从而了解神的旨意。除卜骨外，亦有较复杂的占卜技术的运用，并有专业人员掌管。执掌占卜者称为“巫掌”（萨满），所使用的最普通的手段，是被称之为象征太阳神的“明图”的圆盘形金属板、铃铛及鼓（朝鲜历史研究会《朝鲜全史》第一卷）。这种“明图”具体样式如何，不得其详，但象征性的巫具运用，说明其占卜方式已经注重符号化手段的应用。

《尚书·洪范》，是记载殷末周初思想的一篇文献（关于《洪范》的成文及所表述思想的

年代颇有争议，本文姑取一说，不展开讨论）。《洪范》开篇标明是箕子。箕子是商末巫史文化的集大成者，除《尚书》外，先秦西汉的典籍中（《韩非子·喻老》，《战国策·秦策》、《子·公孙丑上》、《史记·殷本纪》、《汉书·五行志》、及我们上面引述的《汉书·地理志》）均不同程度记载他的事迹。现代学者丁山依据新出土的甲骨资料和史籍对箕子其人作了较为详细的考证，认为“箕子确是商末的重臣，甲骨文里不容不见”；“箕子，在甲骨文里称箕侯”（《商周史料考证》）。而《洪范》虽与《周易》渊源不同，但同样体现了上古“易文化”的传统。对此，《汉书·五行志》加以明确的说明：“禹治洪水，赐《洛书》，法而陈之，《洪范》是也。圣人行其道而宝其真，降及于殷，箕子在父师位而典之。周既克殷，以箕子归，武王亲虚己而问焉。”这一记载如大体可信，那么箕子的整个思想可说与上古“三易”的传统都有一定程度上的关系。这样的人物如率族而迁移韩地，其对韩族早期文化和思想都产生了相当的影响就不奇怪了。

有意思的是，箕子东行并不是传说。上古时期中朝文化的交往在宗教传说中亦有所揭示。根据韩国学者的研究，不仅中国早期文明对韩国有影响，韩国的宗教和巫术也曾对秦汉时代的中国文化产生过作用和影响。韩国道教学者李能如（1867—1945）认为，韩国不仅是东方神仙思想起源的地方，而且早在很久以前就有了图谶和占星，且能通过观察星宿而预知一年收成的情况。因而秦国卢生到韩国学了此类方术后回中国。李能如还说，张良曾从韩国招募沧海力士，要他在博浪沙狙击秦始皇，他和沧海力士建立了生死与共的亲密关系。李氏还列举张良曾投箸占卜汉高祖建立王朝的成败，张良年轻时从学于黄石公，晚年修行导引，辟谷，希望隐逸，欲跟仙人赤骰子游四海等行迹，推测他也是一位方士，而他的方术是从韩国学到的。（李能如《韩国道教史》第43—45页，转引自福井康顺等《道教》第三卷）。都珖淳也提出神仙方术思想是韩国原始的、固有的思想。他指出正因为韩国是神仙思想的发祥之一，所以古代东方的“很多神仙说都以韩国为中心发展起来，在中国有名的神仙、方士中，很多与韩国有关系”（同上）。在众多的传说中，“黄帝东渡说”最值得注意，因为《史记》、《抱朴子》和《历世真仙体道通鉴》等等对此都有记载。《史记·五帝本纪》：“（黄帝）东至于海，登丸山”；《抱朴子·地真》：“昔黄帝东到青丘，过风山，见紫府先生，受《三皇内文》，以劾召万神”；《历世真仙体道通鉴》卷二：“黄帝独自修道长白山，日久功成”。都珖淳对这些引文辨析道（持相同见解的韩国学者还有安浩相等）：“在这里，‘长白山’、‘风山’、‘丸山’，都是‘太伯山’的异称，意指‘白头山’，而‘青丘’则是韩国的别名。这些固然是神话传说，但此类传说是以韩国的地方（特别是太白山）为中心而发展的必须引起注意”；再有，正如《山海经》卷三《海外西经》、《网鉴金丹》卷一和《历世真仙体道通鉴》卷一等所叙述的那样，在黄帝以前的时代，东户氏、皇覃氏、有巢氏和三皇五帝等等也同韩国或韩国的太白山关系密切，这是非常耐人灵味的”（同上。）

由此可见，在《易》学（上古易教与道教具有共同的或相近的文化渊源）传入朝鲜之前或同时，古朝鲜已形成神仙思想、山岳信仰、灵星崇拜、地方性习俗、民间信仰、咒术、天文、占星术、谶纬或预言等复杂的文化，这些巫术文化或宗教文化与中国“易”或“道”具有同构性或类似性，尽管其发达程度不一。正是这种思想的形成，尔后它在吸收包括易在内的中国文化时，才能体现其主体性精神，形成独具特色的韩国易学。

如果说，黄帝和箕子东行的传说，由于年代久远，其史实已不易稽考，那么到了秦汉之际，这种传说已经以越来越清晰的历史面貌表现出来。最迟至汉武帝时代，中国在朝鲜半岛

设置郡县，汉人官吏、商贾及移民往来者很多，此后，中朝文化交往的历史记载不绝于书。从易学的角度看，汉武帝推崇经学，“罢黜百家，独尊儒术”，确立了儒家思想的统治地位，中朝文化交往必然将这一思潮传入朝鲜。由于有了较具体的文献记载，我们就进入了《易经》东传的信史时期

## 二、 政教分离与易学发展

到了汉武帝在朝鲜设置郡县之时，我们便到了中朝文化交流史的“信史”时代，自此以后，关于朝中两国交往的历史记述趋于纪实而具体。从汉武帝（公元前108年）起至两晋末年（公元316年），中国在朝鲜设立郡县四百多年，可视为中国早期儒教影响朝鲜时期。在这四百余年间，郡县官府以汉朝的儒家统治思想为治理地方的指导思想。公元前1世纪中叶，也正是朝鲜半岛三国高句丽、百济、新罗相继兴起的时代，到了4世纪末，遂形成三足鼎立的局势，易学的主流部分作为儒家学派的思想的主要构成部分，便在朝鲜传播开来。因此，我们须将易学纳入当时中国传入朝鲜的整个潮流中才能看清其传播和影响的实际情形。

三国兴起时期，朝鲜文化最大的动向就是“政教分离”。这一分离过程最早出现于箕子朝鲜时期。箕子之前，史界称之为檀君神政时期（传说王俭于公元前2334年立国），“檀君的后嗣代代都是神人，执行祭礼和政治两件事。后来檀君政权一倒，箕子朝鲜出现，檀君神人被剥夺了政权，便进山只管神事。进入三国时代，王权开始伸张。不能参与政治的巫师一党以男巫和女巫进行活动，只管神事。这样，历来跟随神人的神教徒便以神人或仙人为中心，变成了练习不老长生法和武艺的特殊集团。这就是高句丽的皂衣仙人、新罗的花郎团”（金得晃《韩国宗教史》第一编概论）。到了三国时代，巫师的政权被君长完全夺走之后，韩民族的占卜迷信和鬼神信仰依然盛行，巫师下山到朝廷和民间，广泛举办神事。朝廷按节期举行国家的大神事，百姓也为了招福禳灾几乎每天叫巫师办巫事。如果说，朝廷对作为儒家经学的《易经》更为接受，那么，民间则与作为“易外别传”的风水图讖说的关系远比同儒学的关系更为亲近。由此出现了整个朝鲜易学演进的基本分野，即作为经学和儒家教育的“易”及作用方术应用的“易”。前者显，后者隐，但两者的相互联系和影响显然是存在的。

作为经学或儒学教育构成部分的易学在朝鲜的确立，其时间要远远晚于对《易》作民俗上的借用和接受。而兴办教学则是其对《易经》展开较严格的学术究研和传播易学的主要途径。

高句丽在三国之中距中国最近，且起于汉代所设的玄菟故地，因此，无论在民俗上，还是在政教文化上，早就与中国有所接触。高句丽在建国之初便使用汉字，所以中国经籍的传入及易学经学思想的浸渐在三国之中是最早的。高句丽“立太学教育子弟”是在第十七代小兽林王二年（公元372年）6月，这正好是秦王苻坚派佛僧顺道来高句丽传佛教的同一年。（这是高句丽设置专门机构传授中国学问的最早纪录）。太学是高句丽的最高学府，在那里主要讲习包括《易经》在内的“五经”和三史（《史记》、《汉书》、《后汉书》）。由于太学只招收贵族子弟，所以又在城镇兴建称为“庠堂”的地方学堂，招收一般的青少年，教他们学习“五经”“三史”和射箭。当时五经三史成了高句丽普遍的教学读物。《北史·高句丽传》载：“书有五经、三史、《三国志》”便反映了这一历史情况。由于史料不足，我们对《易经》在高句丽及整个三国传播情况还不能作充分的估计。不过，小兽林王时，《易经》已被作为通行教

材来使用,这表明《易经》的传入时间还要早些。

高句丽文化受汉代易学宇宙观的影响,这在墓室壁画艺术(特别是神灵题材的壁画)方面亦有突出的体现。这一类壁画多为5世纪末至6世纪中叶的作品,高句丽的政治中心于427年转移到朝鲜半岛之后,墓室壁画从题材到技法仍继续保持着与汉文化的深厚渊源关系。神灵题材最典型的模式是脱胎于中国宇宙图式的神话,如代表四方和整个宇宙秩序的四神(四灵):青龙、白虎、朱雀、玄武。在中原,汉代墓葬里最早就出现了四神图像,并有许多变形,而以四神作为四方和整个宇宙的象征。显然这与汉代以易为架构的宇宙观有关,或者可以将其视为汉易的艺术表达形式。到南北朝时,四神已成为墓室壁画、墓志、石棺装饰(富有宗教意味的艺术装饰)的不可缺少的形象。高句丽晚期墓室壁画题材以四神为主,充分体现它与汉文化深厚的渊源关系。

朝鲜三国中与中国海上交通最频繁的是百济。百济在传入《易经》等儒书的同时,还引进了许多佛书和道书。作为儒学系统的易学和佛道思想都对百济文化和思想产生了不同程度的影响。在高句丽,阴阳五行思想流传很广,并渗透到社会政治生活的各个方面。朝鲜古代文献有这样的记载:“矛川上有黑蛙,与赤蛙群斗,黑蛙不胜死。议者曰:黑北方之色,北扶余破灭之征也。”(《三国史记·高句丽本纪第一》)体现了以五色及方位配五德的循环观念。《易经》最早传入百济的时间已不可详考,因而我们只能约略知道一些当时《易经》的传播情况。据日本史籍所载,公元285年(百济第八代古尔王当政),百济使者阿直岐曾荐博士王仁至日本献《论语》十卷和《千字文》一卷。这是通过百济而将中国典籍传播到日本的开端。继此以后,百济在相当长的一段时间里似乎一直热衷于向日本推广中国经籍和经学,并在该时期担当将《易经》从百济传到日本的重要学术使命。据《日本书纪》记载,继体天皇(公元513年),百济派五经博士段杨尔渡日,传授五经,此系五经博士渡日之始。三年后,百济又派五经博士汉高安茂代段杨尔。钦明天皇十四年(公元554年),百济再派五经博士王柳贵,从易博士王道良渡日。由于五经博士的陆续东渡,汉代的经书和经学便渐次传播于日本上层人士中间,从此,包括《易经》学在内的中国经学的整体面貌被日本所了解。而百济能这样持续地自觉支持中国文化的推广工作,可见其学术上已有相当充足的积累。

除了经学易外,百济对各种易学方术研究亦相当提倡,并将其影响施展于日本社会。《日本书纪》在谈到推古天皇十年(602年)时说,百济僧人劝勒赴日本时,传来历本天文书和遁甲、方术之书。遁甲以《易经》八卦和阴阳五行为基础,并综合诸多其他门类的预测术而成一门专门的学问。这门学问在中国道教中则是一种重要的法术。而“方术”则是咒术、天文、占星、卜筮、医药等各种术数的总称。这些东西中哪些源于中国,哪些是百济固有的,已不可详考,但由此可见当时易学构成的学术形态及在东亚传播的大体情形。近肖古王在位期间(公元346~375年)是百济《易经》学形成时期。这一时期百济已能向日本派出专门易博士,表明《易经》在当时已有学者专治,并有所成就。据《北周书》记载,公元4世纪左右,百济已是人文彬盛,“俗重骑射,兼爱坟史。其秀异者颇解属文,又解阴阳五行,亦解医药卜筮占相之术”。这表明当时以经史为主要内容的百济教育事业已有很大发展。

三国时期百济哲学思想的形成与发展在朝鲜哲学史上占有重要地位。这种哲学思想的最基本方面明显受到汉代易学观念和思想的影响。我们不妨对现代朝鲜学者的研究作较详细的引证。北朝鲜学者在一部集体编撰的历史著作中写道:“百济初期,发展着一种含有唯物论因素的哲学思想——阴阳五行说。据历史记载,对精通这一思想的人授予《易》博士(即阴阳

博士)的官职,以奖励这种思想的发展。百济的思想家们反对那种认为世界是由某种超自然的上帝创造和统治的宗教唯心主义,认为一切物质现象的起源和存在是自然界固有的,人类生活不可缺少的五种物质要素,即水、火、土、木、金相互结合和调和的结果,用自然界普遍存在的阴和阳相互作用,说明自然现象的运用和变化的原因。他们认为自然所发生的像地震、冰雹、雷、暴雨等都是阳气和阴气互相不相协调所引起的现象,人体生病也是因构成人有机体的物质要素阴气和阳气不调,或气不足所引起的现象。这样,在说明自然现象方面,百济人(从中国——引者加)引入了阴阳五行思想,在一定程度上用唯物论作了解释。“《朝鲜科学院《朝鲜全史》第四卷)当代韩国学者对此虽有不同的解说,但在承认百济哲学思想的形成与发展深受汉易的阴阳五行思想影响这一点,大体是一致的。

新罗地处朝鲜半岛南端,在三国之中发展较迟,通使中国也较晚,公元377年(晋孝武帝太元二年)始遣使到前秦。其后,从新罗政府颁布的一些典制看,已逐渐受到中国文化的强大影响。乐史著的《太平寰宇记》便讲新罗“其文字甲兵同于中国”。在高句丽和百济向唐派遣留学生的同一年,新罗也派遣留学生来中国学习儒学和佛道学说。《三国史记·新罗本纪(第五)》载:新罗善德王“九年(公元640年)夏五月,王遣子弟于唐,请入国学”。于此同时,新罗开始积极兴办学校、置国学之官讲授儒经。不过,大规模地兴办国学、从而对《易经》等中国经书进行系统地学习,则是在新罗统一三国(公元675年)之后。

### 三、易学研究的进一步发展

公元675年,新罗借唐朝力量统一三国。从此新罗同唐皇朝建立起紧密关系。新罗引进唐朝多种文物制度(特别是学校和科举制度),同时也从中国引进了儒释道三教并举的新思潮。在《易经》文本上则采纳孔颖达的《周易正义》。以《周易正义》为代表的唐代易学基本上以王弼的新易学为本,重义理,与重象数的汉代易说有重大的不同。汉唐易学的重大差异在新罗朝《易经》研究中是通过教育上采用孔疏本而不用汉人旧注本而体现出来的。而到了新罗末期,朝鲜的思想亦在一定程度上接受了传自中国的宋人新易学思想,这种新易学思想的基本构成内容之一就是“太极说”。

神文王二年(公元628年),新罗仿唐制于首都庆州建立国学,进行系统的经学教育,对《易经》研究的展开影响颇大。元圣王四年(公元788年),新罗开始实行“读书三品科”。读书三品科的三品以考试科目多少而定。以《曲礼》和《孝经》作考试科目者为下品;以《曲礼》、《孝经》、《论语》作考试科目者为中品;以《论语》、《孝经》、《礼记》、《春秋古氏传》、《文选》作考试科目者为上品;而《易经》则列为“物品”考试科目。这种考试同国学内容相重,要皆以经学为主,辅以文学。景德王六年(公元747年)改国学为大学监,并置博士、助教等教学人员。学生年龄十五岁至三十岁。修业年限为九年。所修课程主要是儒家经典,除《周易》外,还有《左氏春秋》、《尚书》、《礼记》、《毛诗》、《论语》、《孝经》及《文选》等。其中《论语》和《孝经》为各科所必修,而《周易》及其他经籍则为选修课程。由此可知《周易》在当时的教材系统中虽具有重要性,但由于掌握较难,仍被列为选修教材。

新罗王朝推崇儒学,同时,道教和佛教禅宗兴起,一时十分兴盛。在国学和太学监奉孔子及十哲七十二篇弟子画像,并行释奠之礼,因此,使历来不看重训诂文学的儒学,成为带有宗教性质的儒教。因此,新罗王朝的儒学混合了道佛二教的内容。这种三教混合的情况在



易学中亦有所体现。

在新罗朝，儒学地位与王权势力的消长有关。随着儒学地位的不断提高，新罗对于儒学人才的需要也大为增长。据统计，兴德王十二年（公元837年），新罗在唐朝国学的留学生达216人之多。而据《唐会要》卷九十五“新罗”条载：“开成……五年（公元840年）四月，鸿胪寺奏：新罗国告哀，其质子及年满合归国学生共一百五人，并放归”。从这两个数字就可以见出新罗来华留学生之盛。这些留学生回国后，多在儒学教授（《易经》为教授的重要科目之一）、外交文书撰制、时间观测、天象解释、历书制订、医学、律学等实际部门从事行政和学术工作。而下层的知识分子则在民间传授占卜和风水等术数之学。在新罗留学生中，于易、儒、道、佛诸学有成就者颇众。

新罗朝时期朝鲜学者对中华大唐大化极为仰慕，常有留学期满（为期十年）不归者，成为当时一突出的问题，因而有忘却自我文化的固有性和特殊性的倾向。在易学（儒家经学易）研究中，其方法是一以唐人注解为本，而缺乏独立发展的性格。整个看来，儒家经学一系的易学在整个新罗朝并无重大进展，而道教一系的易学却有了相当的发展，并与图谶风水说一起产生了广泛的文化影响。

从易学史的观点看，其中尤可举出崔承祐、金可纪、崔致远等人。这些人物的重要性就是将与道教的易学传统关系至密的中国内丹术传入朝鲜。新罗朝时期从中国传入的丹学基本上不是外丹道，而是内丹道，因而是一种哲学意味极浓的新学说。内丹术不是借助他人之力和外在方法来炼丹药（仙药），而是通过自己的精、气、神的自身之力、内在修炼，积累功力使体内成丹，是一种注重生命本性的修炼法。据《海东传道录》等书记载，唐开成年间（公元836～840年），即新罗闵哀王时代，崔承祐金可纪、僧慈惠三人入唐留学，于广法寺通过天师申元见到了钟离将军，听其讲授道书和口诀，修炼三年而成丹。他们学习的是唐代形成的以易理为基础而融合三教的新丹学。在中国，这种丹学的进一步演进就在金元之际形成了全真教的丹学。金可纪由宾贡科及第成为唐朝的官吏，崔承祐和僧慈惠则回新罗后，广为传播从唐学来的新道旨。于是以修炼性命为中心的中国道教的丹常有新罗发展起来。中国道经大量传入朝鲜始于新罗朝。人们一般普遍爱读的是《玉枢经》《周易参同契》、《黄庭经》、《阴符经》等。据传崔致远于新罗景文王八年（公元869年）入唐留学，从前辈金可纪那里接受口诀，归国后从崔承祐、僧慈惠等接受道旨，完成了《参同契十六条口诀》等一系列道学著作，因而被视为韩国道教的鼻祖。

除崔致远外，新罗朝著名的儒学者强首、薛聪 等等对《易经》亦深有研究。特别是薛聪，他开创了以“吏读”方式解“易”的方法，在朝鲜易学史上占有重要地位。从中国经书文籍传入新罗时起，由于用汉字所写经书在传播和传授中的困难，新罗学者就试图予以解决。新罗原无自己固有的文字，3世纪中叶后，汉字虽已成了通用文字，但与新罗语言不合，使用很不方便。到7世纪中叶，薛聪对用中国字音记录新罗语言的一般通用规律进行总结，创造了“吏读法”，即用汉字的音或意，标记新罗语言的方法，并进而将语言和文字密切结合起来，用朝鲜语来读解包括《易经》在内的儒经，使《易经》和整个汉学研究进入了新的发展阶段。《三国史记》新罗人物列传中言薛聪“以方言读九经，训导后生”。以“吏读”方式解《易》，其实质就是以朝鲜本土语言来表达《易经》的思想，从而使易学植入朝鲜文化的渊源中，成为有根之学，只有这样，才有独创性的朝鲜易学思想可言。到了朝鲜朝，富于独立性格的易学思想的形成显然与这一语言背景的演进是分不开的。

新罗朝易学思想演进的另一动向就是图谶风水说的兴盛。新罗朝在《易经》经学内丹术、阴阳五行思想普及的同时，图谶和风水地理思想也有很大发展。朝鲜自古以来占星和图谶就十分发达。在三国时代（乃至更早些时）业已流传《神志秘词》、《九变图局》（《九变震檀之图》）、《三圣密记》等图谶书籍。其中《神志秘词》和《九变图局》。据传说系檀君的文教官吏神志仙人所著。朝鲜早期的图谶书籍和思想与中国谶纬之说的关系虽不可详考，但两者之间存在着某种复杂的渊源关系动可认定。图谶说与谶纬说皆以天人感应和阴阳五行为基本观念，因而与汉唐易学具有某种共生结构。这种学说在新罗朝（及以后的高丽明）流行以后，在当时的政治、经济、社会文化各方面起了很大的作用。新罗末期的崔志远不仅通儒学和道术，亦精于图鹰卜筮。据说他很早就预见到新罗不久将要灭亡，高丽将从开城的松岳山兴起。他曾预言说：“鸡林黄叶，鹄岭青松”。谶语中所说鸡林意指庆州、鹄岭意指开城。据说，新罗的监干八天在观察扶苏山（开城的松岳山）的形势之后，也曾预言将由此出现统一三韩的君主。这种预言的理论依据即是风水说。

与崔致远同时的异僧道洸（公元827~898）亦以亦善图谶预言而著名。道洸在朝鲜的易学术史上是最著名的人物之一。他同时是图谶的制作者，有《道洸秘记》曾风靡一时，他以“风水地理说”为其“图谶说”的根据。他说，山水地理因所处环境不同而不衰旺和顺逆之别，因此必须选择旺处和顺处。对衰处和逆处必须人为地加以弥补，主张地理衰旺说，山川逆顺说和弥补说。据《旬五志》记载，道洸在观察松岳山的形势后，曾向王隆（王建之父）预言，说该山脉由白头山延伸而成为明堂（风水地理上的吉祥）之地，若在那里居住，就能生圣子，并说应起圣子之名为王建。王隆照此预言，结果果然生下了王建。王建长大到十七岁时，道洸再次出现，预言王建将创立基业。结果，这些预言全都应验了。后来王建统一了三韩，成了高丽的创业之祖（太祖）。托名道洸的《道洸踏山歌》中有所谓“松岳山辰马主”的图谶，王建相信该图谶，遂决定建高丽之都于松岳山，即开城。而据《旬五志》记载，道洸在定都开城后，观察其地形，预言该地之王业能持八百年之久。

因此，不难理解，在新罗高丽朝之际，风水地理思想十分兴盛。高丽太祖王建是图谶、风水地理的信奉者。他在为告诫后世子孙而作的《训要十条》中说：“朕仰三韩山川之暗助而完成统一大业”，“诸寺院皆据道洸就山水顺逆之推断而开创”。在整个高丽时代，图谶占卜、风水地理说在社会上蔓延，影响甚大。高丽历代国王和贵族及佛教徒一起信奉阴阳谶纬风水杂说。“宫内术士、卜士蠕动、出门、祈祝、看地相、造宫殿等各种活动都为阴阳官或地相官的占奏所左右”；“所有的人都讲国都、阳宅和阴宅布局的祸福。国民在私人生活和活动中也讲究日期、方位、方向的吉凶”。（金得晃《韩国宗教史》，第一编概论）睿宗于睿宗元年（公元1106年）曾以王命形式搜集了图谶见水方面的全部书籍，加以研究后，删定为一册《海东秘策》。神宗元年（公元1197年）也曾设“山川裨补都监”，掌管弥补山川风水事宜。此外，在高丽时代，作为掌管有关占卜、图谶、风水事务的官署而设置的“书云馆”，一直持续保留到朝鲜时代。

高丽太祖王建不仅信奉图谶、风水之说，亦重视经学教育。《高丽史》志卷二十八学校条：“太祖十三年（公元930年）幸西京创置学校。命秀才延鹵为书学博士，别创学校，聚六部生徒教授”。此为高丽朝设立学校之嚆矢。继此而兴的教育以经学为本，兼重术数。成宗十一年（公元992年）诏文中说：“国朝创业已久，守文以兴，寡人……思阐九流之说，广开四术之门，发彼童蒙、置诸学校。”（《高丽史·世家、成宗》）高丽朝的教育经学课程中《易经》

具有重要地位，同时也设有阴阳术数课程，并在科举中设占卜一门。

高丽朝于光宗九年（公元958年）开始实行新的官僚选拔制度即科举制，这同时也是整个朝鲜古代史上第一次确立科举制度。科举制度的实施对《易经》的学术研究推动虽不大，但对易学的普及却有相当大的作用。高丽时代初科举所试科目分制述科、明经科两大业，此外有杂科的医生和卜业。述制科又称进士科，是高丽科举的重点，明经科并不受重视（就其实质而言），而杂科的地位则更低，这种格式此后在高丽一代施行不辍。《易经》经义亦为述制科的考试科目选考内容之一，一般在初场抽考。而在明经科中《易经》则为必考科目之一。李成茂对仁宗时明经科的考试科目作了这样的描述：“根据仁宗十四年（1136年）制定的规定，明经科第一天考《尚书》、《周易》各10条，次日考《毛诗》10条，若各有6条以上试题获‘通’的成绩，第三天试‘10机’（又叫）讲签’，将写有经书名称的签子放入笼内摇晃，考生从中抽出一枝按题讲经），主要内容有《周易》、《毛诗》、《春秋》、《礼记》等，10机中若有6机以上读出并讲解获得‘通’，就叫合格。”（《高丽朝鲜的科举制度》，贰科举制度的内容和实施）。由此可见高丽朝《易经》用于科举考试之一般。

整个高丽朝，教育有较大的发展。睿宗四年（公元1199年），扩充国学、设置七斋：《周易》曰丽泽，《尚书》曰待聘，《毛诗》曰经德，《周礼》曰求仁，《戴礼》曰服膺，《春秋》曰养正，武学曰讲艺。自第一斋至第六斋通称为儒学（在这里易学为儒学六学之一，类似于六种经学讲座，由此也表明《易经》学至此时已作为一门专门经学，学者须再次研考，并有人专守、专授。从国子学、太学、四门学进入七斋，算是升级。七斋生在这时对《易经》也进入较深入的研究。高丽朝教育的另一动向则是私学的兴盛，并发挥日益重大的文化作用。有“海东孔子”之称的崔冲首开私人讲学之风，设“九斋”讲授《易经》等九经及《史记》等三史。与此同时，高丽名儒中郑倍杰、卢旦、金尚宾等十一人相继在其他十一处进行私人讲学，与国家开办的国子监并行。出于这十二门下的生徒中许多人对《易经》都深有研究。当然，易学不仅与经学（儒学）有关。亦与各种杂学相关。高丽前期的学术有所谓“七学”之称。所谓“七学”即儒学、武学、医学、律学、书学、算学、阴阳学。这些学术成为国子监和私学教育的基本内容。到了高丽末期，随着文化领域的扩大，七学变成了十学，即儒学、武学、史学、译学、阴阳学、风水学、字学、律学、算学、乐学。到了朝鲜时期学科规定虽小有调正，但基本的格式仍沿袭下来，易学在诸学中始终占据着重要的地位。

高丽末期文化学术思想最重要的动向就是朱子学的传入。韩国学者韩承国指出：“在输入朱子学以前的韩国儒学思想，从三国以来是盛行以‘五经’为中心的汉唐学风，在朱子学，比起‘五经’则更重‘四书’，而展开‘性理学’的理论。”（《韩国儒学史》第四章高丽时期的儒学）有意思的是，在高丽朝前期（乃至更早的三国时期），整个鲜学术虽以“五经为中心”，但易学在学术上并不显，其影响较大、较突出的是在民俗方面。高丽末期，朱子学传入后虽以“四书”为中心（四书和五经合称“九经”，而四书的重要性被反复强调），而易理在学术上反能彰显，成为而后新兴的“性理学的主体的规范原理”（同上）。程朱学于13世纪末始系统地输入朝鲜，使高丽文化教育一度振兴。忠烈王十五年（公元1289年），安珣（公元1243～1306年）随忠烈王到元大都，自大都购得当时新刊的《四书集注》和《朱子全书》。不久，在大都专修程朱之学的白颐（为安珣弟）回国，由大都购得经籍一万零八百卷带回朝鲜，其中有大量宋代学者的易学著作。高丽（及后继的李朝）自此开始更多地接触到程朱理学及其新易说。《高丽史》卷三十四记载：“时程朱之学始行中国，未及东方，颐正在元，得而学之

东还，李齐贤、朴忠佐首先师受李珠（颐正）。其后禹倬（公元1253～1333年）、权溥（公元1262～1346年）、李济贤（公元1287～1367年）、李穡（公元1328～1396年）、郑梦周（公元1337～1392年）、郑道传（公元1337～1398年）等传授，朱子学得以流行。由此可见李氏朝鲜奉朱子学为正统，已由高丽学者为其奠基。

高丽朝时期，对《易经》的哲学探讨，据韩承国研究，高丽中期的名儒崔承志（公元927～987年），“以理念与哲学进言”，其疏文应用的典籍以“五经”为本，“其中”，《周易》的理论，《礼记》、《春秋》的规范，则是形成其哲学的根本”。（同上）高丽末期的学者一都重视到儒学的性理问题研究，并持儒教立场批判佛教，而其排佛的哲学根据，就是宋代新易学的太极阴阳五行的宇宙论。高丽末期的儒者大都对宁代的新易著有研究，其中，“经术之士”郑梦周尤通程子《易传》。忠宣王时，国学改称成均馆（公元1367年），郑梦周兼任成均馆学官，开始在明伦堂讲程氏《易传》等理学著作，大司成李稠亟称之曰：“梦周论理、横说竖说、无非当理。”（《东国通鉴》卷四十八）高丽末期朱子派性理学内部分野而形成两大流派，卷梦周即为义理派的创始才。义理派以为《春秋》与《周易》相互为表里，强调《春秋》的人伦义理的先验意义，认为《周易》为人伦义理提供了哲学基础。而以郑道传为首的所谓“勋旧派”则非“常”而重“变”、强调《周易》中的变化论，并将其推论到社会领域。“常”、“变”由此成为而后朝鲜思想史上的两问题。

高丽李朝之际在易学上有建树的是权近。在朝鲜《易经》研究史上，权近（公元1352～1409年）在其哲学著作中第一次系统地完成了许多易学图说，并建立了理论井然的易学体系。《入学图说》和《五经浅见录》是权近的主要著作，都与易有关。此外，他还著有《四书五经四诀》（已佚传）亦对《易经》有系统的阐述。《入学图说》的格式乃以周濂溪的《太极图说》为根本，参照《大学》与《中庸》章句，画成图表，引用先贤之语来说明，再附有其他经书有价值的内容绘成图表及自己的意见而成书。《易经》的阐释则是《五经浅见论》最重要的部分。以易理阐发儒佛的共通性是权近易说的基本特征。在《五经浅见论》之一的《周易浅见论》中，作者在解释《周易》文句的同时，间或引用佛书之说，比较与儒学的异同，说明其中的重点及物征，再加以综合。如对《易经》“谦卦”的“地中有山”之象，君子仿此象减多补少而言“称物平施”时，他解说道：“愚尝与释徒论此象，释者曰：‘此即平等无差之法’，予曰：‘非也’！……吾道理一而分殊，异常兼爱而无分以伦理之大者。……故兼爱而无差别之分者，虽曰平等，反以为不平也。吁物之不齐，物之情也。亲疏远迩，大小轻重之有差，物理之自然也。……以物喻之，器有大小，其量不同，随其大小，而施有多寡，故各适其量而皆平。”再如，解释“艮卦”时，他说：“程子谓看一部《华严》，不如看一《艮卦》。《华严》只一言止观，盖华严是言万法圆融，在在皆具，不可有一偏见；《艮卦》是言天理周遍，在在皆有，不可容一毫之私，然彼无差等，此有定分，其实大不同一。”（同上）此即以“理一而分殊”解说“谦”象之“称物平施”及“艮卦”内含“无理周遍”之义，辨析甚细。由此数例即可见至高丽末期，朝鲜学者在易学上已接近述而有所作的阶段。伴随着程朱性理学的传入并广泛产生影响，朝鲜学者开始自觉地从从事将外来文化变成本土化的工作，于是，在易学上首次出现了富于创造性的尝试。这种尝试由后来的李滉等等相继进行系统的推衍，结果就出现了富于特色的朝鲜传统易学。

#### 四、程朱理学传入朝鲜

具有较严格的学术规范的朝鲜传统易学的形成与程朱理学和宁易的传入是分不开的。如果说,从三国时期起,直至高丽时期的结束,《易经》(及与《易经》相关的广义的易学)的传播与影响更多地体现于民俗方面,与阴阳图讖、风水、命术等术数纠缠于一起不易辨析。那么,随着由中国传入的宋代新儒学在朝鲜的正统地位的确立,《易经》研究在哲学上开始有所建树,并以较确定的学术形式体现出来。李氏朝鲜的五百余年间,朝鲜本土的学术文化有了很大的发展,并引成了以李珣(退溪)为发展高峰的,且富于民族特色和创造性的易学思想体系。

李朝建立后,朱子学被宣布为统治阶级的正统思想,改变高丽时崇佛尊儒的政策为独尊儒术的崇儒抑佛政策。崇儒抑佛的倾向早在高丽末期的易学及整个思想领域中有所体现。至此,拒斥佛道则已成为官方思想界的共识,并以法令的形式予以确定。这一取向直接在教育上体现出来:“诸生读书,……常读四书五经及诸史等书,不挟庄老佛经杂流百家子集等书,违者罚。”(《增补文献备考·学校考(六)·学令》)这在科场规定的文字程式中亦有反映,其中一项具体规定是“作文不得说老、佛、不得引用……阴阳书、稗说,”(李成茂《高丽朝鲜两朝的科举制度。贰科举制度的内容和实施》)。若违反,虽然考中也要除名。

李朝教育空前兴盛,经学教育成为传播易学,推进《易经》学术研究基本方式和动力。李朝因袭高丽末期的学制,由中央设最高教育机构,仍称成均馆。地方上,太祖即位元年(公元1393年),即命诸道按察使以学校兴废作为考课地方官治绩的依据,因此,全国府、牧、郡、县无不设立学校。官学之外,各地又有无数私学书堂,用以进行平民教育,子弟七、八岁入书堂,学习汉文和习字,十五岁入乡学,攻读数年,如科举及第,取得生员、进士称号,便可进入成均馆,若文科考试又能及第,便取得做官的资格。而这一系列学校开设的基础课程是经书,《易经》是各级教育要求反复研读的教材。在李朝的经学教育中,《易经》受到进一步的重视,这从《易经》在朝鲜时代(特别是在后期)的科举考试中的地位被进一步强调可以看出。韩国学者李成茂分析道:“朝鲜建国之初,生员的考试科目是拟四书(大学、论语、孟子、中庸)一篇和五经义(礼记、春秋、诗、书、易)一篇。这是记录在《经国大典》上的。但是,自正祖朝起,凡文科初场讲经中选择《易经》者日众。……正祖七年(1783)颁布的《大曲通编》明文记载了这一变化。”(同上)这一变化形成规范虽然是在李朝后期,但可说是一个从前朝开端,经过教育上二百余年推衍的结果。

李朝虽然在正科科举考试中严格规定不能引用阴阳和术数之学,但在学校中专门设立杂科一门,并举行杂科科举考试。朝鲜时代的杂科包括译科、医科、阴阳科、律科,并在《经国大典》中予以明确规定,成为“中人阶层”的科举。据《经国大典》记载,阴阳科包含天文学、风水地理学、命课学三项,考试录用入进观象监供职。杂科教育,“朝鲜朝前期较为重视汉语科及其他译科,朝鲜朝后期较重视阴阳科。这种倾向在《续大典》中有明文记述。正祖二十一年(1797)扩大了命课学的录取名额,表明当时对这一科的极大关心。因为阴阳科对当时社会影响甚大。”(同上)值得注意的是,在杂科中医科一项亦与易学关系十分密切。在中国。元明以还,有不少医学家授易入医,因而形成了大量的“医易”文献。这些文献大部分东传,其影响可以从李朝的医学文献中看出。使如1445年朝鲜编纂的医学百科全书《医方

类聚》中《五脏六腑图》就用八卦图象象征脏腑器官。可见韩国医学和我国古代医学一样，很讲究《易》的辩证关系。

《易经》在李朝得到充分的重视，这与统治者、乃至君主本人的重视和倡导是分不开的。韩国学者金益洙指出：“朝鲜王朝以支持朱子易学的研究为国策，因而随着朝鲜王朝地位的巩固，研究易学风气勃然兴起。”（《孔子的易学思想和韩国思想》）。太子本人懂术数，并通《易经》。而到了世宗、世祖时期（公元1419～1466），《易经》的重要性更形突出。世宗有“海东尧舜”之称，他于世宗二年（公元1420年）置集贤殿，集合名儒二十人讲《易》论学。集贤殿不是单纯的教学机构，而更多地像近代的研究院，乃由当时具有最高学术水准的学者组成，其中有不少易学家。世祖亦于世祖九年（公元1463年）设文臣庭试，办法之一是为每位三品以下文臣捐定一种经书，令其专门深入研究，然后在国王面前讲论。这种自上而下的倡导，使研习五经蔚然成风。《易经》为五经之一，自然少不了在李朝重视和普及之列。

世宗（公元1419～1444年在位）本人在朝鲜是一位重要人物。他于易学的贡献不在于他提倡易学，更在于他将易理自觉融贯于新文字的创制中去。世宗深受儒家经籍的熏陶，并深通《易经》对宋明程、朱、陈、邵诸派易著，能独立进行深入研究，对朱熹易著钻研尤深。由他创制（御定）的“训民正音”，尊定了朝鲜本土文化发展的基础。而依据韩国现代学者的见解，这一创制“亦是依据东方哲学最高原理的《周易》而来”：“‘训民正音’的制作，使高水准的文化普及于一般民众，可谓是一种尊重人间思想的最佳表现。（韩承国《韩国儒学史》，第五章朝鲜前期的儒学）在《训民正音解例本》（1490年在安东地方发现的当时由世宗颁布的原本）的《制字解》篇一开头有如下的记载：“天地之道，一阴阳五行而已，坤复之间为太极，而动静之后阴阳，凡有生类，在天地之间者，舍阴阳而何之。故人之声音，皆有阴阳之理，人不察耳。今正音之作，初非智营而力索，但因其声音，而极其理而已。”由此可见，《易》之太极阴阳五行的普遍原理（其所以普遍乃在因其自然）乃是制字的根本依据。人们发声器官的原理即由此出，仿其形而制图，并以之创作文。在这图形中，首先说明初声与终声的情形，其中包涵“太极”、“阴阳”、“三才”的原理，而可与五行直接联系。《训民正音》制订后，由于朝鲜保守势力关系并未得到全面推广，但正如“吏读”的发明一样，在朝鲜文化史上是具有划时代意义的大事件。

16世纪是朝鲜本土学术充分发展的时期，亦是朝鲜本土化易学的形成时期。此时，宋易已传入三百余年，在相当厚实的文化积累的基础上，诞生了最能代表朝鲜本土化易学的学术水准的人物退溪李滉与栗谷李珥。退溪李滉（公元1501～1570年）于二十岁时开始对《易经》作系统的钻研，为了探索书中的义理，常常废寝忘食。与此同时，他对程、朱著作进行钻研，五十七岁那年，他博览中朝各种易著，完成了其主要易学著作《启蒙传疑》。此外，他在《经筵讲义》、《圣学十图》、《李子语粹》及一系列文章中都对易学问题有所论述。李滉很赞赏朱熹的“《启蒙》之书，阐发幽赜，昭如日星，而诸儒辩释皆精密。”（《启蒙传疑序》）。他继承朱熹“象数”和“义理”归一，“变易”与“交易”得兼的学说，而名之曰“理数之学”。他对理数之学的复杂性有清醒的认识，认为其奥义有的出自道家的经书，必须经过考证分析以后，才能弄清其含义的类别。然李滉易学的侧重点与朱熹有所不同，他对“变易”和“交易”谈得较少，而较重于“理数”；在“理数”中，实又较注重于“象数”，而少于“义理”。这主要决定于李朝当时的具体情况，因而有此区别。进一步看，李滉对易学的宇宙形上学原理的探讨与他对理气问题的辩说是密切相关的，且成为他“理优位说”的理论和哲学根

据。退溪在谈到“理”性时说：“盖尝深思古今人学问道术之所以差者，只为理字难知故耳。……此个事物，至虚而至实，至无而至有……能为阴阳五行万事万物之本，而不囿于阴阳五行万事万物之中，安有杂气而认为一体，看作一物耶”（《退溪全书》卷十六“答奇明彦别纸”）？视“理”乃命万有者，而不受命于一物。他还认为，“理”极尊无对，“理”即“太极”，“理”与“太极”两词可相互替换，在运思上可作为一个基本概念的不同用语表达来把握。太极表现的“形而上”者非他，乃视之为人间神圣本性的穷极根源，这种根源性不能与任何其他事物混同。在朝鲜易学史上，李滉继承朱子易学思想，并再次补充整理，把它应用于现实，使之成为而后韩国立国建邦的主导思想。此外值得指出的是，退溪易学对江户时代日本传统易学的形成和发展亦产生了重大影响，故在东亚易学思想史中，退溪易学占有非常重要的位置。

此外，栗谷李珥和李彦迪等人亦对易学作出了重要贡献。栗谷李珥（公元1536～1584年）有易学专著《易义》。此外，在其主要哲学著作《圣学辑要》、《击蒙要诀》（其书名即取自“蒙卦”上九爻辞）、《经筵日记》、《天道策》等中，他对易学问题间有论述。李珥基于阴阳并立的易学原理，反对朝鲜朱子学的传统思想“理气互发论”，而主张“理气兼发论。”他认为，世界是由“气”和“理”所构成，理气“浑沦无间”、实无先后之可言，“理气”犹如乾坤阴阳，是“天地之父母”，究而言之，亦是“人物之父母”。《圣学辑要》是他上书献给宣祖的著作，这部著作以《易经》为体、以《春秋》为用，是其综合研究四书五经以后的思想总结。他强调易学研究的顺序，应当是在综合研究四书五经的同时，修养人格，涵养德性，然后才能正确地省察事理和易理。这种见解后来为许多朝鲜学者有所赞同。

晦斋李彦迪（公元1419～1553年）年龄比李滉稍长，他在给曹汉辅（号忘机堂）的信中，指出宋儒之“无极太极说”与道家之“无”与佛家之“空”有异，以“易”揭明“儒、道、佛”三教之异，这是朝鲜思想史上首次从哲学本体论的层次上辨析儒道佛三家的基本立论和中心概念的差异，意义极大。他的论易著作除《答忘机堂书》外，还有《书忘斋忘机堂无极太极说后》，亦与他跟曹汉辅讨论易学哲学问题有关。他反对曹汉辅“太极”解释为“空虚”、“寂”，提出“太极”是“道之本体”、“万物之领要”；“理”和“气”虽不可分离，但“有理而后有气”；“太极”则“理”，“道”不过是“人事”的“理”而已。因此，他的“理一元论”是基于对宋易的“太极说”发挥的基础上而确立起来的。

当李朝出现了李滉这样的朱子派易学集大成的人物的同时，同时也暴露了该派学术上的弱点。李滉有众多的弟子，他们大多数对《易经》有研究，但在学术思想上却贡献不大。这一时期对易学有较大贡献的是实学派和古学派。实学派的人物我们可举出星湖李瀾、慎后聃和茶山丁若鏞。

李瀾（公元1628～1764年），他在《星湖僊说》中提出了阴阳元气论。这种阴阳元气论基于当时新传入的西方自然科学知识，糅合《易传》的宇宙观而成。他提出“气”为宇宙的起源，认为“凡盈天地间者，莫非气也，然其融结为物即气之精英，”而阴阳即是导致气之运动的内在动力。他还认为天下万物，日久则变，其动因盖系“阴气”和“阳气”的相互作用所致；人的生死则是气之聚散，并据此批判佛教生死“轮回说”，他将“系辞”中所谓精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情解释为气的作用，用气解释鬼神，并承认鬼的存在。

慎后聃（公元1702～1761年）基于新易学的立场对西学（基督教）作学术的研究并加以积极的批判。他在其所著的《西学辩》（1724）中，从易学观点对基督教的基本问题“天主”

概念展开集中的辨析。他认为，基督教的“天主”近似于儒教的上帝；天主创造、主宰天地，养育万物的教理中，只有主宰天地，养育万物两点可以接受，但所谓“创造者”乃是无根据者。他指出，如依“太极生两仪”而成天地的性理学的生存论而言，上帝即形而上的“道”之“太极”，而形而下的“器”之“阴阳”和合展开后，乃为其主宰者，言天地的创造者，非在所谓天主的个别的存在意志下，于一定时间内所创造者。从而在东西方存在论思想的接触点上，展开根本性的哲学争论。

茶山丁若鏞（公元1762~1836）是李朝实学思想的集大成者，他有易著《周易四笺》、《易学绪言》。丁若鏞继承了李溪的富于科学色彩的易学观，他认为世界起源于“气”，“气”即“太极”。他说：“太极者谁也，天地之胚胎也。”气有“轻清”和“重浊”之分，谓之两仪，两仪又生四者即天、地、水、火（乾坤坎离），形成宇宙万物。“万物之生皆受气化。”他反对当时流行的风水说、择日法以及命相术。而对当时哲学上的“理气之争”则采取折衷的态度。他认为，从世界的本质上看，“气元论”是对的；但若从认识过程上看，“理元论”也有其道理。他强调易学变化思想的基本意义，明确提出，“凡在天地之间者莫不变”，“在他之物”，“皆两瓣相合”，“一阴一阳之谓道者，天之所以生育万物”，而其变化是由事物自身的运动引起的。

尹鑄（公元1617~1680年）是古学派的代表人物，易著有《周易说》（收入《周易诗传尚书洪范说》一书）。其易说提倡汉人古注。我们若将其与同时期中国的易学家作一比较是很有意思的。我们知道，在中国，直到18世纪才有人在易学上明确提出回到“汉易”的立场上来理解《易》，可见尹鑄的学术识见不同一般处。尹鑄以气来释“太极”，他主张世界起源于“气”，认为“气之始”生“太极”，“太极”又生“阴阳”两仪，“阴阳”、“两仪”形成天地万物，在朝鲜哲学史（易学史）上第一次（比李溪、丁若鏞早半个多世纪）明确提出“太极为气”的命题。我们知道，将“太极”概念与元气论思想相结合，又将“太极”与“太一”、“太素”等作为形而上的概念正是汉代学者在易学上的创新之举。

在朝鲜前期，因为图讖秘纪术数之说，在民间蔓延，因而产生了不少以此惑世诬民的弊端，遭到一部分学者的批评和抵制，于是国家遂下令禁止其流传。太祖十七年（公元1417年），王向礼曾下达教旨，全部焚毁书云观所藏和民间私藏的怪诞不经之书。这些图讖术数的思想内容的十分庞杂，既与易学象数和古老的巫觋文化传统有关，也与道教（乃至佛教）有关。但屡禁而不绝，直到李朝，还有新的图讖术数著作产生出来。由此可以认为，图讖术数他们是构成朝鲜朝整个易学演进的一个不容忽视的方面。易学反映在李朝道教学术上，丹学派的道教易学是一个比较重要的部分。金时习（公元1435~1493年）是朝鲜初期的饱学之士，其学贯通儒、佛、道三教而善于用《易》。在道教史上，金时习是继崔致远之后最有名的人物。李朝的主要丹学家都是继其学而名家，可谓中兴韩国的丹学之祖。他写过《天形》、《龙虎》、《服气》、《修真》等与丹学有关的多种论说，其丹学思想以魏伯阳《周易参同契》为基础而综合各家思想。他的丹学思想经过数代人的辗转相传，到了郑廉手中，不仅融汇三教之长，而且包括了天文、风水地理、医药、律吕、图讖、卜筮等术数运用。

李朝后期，随着基督教的传入，在朝鲜本土也有很新兴宗教的形成。从许多新兴的宗教的教义中亦可气出《易》学的影响。如东学（天道教）。第三代教主孙秉熙（公元1861~1922年）对天道教的教旨作了这样的概述：“吾道原本既非儒，亦非仙。然吾道乃融合儒、佛、仙为一体。即天道自非儒、佛、仙，然儒、佛、仙乃天道之一部分。儒之伦理、佛之觉性、仙之养气，乃人性自然品赋、天道之固有部分，吾道乃悟无极大源也。”由此可见，在天道教义



中,“太极”、“无极”成了融合儒、佛、仙的基础性的概念和范畴。

李朝末季许多新兴的宗教大多具有类似天道教的特点,即发扬韩国的民俗信仰,采纳易理和各种术数方术,并且与儒、道、佛三教相结合,因而在教理结构上具有某些共同性。除在教理结构上提出各类宗教的大杂烩外,为了吸引民众,还从民众长期信仰的地理风水说,禅让放伐说、取易学先天、后天说等中加以取舍,提出世事和人事、过去世界和未来世界的时运说。这种时运说以今日之前为“先天”世界,以今天以后为“后天”开辟,而后天开辟的时运不是人为的,而是天运决定的。像吡哆教的姜一淳(公元1871~1910年),他在“东学之乱”后看到世道人心陷入不安和混乱,就集儒、佛、道思想和有关阴阳、谶纬术数于一体,劝人神化一心、仁义相生、去痛解怨。并编造了《太乙神咒》、《八卦》、《七星经》、《六十甲子》、《书传序文》等杂七杂八的经文。由此可见,到了李朝末年,尽管与易学共命运的儒学此时已趋于衰落,但易学(尤其是实用术数)在民俗和民间宗教上仍有广泛的表现。

## 五、二十世朝鲜易学的演进

1876年《高宗十三年》日本派军舰到江华岛,用威胁手段缔结丙子条约,使朝鲜开放釜山、仁川、元山三港。1882年(高宗十九年),美国与朝鲜缔结通商条约。国势衰落与门户开放政策的实行,对朝鲜传统学术和文化近代发展影响甚大。旧时宣讲经学的成均馆、书院等解体了,被新式学校所代替。朝鲜推行了一千一百多年的科举制度至李太王三十一年(公元1893年)也废除了。虽然在私学中还有人讲授易学和术数,但《易经》在文化和教育上的作用就远不如前了。对朝鲜近代文化影响尤巨的是日本的入侵。1910年(隆熙四年)日本政府宣布日韩合并将朝鲜变成自己的殖民地,李朝灭亡。直至1945年光复,朝鲜本土文化的发展遭遇前所未有的困境,在这样的情形下,《易经》的学术研究基本中断了。

第二次世界大战以后,日本退出朝鲜,朝鲜分为南北两部分。在北朝鲜,易学术数被当作封建迷信进行批判,而《易经》与阴阳五行思想被当作思想史资料进行研究和阐释,因而在文化上并不具有重要性。在南韩,复国后的国旗图案,仍沿用李朝末期设计的太极图。这似乎暗示着《易》在韩国人的精神文化领域中仍将起着重大的规范作用。不过,复国后的韩国,《易经》研究虽相对活跃,在50~60年代对主流文化并无重大影响,只是在民俗上仍保留其地盘。由于受到西方的影响,学术界一度倾向于西方学术,忽视对自身及整个东方传统思想的研究,一些人批判阴阳五行思想,甚至认为韩国就根本没有自己的传统观念。60~70年代之际,随着韩国和整个东亚的经济腾飞,欧美各国不断加强对中国的研究,这便影响了南韩思想家,感到有必要研究中国和本国传统思想的必要。一些学者开始对《易经》和易学术数展开深入的学术研究。如汉城大学的朴钟鸿教授,本来专一于西方哲学,于70年代开始则努力研究中国及朝鲜的儒学思想,特别是《周易》和朝鲜朱子学大家李滉的易学思想。高丽大学金敬琢教授著《周易中庸哲学》是60年代的一部重要易著。70年代韩国《易经》研究出现了许多部专著。岭南大学东方文化研究所所长柳正基(生于1910年)的《易经新讲》是有代表性的,此外他还著有《易之原理的实用》等论文,对《易经》的文化意义进行论述。金忠烈于60年代中期以来开始发表易学文章,现任韩国易经学会会长。30多年来,他在韩国和海外学术刊物上发表了《易庸法自然的人性论》、《王弼注易老的观念造诣》、《易哲学上的“看法天下与有情众生”》、《易经哲学体系析述——法自然的人性主义》等数十篇论文。其研

究重点是《周易》经文和易学史。如果说以上的学者更多地体现了注重经文的义理阐释的学术传统话,那么,池昌龙则较充分地体现了注重术数和《易经》的现代应用的民俗传统(尽管他本人是一位学者)。池昌龙博士于70~80年代之际创立了韩国易理学会,连任会长。由他倡议,于1984年会同台湾中华易经学会陈立夫、黎凯旋等人在汉城举行了首届国际易学大会,标志着易学在东亚复兴的开始。1988年,在池昌龙的主持下,韩国又主办了第五届国际易学大会。池昌龙本人近年来致力于易学的推广及易理在现代世界中运用的研究,使韩国在国际易学的交流和合作发挥了积极的作用。值得注意的,除了老一辈的学者外,80~90年代之际韩国产生了许多青年《易经》学者,他们富于国际学术的眼光。由于新老学者的共同努力,估计韩国易学在今后的数年间在学术上会有较大的进展。

综上所述,自古以来朝鲜的学术、思想、文化、民俗和易学有着极其密切的亲缘关系。数千年间,经过韩民族的创造性的接受和应用,《易经》和易学思想逐步融合到朝鲜社会的各个部分,从而成为韩民族的文化和思想的内在的组成部分。到了当代,《易经》的影响又一次强化了。无疑,在世界上传入《易经》的众多国家中(至少在东亚),朝鲜是传入时间最早,传播领域最广,同时也是受到易学思想影响最为深远的国家。

## 第二节 官方教材与《周易》

### ——日本易学发展概况

《易经》在日本的流传由来已久。直到今天,其深奥的哲理仍吸引了许多日本学者,不仅汉学者研究《易经》,许多现代科学家也对它抱有浓厚的兴趣,并试图作出新的阐发。在民间,《易经》的占卜判断仍为人们所广泛接受。新建立的各种民间占卜组织和学术团体表明,占卜术数在当代有复兴的趋势。本文的主题与下一章是相关的,对《易经》在古代日本的传播和影响及近代以来的《易经》学术研究所作的一个总体性的概述。由于材料多、范围广,我们将重点放在近现代,着重介绍日本在明治(1867年)以后在研究《易经》方面的学术动态。

《易经》在日本的传播及基于这种传播而展开的文化接受和学术影响过程,大致可以分为三个时期:(一)《易经》传入并在文化上发生广泛影响和作用时期,经奈良朝到平安朝,大约由公元513年至1192年;(二)具有日本学术特征的传统易学(或可称为日本汉学系统的易学)形成与发展时期,由镰仓时代经吉野、室町时代到德川幕府时代,即1192年至1867年;(三)近现代,即明治以后从属于日本中国学《易经》学术研究时期,由1867年的明治维新至当代。每一期又可以区分出若干小阶段。

### 一、《日本书记》与《周易》

根据日本较早的史籍《日本书记》记载,继体天皇七年(公元513年),百济派五经博士段杨尔渡日,始传《易经》,这同时也是日本通过典籍直接从中文原典研习《易经》的开始。在最初的阶段,出于日本上层社会的迫切需求,这种传习活动是相当频繁的。公元516年,百济派五经博士汉高安茂代段扬尔。钦明天皇十四年(公元544年),百济五经博士王柳贵、《易》博士王道良渡日。历书最初传入日本也是在这一年。到推古天皇十年(公元602年),已

有了由百济僧人观勒带来的历书、天文、地理、遁甲等方伎术数书。在当时这些术数被看作是与易学密切相关的。这样，由于朝鲜的五经博士和《易》博士陆续东渡，《易经》及各种易学文献也渐次传播于日本社会，《易经》开始被广泛的接受。

《日本书记》所记述的主要是《易经》从朝鲜传入的情形。有迹象表明，即使在早期，《易经》传入日本是多渠道的，其中有来自中国本土的直接影响。与这种影响相平行（或者更早）的是中国汉代以来盛行的易学阴阳五行说，及作为汉代易学支流的谶纬说。这种影响或可追溯到5世纪。当然，这种较早的传入，其方式还比较散漫，随机而行，但正由于此而对日本的易学奠定了深厚的文化心理基础。

在这一阶段，日本易学的演进大体呈现两种形态：一、由于《易经》作为官方教育的教材，它作为经学的课题开始初步确立起来。二、以阴阳五行为架构的汉代易学模式和观念，在日本社会上层和民间的广被接受和应用。

有迹象表明，日本早期文明的重大变动与它的新的文化理念的确立关系，这就是以“天命”和“革命”为核心的理念。而这一核心理念和当时传入日本的汉魏易学思潮有关。由于这种易说中搀杂了大量的谶纬内容而使问题复杂化了。

谶纬说是日本史学家所谓“辛酉革命”（公元601年）的主要理论根据，此说是根据《日本书记》确立的，它从推古女皇九年（公元601年）年，上溯1260年为日本第一代天皇神武天皇即位之年。推古九年也是辛酉之年。据谶纬说，六十年为一元，二十一元为一部，一部（ $60 \times 21 = 1260$ 年）之初的那一年是世界大变革之年，也就是“辛酉革命”之年。这种革命“应乎天而顺乎人”。千余年后，到了近代日本的明治内阁和佐藤荣作内阁时期，将推算的神武即位之日追认为日本建国纪念日。由此可见谶纬说之社会政治影响之久远。

再扩大范围看，以阴阳五行为框架的谶纬说自推古九年以后，在日本政治、经济、社会文化各方面起了很大的作用。推古十一年（公元603年），制定的“冠位十二阶”是依五行思想而制定的。推古十二年（公元604年）颁布的“宪法十七条”所以选定那一年的甲子之岁而颁布，也是依谶纬之说而行的。

但是，《易经》被当作儒经之一来接受是在“大化改新”（公元645年）以后，其时日本上层阶层频频向中国派出遣隋使、遣唐使，和大批留学生，到中国学习包括《易经》在内的儒学和各种其他学问。这些留学生数量极大，有时一次就多达500多人，他们中许多人长期居住中国，与中国士大夫交往，饱读中国典籍，考察中国民俗风情。学成后，许多留学生归国时往往携来不少汉籍，其中有各种中国学者所作的《易经》传注。这对《易经》及当时中国流行的易说在日本的广泛传播起了重大的作用。

考德天皇大化元年（公元645年），留华25年的僧旻和留华33年的玄理被任命为国博士，日本设官治学即由此始。随着官方教育的推行，《易经》也日渐通过教学的途径在学术上被日本广大的知识分子所了解和接受。天智天皇时（公元676年）设立大学寮，此后日本高等教育（经书教育）日臻完善。文武天皇于大宝元年（公元701年）修成《大宝律令》，“律令”中有十二条“学令”中对教育制度作了明确规定，这就是以“经书”教学作为整个教育的手段和基础。元正天皇于养老二年（公元718年）修“养老令”，进一步确立日本的大学和国学制度，使学制更趋系统化。“学会”规定，“凡博士、助教，皆取明经堪为师者”，大学寮以九经为教材，分必修与选修。“凡经，《周易》、《尚书》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《毛诗》、《春秋左氏传》各为一经。《孝经》、《论语》，学者兼习之，而《周易》居九经之首。同

时对《易经》的注本作了具体规定：“凡教授正业：《周易》、郑玄、王弼注。”这里所推崇的《易经》注本，大体与中国唐代相似，整个唐代孔颖达的《周易正义》具有权威性，这个文本主要就是以郑玄、王弼注本为基础而成的。在“九经”中，《易经》属选修课程。而选修的七经中又依卷帙的多寡分为大经、中经和小经：《周易》为小经。

奈良时代（公元710年至794年），日本的教育以唐朝的学制为标准，全面推行《大宝律令》的“学令”中有关教育的规定。首府有大学，地方有国学。国学、大学都以经学的学习为主要内容。这样，奈良、平安朝讲习《易经》蔚然成风。当政者亦以学《易》为务，据日本史籍记载：藤原基为政，“教崇儒术，释奠之日，公卿拜先圣，使明经博士讲《周易》。”（德川光国：《大日本史·藤原基传》。）天皇亦从经博士学儒经，“宇多天皇宽平元年（公元889年）冬十月九日丁卯，天皇受《周易》于博士善渊爱成。”（同上，卷三十一）

《易经》在奈良时代的传播主要途径是中国《易经》注本及卜筮术数之类书籍的引入。当时所传入的中国文献典籍，主要是唐代钞本。据日本史籍记载，当时除大学和国学外，一些政府府库多蓄五经。（《续日本纪·称德纪》）这些典籍大部分已经佚失。据说今存平安时代传入的抄本约十九种，其中之一是《卜筮书》残本。（卷二十三，藏于称名寺。）

平安时代（公元794年至1192年），《易经》等经书继续传入，并带进来自中国易学发展的新信息。这一时期，中国印刷术的发明，很快被东亚的日本和朝鲜所接受。经书的刊刻，使书籍更容易得到，这种情况显然是十分有利于《易经》在教育上的普及的。这一时期，日本研习的《易经》等经书，并在经常性的从中国获得书籍的需要，也为当时中国人所熟知。据中国史书记载：其国多有中国典籍；“（北宋太宗）雍熙元年（公元984年），日本国僧刁然与其徒五六人，海而至……刁然善隶书，而不通华言，问其风土，但书以对云：‘国中有五经书及佛经’，《白居易集》七十卷，并得自中国”（《宋史·列传（二百五十）·外国传》）。南宋人赵汝适也说：“倭国在泉之东北，今号日本国……亦有中国典籍，如五经、《白乐天文集》之类，皆自中国得之”（《诸蕃志·倭国》）。根据9世纪后纂的《本朝见在书目录》记载，这一时期实际存在于日本国家公务机构，如有大学寮、图书寮、弘文院、校书殿、太政官文殿以及天皇私人藏书的汉籍共1568种，合计16,725卷。其总数约有《隋书·经籍志》（著录3127种）与《旧唐书·经籍志》（著录3060种），各自著录的典籍数量的一半强。就是说，当时中国文献黄籍的一半已经东传日本，这在世界文化传播史上是一个令人惊异的现象。其中当然有各种《易经》的注传本。

平安时代400年间是日本文化从全盘接受中华文化转向较自觉的借鉴创造的阶段，由此引起各个领域的“国风化”倾向。这种新的文化风气的形成对日本易学的发展产生了重大的影响。其中特别值得注意的是在汉字基础上创造假名及假名文字逐渐被推广应用，这种应用从最初文学的创作进至经学研究，对易学的日本化是起了作用的。在假名发明与经书和读方式采用之前，日本学者只能受制于汉字的表达方式。由于没有自己的汉字，理解的过程就比较被动，这样就必须阅读汉字写成的中国经典，而更注重章句解读而忽视义理。这一时期日本教授、学习中国经书的方法是先“素读”后“讲义”。“素读”就是用汉音诵读经典原文，特别是对初识汉文的日本学生来说，这是不可缺少的步骤，似乎就是为了解决研读经书时理解上所碰到的问题。“讲义”则是以法定注释解说经文，从而确立把自己的见解。因而，早期日本易学的形成受制于文字方面的因素是很大的。假名文字的发明为日本人表达自己固有的传统观念和思想、借鉴、调和、利用和改造外来的思想资料提供了一个新的基础。平

安朝以后，日本传统易学的形成和发展正是在一个新的语言形式的日渐完善的使用基础上得以实现的。

平安朝后期（约自12世纪中期至13世纪初）是中国古典易学在日本获得初步研究时期。这一新的学术动态，可以藤原赖长为标志。赖长鉴于当时诗文流行，乃专心经史，立志复兴经义。他师事藤原成传，在《易经》钻研上化了很多的功夫。康治二年（公元1143年）十二月，向阴阳师安信泰亲习《周易》，与师成两人自头至尾通读并参照孔颖达《周易正义》加以句点。其后，他继续在《周易正义》一书上用功，并为诸生系统讲解全部《五经正义》，这表明这一时期日本学者对传自中土的唐易已有相当深入的掌握。

江户时代之前，《易经》在日本传播和影响的重要性，不仅仅是日本传统易学的前史，本身就具有多方面的学术史和文化史意义，这一时期的易学存在形态虽然表现在民间和社会方面，尚未达到学术上的借鉴创造，但仍可将其视为早期日本易学，是日本易学史上的重要演进阶段。

## 二、日本传统易学的形成与发展

这一时期大体可再分为两段：第一阶段约从12~13世纪之际至17世纪初的江户德川家康在江户建立幕府。在这400年间，易学作为专门之学有较显著的进展，各种具有日本思想特征的《易》说陆续有人提出。第二阶段为江户时代（公元1603~1867年）。在这260余年里，江户时代儒学的各个学派纷纷阐述自己研究《易经》的学术成果。

### （一）日本传统易学的形成

日本传统易学的形成是与在中国本土作为新儒学的构成部分的宋易传入日本密切相关的。镰仓时代（公元1192年）之前，《易经》通过汉唐易学文献的传入对日本文化曾产生广泛而深入的影响。但若从研究日本汉学史的立场看，在这相当长的一段时间里，《易经》并没有被作为一门独立的学科展开研究。尽管平安朝后期，《易经》并没有被作为一门独立的学科展开研究。尽管平安朝后期，《易经》引起一些学者重视，并有人从数学上对象数学进行专门研究。但较严格而系统的《易经》研究则要等到宋易传入以后。

从易学方面看，从中国传入的新易说，涉及了宋代主要的代表物：周敦颐、邵雍、二程和朱熹。而从日本易学家热衷于讨论的问题看，其中尤以周和程朱的影响为突出。两宋新易学著作和思潮的传入，加快了易学在日本作为独立课题的确立，也是《易经》（通过宋代诸家的解说）在日本作为学术研究对象的开始。宋易是在镰仓时代（公元1193—1333年）中期传入日本的，其时为中国南宋理宗、度宗年间，上距程颢、程颐去世约200年，下距朱熹、陆九渊去世约300年。就经学而论，一般说来，在传入的宋学中，日本学者较重视“四书”、先“四书”而后“五经”，因而“五经”的地位并不显。但在“五经”中，《易经》无疑仍是最受重视的经典。镰仓时代同时还是日本佛教禅宗最兴盛的时期，在一些禅宗的代表人物中亦有不少《易经》的研究者。像俊芿、园尔辩园、兰溪道隆等人。

僧俊芿兼修禅儒，他于建久十年（公元1199年，南宋光宗庆元五年）到中国，“居其地十二年，于公于1211年归国。回国时除大量佛教典籍外，尚有儒道书籍二五六卷”。这些书籍传入日本，影响到日本五山禅林一代的宋学研究。

日本著名禅僧园尔辨园（公元1201~1280年）于1235年中国留学，于1241年回国。他在留学前就对宋学有相当研究，致力于将宋学与禅学的结合。他也从宋带回许多中国典籍，据此他编定了一个书目《三教典籍目录》，其中就有《五先生语录》二册（即周敦颐、程明道、程伊川、张横渠、朱晦、庵语录）收藏于五山寺之一的东福寺。而据后来东福寺第二十八世大道一以编著成《普门院经论章疏语录儒书等目录》（公元1553年）中就有六种易书：“调《周易》二卷、《周易音义》一卷、《易总说》二册、《易集解》一册，（阳）纂图互注周易，（果）《周易》二册”。这些易学藏书对于禅林的易学研究提供了基本资料。园尔辨园在日本禅林首先讲授宋学的经筵。

兰溪道隆是中国禅僧，他于1246年携其弟子翁绍仁、龙江等赴日，为中国禅僧游化日本的首批代表。作为禅僧他们同时也具有较深厚的儒学素养，他们于宋学的传播上，着重义理的阐发，这要比早期主要是引进著作的日僧又进入了一步。兰溪道隆谙熟宋学的精髓——《四书》，并杂糅《易》、《庸》，阐发教化之道。使禅林道场，成为传播中国宋学的基地。从兰溪道隆起，宋学在日本的传播进入了一个由形式到探究内容的阶段。

在京都日本五山寺庙中，不少禅者都对《易经》有钻研。虎关师练（公元1276~1346年）为五山名僧，他熟悉《易经》和周敦颐的著作，在禅林中开辟了专攻儒典的学风。中岩圆月在致虎关师练的信中曾提及此事：“微达圣域、度越古人、强记精知，且善著述。凡吾西方经籍五千余轴，莫不究达其奥，置之勿论。其余上从虞、夏、商、周，下达汉、魏、唐、宋，乃究其典籍、训诂、天命之书，通其风、赋、比、兴、雅颂之诗。以一字之褒贬，考百王之通典就六爻贞卦、参三十之玄报。”虎关之后云章一庆（公元1386~1463年）专长《周易》，他是日本第一个研读元代董楷编纂的《周易程朱传义》的人。此外，在镰仓五山中也有通易者，建长寺的中岩圆月（公元1300~1375年）精通《周易》，对程朱著作深有研究。

镰仓时代，日本易学由唐而宋，在当时新兴的教育机构足利学校的经学教程中也有显著的体现。足利学校系足利义兼（公元？~1199年）所建。易学方面是初教材是唐人《周易注疏》。这种教学，通晓宋学的禅僧歧阳即批评说：“在彼而称儒学教授为师者，至今不知有好书，徒就大唐破弃之注释，教诲诸人，惜哉。”（西村天因《日本宋学史》，第232页）。至1432年，上杉宪实（公元1411年~1466年）扩充了足利学校，并使学风为之一变，当时易学藏书及研读教材已有《易学启蒙通释》、《周易传》等程朱一派的宋易新著。足利学校汉学教育的重点是易学。然他们所接受的宋易特别重视其实用性的方面，而程朱易学的义理方面较被忽视。足利学校的保护人和资助者上杉氏和后北条氏等所关心的是作为占筮的易术，而不是作为经学的易学。“四方攻学之徒”在完成学业后，为武将行占筮，观战阵，讲兵书，有兼才者也施医疗。或回乡里讲授汉学。

自镰仓时代至德川幕府的建立是日本传统易学的形成时期。这一时期，日本《易经》研究在两个相关的方面体现了学术发展的新动向，这就是“和训”的方法应用于《易经》研究，使宋易的日本化；专门研究宋易的学术著作的出现。

汉唐易著传入日本之后，在很长的时间里，日本学者完全是依照中国人的读音读法来阅读的，其间虽有吴音和唐音的变换，但都是汉文的直读。因此，只有具备了相当深厚的中国语言文学修养的学者，才能从事这种研究。而“汉籍和训”即是在把原著翻译为日文之前，克服汉字读音困难的变化。所谓“汉籍和训”就是在汉文原著上，按照每一汉字的训诂意义，标注上日本假名，从而使不懂汉文或汉文程度不高的人，也能理解原著内容。实际上就是变

“汉文直接”为“汉文译读”。又由于“和训”不是按照汉字和读音注释假名，而是根据注释者理解的意义注释假名。这种研读方法在平安时代开始发明，但真正形成为系统的方法并应用于《易经》研究，则是16世纪（室町后期）的事。萨南学派的文之玄昌（公元1555~1616年）通过“和训”和“倭点”的方法，著《周易传义训点》和《周易大全倭点》二书，对宋明代表性的易著作了系统的训释。

这一时期，日本在宋易研究方面开始有较系统的专门著作出现。博士公卿派的代表人物清源业忠（公元1409~1467年）以讲义形式编著《周易启蒙讲义》是研究朱子易学的专门著作。自他之后，世代传易，其孙子清原宣贤（公元1475~1550年）在易学方而有《周易抄》、《易启蒙通释抄》二种，讲《易经》亦全部采用朱子学派的立场。这样，宋易研究作为一门独立学术的形成，便是日本传统易学作为一门独立学术的建立。

## （二）日本传统易学的发展

16世纪（室町时代后期），博士公卿、萨南、海南三个研究宋儒学派的出现，打破了禅僧独占儒学的局面。宋易著作和训与倭点，标志着易学发展在一定程度上已趋于日本化，并为易学在江户时代的进一步发展打下基础。

江户时代整个日本学术思想的发展和学派消长大体可以分为三个小阶段：第一阶段（公元1603~1735年）为古学派崛起与朱子学相抗衡的时期；第三时期（公元1789~1867年），是阴阳学隆盛与朱子学相对立的时期。

江户时代儒学的各学派中，皆有人对展开专门的研究。我们可以依据上面的分段对江户时代各个学派的《易经》研究状况及趋向进行概括的考察。

朱子学在德川时代正统地位的确立，与天皇和幕藩各级统治者的支持是分不开的。镰仓以后的教育，包括寺院教育，“大部不采用（佛教）经典，专以修经。”（尾形裕康，《日本教育通史》第79页，黄启森译，达承出版社，1965年版。）朝廷君臣，“多以儒教立身……只以《周易》、《论》、《孟》、《大学》、《中庸》立义。”（《花园院御记》）后光明天皇承应二年（公元1653年），水尾天皇命民间学者朝山意林升殿讲《周易》等书。德川幕府第一代将军家康以朱子学为官学，复兴足利学校，重建金泽文库，大量刊印程朱派注释《周易》等经书。一般说来，作为日本传统汉学基本内容的宋学研究，极少表现中国宋学中思辨性最强的本体论，只有在易学中，特别是在当时易学家热衷于讨论的太极、理气之类的问题上，哲学思辨才有一定的表现。

日本朱子学的展开是从京都朱子学派的藤原惺窝（公元1561~1615年）和林罗山（公元1583~1657年）开始。从藤原惺窝开始，日本的儒学严格地从禅宗中分离出来，成为独立的学问。他在学术思想立场上由禅而儒的转变，开拓了日本儒学发展的新方向。公元1598年，他在京都遇到了在丰臣吉秀侵朝战争时被俘的朝鲜学者姜沆，并阅读了侵朝战争间日本从朝鲜携回的儒学著作。姜沆是朝鲜朱子学退溪学派的学者，谙熟易学。在姜沆的协助下，藤原惺窝编纂了《周易倭训》，（收入《四书五经倭训》）。以日语并用朱子学的观点注解《易经》。在哲学上，他从太极立论，主攻理气合一。他在致林罗山的书信中说：“太极，理也；阴阳，气也。太极之中本有阴阳，阴阳之中亦未尝不有太极。五常、理也；五行，气也；亦然。是以或以理、气不可分之论胜。”这种立论是他的易学思想在一些基本哲学问题上推导的结果。

惺窝门人很多，其中以林罗山最有成就。林罗山的学术和思想富于综合性。其易学包容

汉唐旧注和宋明新说，对汉唐和宋明学文献进行整理。在易著上林罗山据足利学校的宋版《五经正义》，校勘明刊北监本《十三经注疏》中的《周易注疏》。他对《周易注疏》、《周易程传》等易著加以句读，并进而对《周易注本》、《周易大全》、《周易传义》施加和文训点。此外，林罗山还日译并抄录了《周易要语抄》一书。可见其在易学上有相当造诣。林罗山之后，他的儿子林鹤峰（公元1618～1680年），孙子林凤冈（公元1644～1732年），三代连任“大学头”，负责幕府政权下的文教。林罗山的子孙传易于后，虽无创见，但都能在官殿和学府继续讲习《易经》，直接影响了日本易学的发展。

朱子学的兴起从一开始就呈现了内部分化的倾向。本下顺庵（公元1621～1698年）是惺窝的再传弟子。他不仅熟悉《易经》，且能深入体会《易经》及传统注疏的要义。顺庵强调不应只从文字上掌握经文的意思，更应玩味《十三经注疏》的内在精神。由此开启了日本古学复兴之门。他的门人室鸠巢（公元1658～1734年）、神原筌州（公元1659～1706年）等都研习《易经》及天文、历数之学。室鸠巢著《太极图述》，是对周敦颐、朱熹太极阴阳论的哲学阐释。神原筌实际的学问，同时也对天文、历数也有相当的掌握。他在易学方面的著述有《易学启蒙谚解大成》，对朱子一系易学有新的见解。

18世纪的日本朱子学人物中，有许多富于怀疑精神的学者。中井履轩（公元1732～1816年）一生研经、所传经学著作《七经雕题》、《七经雕题略》、《七经逢原》三种，都对《易经》有解说。在他的经学研究中隐含了与宋儒相悖的思想，如云，四书、五经、《性理大全》可称儒者的三大厄，《易》十翼非孔子所作，质疑于儒经和孔子，在当时都是相当大胆的论断。

古学派对朱子学和阴阳学皆持严格的批评态度，以为这些学派已不再能把握孔孟圣贤的真意和正道。他们强调儒学是日本的一种学术体系，重新坚持汉唐注释，由此探讨经书原意。

伊藤仁斋（公元1627～1705年）是古义学派的创始者。他在青年时代研究性理学，对宋易作过细心钻研，写成《太极论》等著作。在四书、五经中，尤其推崇《论语》和《孟子》，把《论语》看作“最上至极宇宙第一书”。仁斋开办古义堂，讲授《易经》、《近思录》，批评朱子学中的理气二元论。仁斋开始，伊藤五子一家在日本汉学史上占据重要地位，在日本易学史上亦有一定贡献。从仁斋创建古义堂的以后244年中，学堂即是伊藤家族的教育中心，也是日本从事汉学研究的中心。

伊藤东涯（公元1670～1736年），江户中期有原藏（才藏之元）之称。他不但继承了其父仁斋的经学，更讲述学义训诂，声韵名物、制度典章之学，富于历史批判精神。其著作多达四十余部，一百六十多卷，与经学相关的著作有《经史论苑》（一卷）、《经学文衡》（三卷）、《经史博闻》（四卷），其中有不少论易文章。伊藤兰嵎（公元1694年～1778年），是长兄东涯的异母弟，从其兄习经学。他独立对“四经”（《诗》、《礼》、《春秋》、《易》）作系统的解释。在易学方面著《易宪章》，富于独立思考和批判精神。

“古文辞学派”（古学派）的创建者荻生徂徕（公元1666～1728年）强调古文辞的意义。他主张“汉文直读”。他批评“汉藤和训”的解经方法：“以方言读书，号曰和训，取诸训诂之义，其实译也，而人不知其为译也……中华自有中华言语，体质本殊，由何吻合，是以和训回环之读，虽右可通，实为牵强。”（《译文基蹄》，载《徂徕集》卷十九）他指出，先以中国音读汉文，而后用日语文表达，这才是真正做学问之道。徂徕以为《论语》和《孟子》并非唯一中心，还应熟习包括《易经》在内的六经。

日本古学派汉学家在中国文献的整理方面追赶清人考据学所达到的成就。山井鼎（公元



1690年1728年)是古学派的大家。他二十八岁时在足利学校被聘为西条候儒员,留校校书。埋首三年,在易学上化了很多功夫。计获见珍籍宋本《五经正义》一通,古本《周易》三通,足利本《周易》一通,并以当时通行崇祯汲古阁本校其异同。他的《七经孟子考文》是一部集大成的著作,代表了当时汉学家对中国文献典籍的认识和整理水平。这部书共校订了《易》、《书》、《诗》、《左传》、《礼记》、《论语》、《考经》,所谓“七经”。因孟子古代不列于经。所以特定名为《七经孟子考文》。18世纪初,德川家康于伏见用活字刊印汉籍多种,其中《周易》一书,曾用足利学校四种版本校勘,这事实上便是由井鼎的一个草稿本,山井鼎总汇江户诸说于一炉,完成《七经孟子考文》。《考文》中,“凡《易》十卷……专以汲古阁本为主,而以诸本考其异同。凡五曰,曰考异、曰补阙、以补脱、曰谨案,曰存旧”。(《四库全书总目提要》卷三十三)大多数日本阴明学派的学者与朱子派学者一样,注重经典研修的基本功夫。其代表性的人物对《易经》多有研究,并留下一些易著。

三轨执斋(公元1669~1744年)早年习朱子学,壮岁转向阳明学,在中江藤树开办的江西书院讲解经典。在易学方面著《周易进讲手记》,是他讲解《易经》时的讲稿。

仁藤一斋(公元1772~1859年)之学虽本王阳阴,但对邵雍的易著十分推崇。他有多部易著:《易》、《易学启蒙》,并在许多论文中阐释《易经》的思想。同邵雍一样,一斋据《易》理来发挥他的哲学。他承认有傀儡似的命运,称之为“天数”,又称之为“气数”。因为“天地与我同一气,而数理则前定矣”,“天定一数,不能移动”,达观者当知道天道、人事都有必然的趋势。(《言志晚录》)

折衷派是江户时代中期流行的一个学派,其初追随荻生徂徕由六经探求古道的学风,徂徕死后,则以批判徂徕学的面目而表现其学术立场。18世纪后期曾风靡一时,以致“当时著名儒者,十之七八折衷学。”(广濂淡窗《儒林评》)。其代表人物片山兼山(公元1730~1782年)、井上金蛾(公元1732~1784年)、皆川淇园(公元1734~1807年)等都对《易经》有研究。

片山兼山先而追随徂徕学说,继而生疑,开始通过讲解经书,发挥折衷学说,排斥古学偏执古义、泥古不化的传统。他在易学上著《周易类考》,其治易方法体现折衷派富于调和性的立场。训诂方面多采中国汉唐旧注,义理方面则根据宋明诸家的新说,自由进行择取。

井上金蛾认为庆开放学风,学人不可受任何固定学派的拘束。在其主要著作《经义绪言》、《经义哀衷》、《经义弁疑》中表述了他对易学的基本见解。

皆川淇园在易学上重视文字学研究,谓不知字义则不可作文,不可解书。淇园精通音义训诂之学,用于易学研究尤有独创的见解,其著书多与易有关,他的主要著作《名畴》,是对《易》和《周书·洪范篇》中主要概念的考证性解说。与易学相关的则有《易学开物》,《易学阶梯》、《易原》多部,自成一家之学。淇园的学问基于易学而展开,他自称“某学本于《周易》,以及之他经”(《淇园文集·初篇》卷三第16页;“钻研易学殆四十年,始得通其开物之法”。(《名畴·序说》)。所谓开物之学,实际上是一种富于哲学性的训诂之学,也是一种治易的方法哲学。《名畴·序说》上说:“名物者何?万名之声出于口,口内有形而气鼓焉。形者唇、舌、腭、齿、喉是也,气者开、发、收、闭是也,形,气遇合之际,必又有成其所观之物象存焉,即所谓名物者也。”淇园钻研《易经》,反复致疑,不仅富于新的探索精神,且体现了较严密的方法论思维。

### 三、日本易学的发展高峰

若从学术性质上来对日本明治以前的“传统易学”和明治以后的“近代《周易》研究”进行比较,就可以发现,两者虽然都以东传日本的《易经》及历代易学文献为研究对象,但他们属于两种不同文化的范畴。概言之,归属于古代日本汉学系统的“传统易学”,它不仅表现为古代日本人试图从学术上理解和阐释中国易学,而且还表现为研究者在立场上,具有将研究对象充作自我意识形态,使其内化为自己的哲学观念和价值观念的倾向。而归属于近代日本中国学的“近代《易经》研究”,则与“传统易学”主客不分的学术倾向不尽相同。就其研究方法而论,它是在日本以“明治维新”为标识的近代化日益趋于规范化的学术研究。其最显著的特点,在于摆脱了传统易学的“经学主义”文化观念,而以“科学主义”和“理性主义”作为其学术的导向。

日本明治维新以来一百多年的《周易》研究,我们可以大体将其区分为两个阶段进行考察:(一)从明治时期至第二次世界大战结束。(二)从战后至今日。

#### (一) 明治至二次大战前日本《易经》研究

明治初期的易学研究与幕府诸派时期的治易方式与传统易学仍维系着密切的关系。在整个汉学研究中,日本学者颇重师承关系。大多数学者治易都有其师法乃至家法可寻。这一传统在日本“传统汉学”向“近代中国学”的转变过程中基本也保存下来了。明治时期富于批判意识的治易态度与明治之前富于怀疑精神的易学是一脉相承的。古学派的伊藤东涯、阳明学派的熊泽蕃山等人的著作,在整个明治时期仍在学术继续发生影响。

1. 明治时期的《易经》研究 明治以来,随着“经学”在日本的终结,《易经》在文化影响上已经不再像德川时代那样占据崇高的“经书”地位。对易学的占筮方面,开始有更多的人从科学的立场对其提出批判。而对《周易》进行历史“还原”的结果,“易疑”(内藤湖南的“用语”)豁然冰释,于是它的神奇的力量被人怀疑。如果《易经》还有什么价值的话,它的作用回到历史中去了,成了史学家研究的对象。这一阶段,儒学在日本几度复兴,并一直有人倡言经书的意义,但由于这些倡言大都基于实用性的目的,在民俗和社会生活中继续发生作用。这样,在很长的一段时间里,易学在近代以来日本的主流学术和哲学思想中不再占据重要的地位。从学术动态上看,日本易学开始从“经学”传习方式向学科研究方式转化,《易经》成为“中国哲学”或“中国哲学史、思想史”学科的一个科目和课题。

明治时期,是日本整个易学从传统向近代转化时期。这种转化尽管具有过渡性的特征,但富于探索精神。这一时期,尚无系统性的《周易》研究著作出现,许多研究者多从外围、从思想史的角度入手,把《周易》纳入中国哲学史和日本思想史的范围来讨论,有些较复杂的问题得到初步的澄清。

犹如整个日本近代中国学的形成曾受到来自西方的近代学术思想的影响,这一时期《周易》研究方式也直接或间接地受到西方科学方法论的影响。西周(公元1892~1897)等明治思想家受西方实证主义哲学的影响,倡导哲学和哲学史学科研究。而自从西周等人将哲学史视为哲学学科的一个分支以后,日本学者对日本哲学史和中国哲学史的研究即有较大的进展。在本世纪最初十年间,仅日本哲学史的著作就有井上哲次郎的《日本阳明学派之哲学》(1900

年)、《日本宋学史》(1909年)等等,多少都涉及到日本传统易学的史料。在这种哲学史的研究中,德川时代的不少易学文献被当作哲学史的基本材料加以利用的。在中国哲学史著作方面则有内田周平的《支那哲学史》(1888年)、松本文三郎的《支那哲学史》、远藤隆吉的《支那哲学史》(1903年)、山路爱山的《支那思想史》(1907年)小島祐马的《中国思想史》(1910年)。其中远藤隆吉的著作很值得重视,他的《支那哲学史》将中国哲学划分为“创作”、“训诂”、“扩张”三期,相应称之为“古代哲学”、“中古哲学”、“近世哲学”,以此考察中国思想的渊源及其推移。作者在“古代哲学”之前单列了《〈易〉的哲学》作为一个独立项。他认为,“中国哲学几乎没有不含《易》哲学的意味的”,“《易》作为伦理的渊源,卜筮的基础,在理解中国思想方面具有特别重要的意义。”不过,他提出十翼非孔子所作,而卦辞和爻辞也非文王、周公所作的定论。

在日本,用科学的方法对《周易》展开较系统的研究是在明治末期和大正时代。这种研究的特点是把《易经》作为阐释中国思想的资料来对待,批判各种传统的成见,究明易学的形成过程及其思想意义。

根本通明是日本明治时期研究《易经》的代表,他青年时期在私塾讲授这部经书,晚年任东京帝国大学的教授。他的两部易学著作:《周易讲义》(三星社,1917年)、《周易象义辨正》(三秀舍,1937年),都是在大正年间,死后由他的儿子与学生出版的。根本通明研究了“周易复古三十六变筮法”,认为以前的筮法(十八变筮法)是错误的。因为此筮法仅是由三爻组成的六爻之卦,若要得到六爻而得大成之卦必须进行三十六变筮法。根本通明对《周易》十分推崇,把它视为“圣人经世之世,万世道统之源”,并企图究明其义。他认为,无论是汉代的象数易,还是宋代的义理易,都没有真正理解圣人写《周易》的意图。

2. 战前日本易学流派 经过明治四十多年的发展,到了大正时期,日本近代中国学已有相当发展,并由于研究方法的不同形成了若干流派。大正时期日本中国学有三大学派:实证主义学派、批判主义学派、新儒家学派。这些学派的主要人物大都对《易经》有所研究,并提出了一些易学研究的新课题。在此之外,也存在着分散各具特色的易学研究者。

实证主义学派以狩野直善、内藤湖南为代表。狩野直善(1868—1947)对中国“经书”及其思想持“古典解释学”的立场。他认为,研究中国哲学史,即要站在中国的古典研究中心的立场上,阐明中国古典的内容与形式的诸种变化。由于狩野直喜把经学的训诂考证之学与经学的性理之学列在同一位置上,这在事实上改变了江户时宋明性理学在中国及日本文化中的主流地位,从而把它从新定格为中国学术思想发展演进中的一个发展阶段,视之为整个古代哲学发展中的文化现象之一。由于狩野直喜将这种见解系统地表述出来,从而确立了“狩野体系”的方法论,这种方法论对大正时期的《周易》研究具有一定影响的。狩野直喜本人虽然没有专门的易著,但对《易经》很有研究。到了晚年更潜心于《易》的钻研,常以《易·乾文言》的“贞者事之干”、“贞固足以干事”等警句勉励自己。

实证主义学派的另一个创始人内藤湖南(公元1866~1934年)唯一的易作只有一篇论文《易疑》(《支那学》,第三卷第七号,1923年。)这篇论文虽然不很长,但在当时很有影响。内藤湖南力图证明,《周易》的爻辞中已包含战国时代末至汉代初期的语言,他认为,战国时代《周易》不会是现在的形式,他从爻辞的特征推论《周易》的原来形式并不是每卦之爻,也许是由五爻组成的。此说如果成立,《周易》的总体形式也无必要由六十四卦组成。

武内义雄(公元1886~1966年)是实证主义学派发展时期的代表。由于这一时期该派学

者加强了对于中国古典与日本传统汉学的批判，寻求以新的方法来研究中国文化，这就使其学术立场与批判主义学派有所接近。武内义雄的《易与中庸的研究》是体现实证主义学派观点的易学著作。他将《周易》与《中庸》相比较，展开“本文批评”。“本文批评”在注重文献原典批评的基础上，对《易》思想构成的前后关系、形成时期及与《中庸》思想的相互关系进行分析，由此归纳出这一特定社会思想史的本文基本逻辑。他认为，《中庸》的前半部分，近似于子思的文章，后半部分，是秦以后子思学派的人所作。基于这一点，子思学派的导向是尊重《易》，所以《易》的经典化，又是子思学派思想观念发展的必然结果。

批判主义学派以山路爱山、津田左右吉为代表。山路爱山（公元1864～1917年）在他撰写的第一部中国学著作《孔子论》（民友社刊，1906）中就孔子与《周易》的关系进行批判性的分析。他认为先秦文献中，唯有《诗》、《春秋》、《论语》较可信，而《易》作为孔子的材料则不可不信，《易》的“十翼”无疑也不是孔子作的。山路爱山在《孔子论》出版的第二年，发表《支那思想史》，在这部书中他提出《易》是一种“包容性的哲学”。山路爱山把老庄之学看成是宇宙与人性混一的哲学，而孔孟之学与老庄之学的结合，便形成了一种包容性哲学，由此便产生了“在《易》、《大学》、《中庸》、《礼记》诸篇中所表现的思想”。

津田左右吉（公元1873～1961年）在“有关易一二元考察”（《东洋学派》第十四卷第二、三号，1924年，后来收录《儒教的研究》一书，岩波书店，1950年）中提出，《周易》形成于战国时代。《易》以前的龟卜都是以龟裂的花纹为基础的，而《周易》作为抽象性观念的象征是以六十四卦为基础的，这种象征并不是民俗的产物，而是知识分子的创新。津田左右吉认为，《易》体现了中国人的思考和学问方法，其特点是：罗列外界种种事物现象，注重于其外形组织的调和，对于自然的情况，人事的情况，以独特的思维，按某种观念，制定对外的规则。津田左右吉的研究不限于《周易》本文的范围，而是从研究《周易》出发，进而对古代中国人的思考方法及特点进行阐释，是有见识的。

本田成之对《周易》成书年代所作的考察接近批判主义学派的立场。本田成之的《作易年代考》（《支那学》第一卷第二、第三号，1920年）中认为《周易》的刚柔、阴阳二元论的世界观，其思想根源是功利主义。所以《周易》原本不属于儒家，孔孟时代没有二元论的世界观，功利主义也是与孔孟的教义相违背的。概言之，《周易》的经文是从以前各种卜法的卜辞、繇辞中选择和归纳而成的。

新儒家学派中，宇野哲人（公元1875～1974年）是个代表人物，他从哲学史的角度讨论《周易》，曾在战前的《支那哲学概念》（1926年，中译本王壁如译，正中书局1936年版）、《支那哲学的研究》多部著作中，对《周易》的哲学意义作了阐释。宇野哲人认为《易》的“素朴哲学思想胚胎于上古，成为哲学的体系是在孔子的时代。”《周易》为中国唐虞三代哲学思想的基本资料，最能涵盖一切，而文明又极明瞭。他指出，以大小往来而判断吉凶的事，原为《易》之作者最初的动机不过以经文为处世的要求，也可见《易》之伦理观，儒家的伦理大半包含其间，《易》之成为六经之一，其理由或由于此。此外，《老子》中类似于《周易》的地方，亦在不少。他认为，孔人喜易尚能置信，《易传》的作者不满于阴阳二元论，进而阐述太极一元论，从而完成了“十翼”的哲学。（《支那哲学概论》前篇，历史的概观，第一章，中国哲学的起源）宇野哲人在战后著《中国哲学史》、《中国近世儒学史》等著作，对《周易》继续有所论述。

## （二）战后日本《易学》的基本课题

在这一阶段，日本《易经》研究有相当大进展。总的说来，整个战前的日本近代《周易》研究尽管提出了一系列新课题、新见解，尚有待进一步系统化。战后日本《周易》研究，在诸如关于《周易》的起源，十翼的形成和发展、《周易》的思想意义等问题展开深入而系统的讨论，值得注意的是，战后40多年间，日本在易学史研究上有较大进展，特别是近10来年间，《易经》的多学科应用研究也有一定的展开，这就为日本当代易学的发展开辟一个新领域。

1. 有关《易经》起源的研究 有关《周易》起源的问题，战后仍引起一些日本学者的重视。战后初期进一步发展内藤湖南和武内义雄《易》说的有贝冢茂树。贝冢茂树的“龟卜与筮”（《东方学报》京都、第十五四1947年）。他详细地分析了1899年在河南省安阳县的殷墟发现的“殷墟卜辞”，提出卜辞具有与繇（zhōu）辞相同的特征，是为了尾随龟卜并予以补充。巫士有通过神签加以判断的习惯。贝冢茂树揭明，殷的历法的基本周期为10天，在卜哪天为好日时，去掉最后一天，就在9日间进行占卦，进而推定繇辞从九爻中产生的。他指出，殷周历法的周期不同。在周代，历法的基本周期成为7日，在占卦时同样去掉最后一天，对6日进行占卦。于是在改编殷代筮术之书九爻的繇辞时，分裂为四爻与五爻，再补充由六爻成为卦，这样，就形成了现在的《周易》。贝冢茂树从殷代过渡到周代之际的历法基本周期变化中，阐明殷代龟卜与周代筮法的根本原因。这一点在以往的研究中是没有过的，可以说是一种新的观点。

田口福司朗对《周易》的起源的文化意义问题有兴趣。他在《〈周易〉的起源》（明治书院1960年）中考察了周代废除龟卜，《周易》被广泛流传的原因。他的研究成果可以简要地归纳如下：龟卜中人为的东西较多，从经济角度和时间角度来看是不方便的，而且判断的依据不合理。而筮占没有人为的东西，又很简便，其判断也经过数学方法的整理，因而更合理。由此可见，《周易》之所以被广泛流传是与周初的新文化建设方针相符合的，即避开了以神为主，陷于迷信的殷文化的弊病，向以人、圣人为主的合理的道德文化过渡。

赤冢忠的《〈易经〉与中国的思想》（《书经·易经》中国古典文学大系第一卷，平凡社1972年。）运用宗教学的方法分析《周易》起源于传说的思想意义。赤冢忠认为，伏羲是该世精神的象征。这是人格化的泛神论向精神概念发展的东西。伏羲“是以先天性的超越性的神秘性的必然规律为前提的，从而构成其基本的思想性质”，这是《周易》作为“命运之书”的一个方面。文王作卦辞、爻辞的传说推广了《周易》的“人文社会建设之书”，孔子作十翼的传说，推广了“道德教义之书”。为此赤冢忠认为有关《周易》的“人更三圣、世历三古”的传说，是为推广宣传《周易》而作的。

直到目前，在《周易》的起源问题的研究，对70年代以来“数字卦”等考古发现，日本学者尚未能积极利用，而在对考古资料 and 上古历史文献的整体面貌缺乏较充分的了解和把握的情况下，要阐明《周易》的最初形态，无疑是相当困难的，而且难以有令人信服的解说。

2. 有关《易传》的研究 有关《易传》的研究，主要问题是《易传》的体系结构问题。而与此问题相关的则是《易传》十篇的作者问题。《易传》历来被视为孔子之作，可是，自从伊藤东源提出与欧阳修同样的疑问，认为“十翼”非孔子之作以来，被许多日本学者所接受。在今日“十翼”不是一人所作，乃是多人经过多年的编纂的观点，似乎已成了日本学术界的共

识。

但在50~60年代,十翼在何时以怎样的次序组成,其作者究竟是谁的问题又重新被提出来,成为现代日本《易经》研究中最有争议的课题。

在前面提到的田口福司朗的《〈周易〉的起源》中,他推定十翼形成的顺序时代如下:《大象传》——春秋中期时形成;《彖传》、《小象传》、《说卦传》三章以下——从春秋末期到战国中期;《文言传》的一部分——战国中期;《说卦传》一、二章——战国末期;《文言传》的一部分和《系辞传》——战国末期到秦代。田口福司郎针对本田成之、武内义雄等关于十翼非孔子之作、孔子没有见过《周易》之说,提出了自己的观点。他认为十翼是否为孔子所作虽未可确知,但即使不是孔子所作,但十翼编纂开端是孔子之始。对于历来被视为浅薄的《序卦传》、《杂卦传》,他认为其书初看似浅薄,实际上内含深刻的真理。整个说来,田口福司郎对《周易》的评价是非常高的。

本田济在《易学》(平乐寺书店1960年)一书中将十翼的内容及其形成过程作了如下的分类:

第一组:《说卦传》的后半、各《大象》的前半;第二组:《象传》的大部分和《彖传》;第三组:《说卦传》的前半、《系辞传》·《文言传》;

归纳本田济的学说:他认为,《易传》的第一组与儒家没有联系,第二组才开始把《周易》与儒家教义相结合,并引进阴阳学说。第三组把《周易》作为秦汉帝国的新的政治规范的实用理论,并予以经典化,故其形成在秦汉时期。《序卦传》与《杂卦传》则是汉初的经学家、占筮者之作。本田济的易著作为一部《周易》研究的入门书是非常出色的。

另外,前述赤冢忠在“《易经》与中国的思想”也对十翼的形成时期作了这样的推论:《彖传》是与《系辞传》同时期之作;《大象》是《周易》被定为经书的汉代之作。他认为,《小象》似有模仿《彖传》形迹,是与《大象》同期之作;《系辞传》在汉代末期才形成;《文言传》与《系辞传》是同时期的著作;《说卦传》与《大象传》为同时期的易博士之作;《序卦传》在《周易》被标榜为官学时才有;而《杂卦传》则在《周易》被标榜为官学以后。许多研究者往往把《彖传》看成是较古老的东西,其形成与《系辞传》的形成被视为同一时期之作,但是赤冢忠认为,《彖传》把卦的意义与作为一般的天地的自然法则结合,这一点虽与《系辞传》是共同的,但其成书却晚于《系辞传》。他还认为,《象传》(大象)、《小象》的形成也比《系辞传》要晚。这是 he 与其他研究者的分歧点。

70年代对《易传》展开系统考察和阐释的专著有山下静雄的《周易十翼的形成与展开》(民间书屋,1975年)。山下静雄的研究确定下了十翼形成的相对年代。他认为要对《周易》进行研究,首先要对本文进行精详的研究,也就是对各个《传》独立地进行分析,以弄清各传的总体结构。然后再确定各传相对形成的顺序。他的研究方法是,与其对各种资料进行对比研究,还不如首先找出这些资料中起决定作用的东西。山下静雄的研究结果可以归纳如下:

《说卦传》的第十一章(由朱子分章)是最老的,利用《说卦传》才作出了《大象传》。其次是《小象传》。继《大象传》后编集了《杂卦传》。利用《杂卦传》作出了《彖传》。《彖传》后展开了乾坤二元论,这就是《系辞上传》,再把乾坤二元论提高到一元论。《说卦传》是最后形成的,但其中包括了从最老的东西到最新的东西。而《序卦传》是最后被写的。

山下静雄的著作附有十翼形成年代图,详细地推断各传各部分相对形成的顺序。他的十翼研究可以说是当代日本最精彩、最有系统性的。

当然,十翼的研究并没有到此结束,实际上,有关其形成的年代及其思想内容和性质,仍遗留许多问题可以进一步考察,离下定论的时候尚远。因为,直到目前有些资料尚未利用,如《帛书周易》中“系辞”等部分还没有被广大日本学者所认识。

3. 关于易学史的研究 日本在易学史研究方面展开较早,于本世纪50年代后期就有较系统的易学史著作出现。今井宇三郎的《宋代易学研究》(明治图书出版社,1958年),是国际易学界较早的断代易学研究的专著。在其后则有铃木由次郎的《汉易研究》(明德出版社,1963年)和小泽文四郎的《汉代易学研究》(明德出版社,1970年)两部有关汉代易学史研究的著作。而户田丰三郎的《易经注释史纲》(风间书房,1968年)则是一部概述性的易学史著作。在本世纪《周易》研究日趋国际化的趋势下,日本在易学史研究上一度是处于前沿地位的。

铃木由次郎在《汉易研究》中着重阐述汉易象数学的思想意义。整个看来,他的汉易研究是作为汉代思想研究的一环而展开的,其深入的用意是为了通过汉易的了解弄清易学在汉代,乃至在整个中国思想史上的地位。铃木由次郎认为,象数易支撑着汉代的思想文化。象数易虽有陷入牵强附会的弊端一面,但又是包含着科学的学说,是客观的自然法则与伦理法则相统一的学说。象数易不仅是道德准则,而且又是政治准则。铃木由次郎对武内义雄抓住汉易论为灾异说的观点作重新解说,肯定了汉易思想的积极意义。他的研究肯定了汉代象数易,进而肯定汉代思想的特点及意义,是值得令人瞩目的。

同是研究汉代易学的,有小泽文四郎的《汉代易学研究》(明德印刷出版社1970年)。小泽文四郎认为,汉代易学是极为实用的科学。前汉的易学与天文历学的发展相呼应,与当时盛行的阴阳灾异,天人感应相吻合,把经术应用于实际的政治、人生。后汉的易学则深入钻研了《周易》的内容、组织,究明卦爻的义例,在学问的研究方法态度上可说是实用的科学。小泽文四郎的研究是以说明汉代《周易》研究的历史事实为主要目的,这在已往的《周易》研究中,几乎是从来没有进行过的历史性研究。

关于研究宋代易学的有今井宇三郎的《宋代易学的研究》(明治图书出版社1958年)。重点叙述宋代的儒家思想综合性特点。所谓综合是指在儒家的传统思想中与原典相立的道家思想、佛教思想的异同关系。他认为,宋代易学是宋学思想的根据,在宋代,易学中新展开的主题有周濂溪的《太极图》,是绝对的太极思想。阴阳与五行是汉魏古易解释学的思想基础,而所谓太极则是宋代的新易学的思想基础。

今井宇三郎通过对宋易《周易正义》的研究,认为中国由实际存在观的存在论转向认识论是在儒家的主体下确立起来的。他的研究试图证实宋代易学所具有的以儒家为主体的综合性格,从而揭示宋代《周易》研究的特点和意义,这是一项非常有意义的工作。

另外,户田丰三郎的《易经注释史纲》(风间书房1968年)是总括性的《周易》注释史。分有“易经的形成”,“从后汉到魏初易学的变迁”、“王弼易注”、“宋易的易学”、“明清的易学”等项目,较详细地叙述了我国各个朝代《周易》解释的特点。

以上是日本学者研究易学史的具有代表性的著作,反映了日本学者对历代易学文献的整理和疏证工作的一斑,估计今后将有进一步的开拓。

4. 关于《易经》思想史意义的研究 在日本许多研究者基于现有的认识、理解,对易学和《周易》的研究转向了思想史方面的开拓。武内义雄对《周易》与《中庸》思想关系的研究是这种研究的早期范例。战后时期,离他发表该书已经过几十年,他的研究中所提出的课

题和研究方法仍一再被人所称道和引述。可见他的研究有相当的深入之处。跟武内义雄的研究方法接近的扳野长八和内山俊彦，他们进而将《易传》与中国先秦及秦汉诸子思想联系起来考察。

《系辞传》在《周易》的十翼中无疑是最有思想性的。对《易传》的思想史意义问题展开探讨的有扳野长八的《易的圣人与形而上之道》，（《广岛大学文学部纪要》第25卷第1号1965年）。他认为《系辞传》从政治立场出发继承和发展了荀子的思想，提出《周易》中所称的“圣人”是指“唸咒者”，这与孔子的圣人形象显然是不同的，也是以后“征服”了当时的道家、法家而形成的儒家。因此虽然同属儒家，却与《荀子》、《孝经》一派相对立，与墨家倒有某种共性。最有意思的是扳野长八在分析了《系辞传》所描述的圣人形象之后，指出《系辞传》的思想立场与当时秦汉帝国权力主义观念相接近。

另外，研究《系辞传》的还有内山俊彦的《阴阳·太极·圣人》（《荒木教授退休纪念中国哲学史研究论集》1981年）。内山俊彦认为，《系辞传》是依据孟子一系的儒家立场，使其流入阴阳家、道家等的思想。《系辞传》的自然观是“一阴一阳之谓道”的宇宙理法。它以本原的“太极”说明了天地万物的形成及人间道德性的内在依据。但从这样形上学观点出发，进而论证圣人二君的位置和作用，由此在《系辞传》中的“圣人”就神秘了，并向君主权力倾斜。总的来看，内山俊彦的研究是把自然观及其与社会、政治思想的相关性作为考察《系辞传》的内容、性质的焦点。

值得注意的是，80年代以来，日本学者有从逻辑角度阐释《易经》的思想意义的尝试，末本刚博在《东方合理思想》这部专论东方逻辑思想系统的著作中，有专节论述《易经》的逻辑问题。他指出，《易经》在中国古代思想的逻辑系统中建立了“通向调和的辩证法”。因而在这部书中包含了许多合理思想。诸如：一切都是阴阳二元的组合；阴阳的相对性的逻辑结构等等。末本刚博认为，从《易经》强调阴阳二元的组合及其相对性的特征看，《易经》的逻辑是关系逻辑，或者说是以矛盾为媒介的逻辑，即是一种辩证法。这种辩证法的特征有四点：第一是肯定的辩证法，它以矛盾为媒介而重新获得肯定；第二是过程的辩证法，依据同一事物同其他事物的关联讨论阴阳变化的过程；第三是调和的辩证法，就是把阴阳这两个矛盾对立的概念，在互补的关系中联结起来；第四是循环的辩证法，阴阳的重复循环是像昼夜反复意义的循环。在作了以上的分析后，作者同时也对《易经》的思想意义展开批评。他指出，“在这里缺乏真正意义上的否定，不是通过原定的自我反省，不是合理性的彻底反省。这是《易经》的合理性的界限，也是古代（和后代）中国思想合理性的界限”。（参阅读书第三章，“合理和非合理：中国古代思想的逻辑”）。

5. 《易经》的现代阐释 在近代以来的日本易学研究中，具有创新研究的就是应用现代知识和科学方法论对《周易》展开阐释。这种研究方式兴起于80年代。由于《周易》的实用性重新引起当代日本人的兴趣，对《周易》展开多学科的现代阐释可说正方兴未艾。

在80年代，对《周易》展开民俗学研究可说是最富于实绩的。这种研究可以吉野裕子为代表。吉野裕子将《周易》应用于日本民俗的解说，并以她的两部专著：《〈易经〉与祭祀》（人文书院，1984年）和《阴阳五行与日本民俗》（弘文堂，昭和53年），为基础，建立了以她的姓氏命名的“吉野民俗学”。吉野当然并不是这种研究的第一人。在她之前，早在1935年的时候，高田真治就运用民俗学的方法分析伏羲的传说，以解释《周易》的起源。（《易的思想》，载岩波讲座《东洋思想》第七卷下，岩波书店，1935年。）但吉野却是最系统的研究者。



吉野根据《易经》及与其相关的阴阳五行思想“把握日本民俗的构造”。她指出：“易理的应用，不仅仅被看成是古代日本国家的大纲，即使在现代，它也活生生地存在于日本山村的一些祭祀中。”由此可以看出“中国古代哲学扎根于日本的实相一斑”。吉野还指出：“日本民俗中混杂有远比阴阳五行古老得多的原始信仰以及其他种种要素，因此日本人对那些神的信仰也是很自然的。但与那些神相提并论，时而或超过它们并优先占据古人心灵的，则是《易理》。”（同上）她还认为：“易卦、阴阳五行为日本祭祀及民俗运用的内在的原理。如能理解它的基本原理，并熟悉其应用，就能够运用它来了解先人们在祭祀、节日时祈祷什么，期待什么。因为阴阳五行把这个包罗万象的世界，不问其有形无形，全都还原为阴阳以及后来发展了的木火土金水的五气或五元素，以五气的变迁视为宇宙的作用。”（同上）

在近代以来很长的时间里，《易经》的占筮在日本学术界一直被当作迷信，受到批判。近以来，由于对它作科学的说明，特别流行的是作心理学解释，占筮通过合理化的解释方式，有重新被人们所接受的趋势。符号学家池上嘉彦将“占卜”纳入通讯活动中对其作符号学的解说。他指出，卜者打卦有他自己的代码本，在这里，不存在意欲进行通讯意义上应有的“发讯者”，或说“本来不是那么回事的讯息，由‘收讯者’给于了‘发讯者’。而且‘代码本’完全属于‘收讯者’。在这个意义上，‘以收讯者为中心’是明显的。但另一方面，虽然不是共同的，却仍然存在着‘代码本’，‘收讯者’的行为就是根据‘解释’这个代码本而来的。”（《符号学入门》，第二章，《传达的通讯和解译的通讯》）。

金谷池指出，易的占卜方法是依据了广阔宇宙的原理，人类对之束手无策的问题，以现在人类有限的认识极限的状态下，显示出存在的意义，不会满足于合理主义的思考，而是转向神秘。在文化发达的今天，正是由于这种原因才仍然有人相信占卜。金谷池又认为：“现在（日本）甚至出现了一种占卜非常流行的潮流。占卜问题并不是信与不信的严重问题，而是一种赌博。前面提到以硬币的正反面做游戏，也是这样一个问题。也许有人会愤怒地说，这种占卜方法是对《易》亵渎。古代相信圣人作易的人，当然是会这样想的。但是，为了对某一事情做出决断而做这样的占卜，不也很好吗？正如怎样认识《易》之哲学会因人而异一样。怎样对待易之占卜，也可以是因人而异的。”（《谈易》）。

荒木俊马指出：“各种占卜术都源于原始宗教迷信的习俗，而且也是‘易’这种复杂思辩的产物。总而言之，这些占卜术不过是脱离现实，做单纯概念游戏的概念论。反过来说，也多少有点自然科学依据的东西，属于这类占卜术的有手相、人相及骨相。这种‘研究未来’的占卜术可能有一些解剖学、生理学，以至心理学的根据。”（《古今占星术》第一章《在茫茫的历史中追寻》）。

当代日本著名的心理治疗法专家河合隼雄说，在他的原先心目中“《易》就等于迷信”，但当他像荣格那样“去做实践，对《易》的抵触情绪也就渐渐消失了。”河合隼雄解释说，他并不是为了患者而算易卦，或者是为了预知未来而卜易，而是“把易所提出的印象，当做对认识自己的状况具有一定的意思来接受的。”因此，“易并不是那种在小巷里帮助算命先生回答‘我丢失的东西到哪里去了’的极具体的问题的‘卜卦解’”。他接着指出说，《易经》“提供某种‘印象’的东西。而如何接受这种‘印象’，则全凭个人的理解。它的那些隐语有着这样一种意义，则当单纯用合理主义的思想方法解决不了问题的时候，就从另一个角度，或者说用辅助性的其他原理尝试一下，即把由某个‘偶然’产生的事象，从‘含有某种意味’的角度来接受。”（《灵魂、自然、死亡——宗教与科学的接点》）。

综述以上，日本易学从古至今从吸受到应用乃至今日的多元意义的思想研究。这既体现了《周易》的自身价值意义，同时也体现了易学研究因其规律而显示的普遍意义。至于这个东方智慧究竟会在日本怎样地发展，就只能拭目以待了。

## 第十章 《周易》西传与易学国际化

真正的国际性的《易经》研究是从近代开始的。在其初，域外（特别是在西方）只是少数几个人物及一些少数国家和地区从事其事，远远没有充分展开。经过近400年的若断若续的演进，到了今天，易学已经在相当程度上世界化了。若着眼于其发展的趋势，易学很有可能在未来的所代里仍会发生持久影响，并继续会有发展。

从国际范围看，具有近代学术形态和内容的易学和《易经》研究，两者既密切相关，又有重要的区别。现代易学的历史起源，可从两方面去了解：其一，发端于17世纪的《易经》西传，由西方人展开和推进的《易经》的理论研究和实际应用；其二，西方现代型的哲学和科学传入中国，导致或加速了中国传统易学的近代转变。从更大的范围看，中国本土易学的这种转变，不过是内涵广大的中国传统学术、思想，在近代历史性转变的一部分罢了。尽管在今天看来，这很可能是其中相当关键的基本架构同演进关联的部分。进而言之，中国文化从传统向近代转变，两者何者为因、何者是果，似乎尚难断言。其间，因与果是在一个文化交往网络中滋生的。本文只能对国际性的现代易学的历史起源，作一个简单的描述。

中国本土传统易学的近代转变早，在17~18世纪几乎与《易经》西传、西方人开始对《易经》评述为同一时期。至少在方以智、焦循时期就已露端倪，他们研究中包含了来自西方的学术思想的影响。因此，就其基本的演进趋势而言，尽管中国传统易学的近代转变有其内在的动因，但最初推进这种转变的有其外来学术思想的影响，因此，就其基本的演进趋势而言，尽管中国传统易学的近代转变有其内在的动因，但最初推进这种转变的力显然来自西方，同时也是《易经》开始影响到西方的时期，且直至今现在，这种学术影响不仅维系下来，而且还有强化和深化的趋势，这是耐人寻味的事。但从历史现象的发生上看，这同一过程的两个方面，即易学的现代化和国际化，是有其自己的动因，随着中西文化交往和思想交流的深入，两者的关系就越趋紧密，终于形成今日世界化的多学科的《易经》研究的新局面。

我们看到，无论是在最初的《易经》国际传播过程的历史阶段，还是在国际范围的《易经》研究中，西方人不单单只是接受者，同时也为易学的现代发展中作出了多方面的贡献。这一点尤以今日为甚。随着中外易学研究的学术交流的展开、西方世界的学者对易学所作的阐释，在一定程度上反过来对中国本土的易学研究发生积极的影响。因而，我们在总本上提出国际范围的易学史研究的课题时，必须对西方研究有所了解和关注。

《易经》在西方世界传播、发生影响，及在后来学术研究的多方面展开。这一历史过程可以分为四个阶段：第一阶段16~17世纪之际至18世纪，是《易经》传入西方，西方人对之初步展开学术研究时期；这一时期翻译和撰写的易著尽管用的是欧洲中古学术语言拉西丁文或中国古典文言，其学术意识和精神都体现了鲜明的现代精神。第二阶段是奠定研究基础时期，其在19世纪，这时《易经》被多种欧洲现代民族语言的所移译，为尔后学术研究和深入做了资料积累的作。第三阶段，20世纪上半叶，是西方《易经》研究的深入时期，这一时期的《易经》研究的成就以质而不是以量取胜。卫礼贤的《易经》德译本及他对《易经》所作

的系统的评释，表明了这一时期西方学者对《易经》的把握和理解已达到了相当的水准。卫礼贤的《易经》德译本及他对《易经》所作的系统的评释，表明了这一时期西方学者对《易经》的把握和理解已达到了相当水准。卫礼贤在《易经》研究上所做的工作，成为汉学家圈子外的许多学者、作家、思想家据以重新展开创造性的研究工作的学术基础。第四阶段，当代。自本世纪60年代至今日，是西方、乃至整个国际学术界《易经》研究的兴盛时期。这一阶段仍处在演进的过程中。这四个阶段与近代以来中西文化交流有其相一致的地方，也有许多不尽一致之处，因而既须从西学东渐和东学（中学）西传的总体性的背景上去理解和把握，也须着眼于中西近代易学本身学术演进的态势，对其作出具体的考察和说明。

## 第一节 文化交汇

### ——《周易》传入西方

《易经》西传，在中西文化交往的早期阶段，主要借助于来华传教士的介绍和宣传（以通讯和日记、见闻录等方式）。这一时期中国学人赴西欧游学。

西方诸国来华使节的往返联络以及中国历代典籍（其中也包括一部分传统易学文献）的不断流传西方世界，所有这些都直接或间接地增进了西方人对“易”的了解。中西文化的较大规模的交往，早在中古时代（约相当于中国历史上的元代，在西方，则是马可·波罗和基督教方济各会士来中国长期游历和居留活动的时期）就已经展开了。至少在13世纪，就有西方人携带中国典籍回欧洲。在当时的西方旅游家和传教士中间，当不乏熟习汉文汉籍者。不过，似乎还谈不上有目的地研究中国和与其相关的文化和学术。系统地对中国文化和学术进行研究，是在16~17世纪之际的事。自此以后，中西相互间的文化交往和思想交流，各自都给对方以持久而深刻的影响，各自都将对方的文化、社会和历史等等作为学术研究的课题确立起来，形成了一系列专门的学问。

在欧洲，意大利人对《易经》的研究是最早的。被法兰西学院的保罗·德米埃维尔称为“西方汉学先驱”的利玛窦（P. Maithoeus Ricci 马蒂厄·里希，1552年~1610年）就对包括《易经》在内的中国“儒家”经典作过透彻的钻研，并在他的许多著作中加以引用。值得注意的是，玛利窦既认为天主教与中国古有思想有一致之处，同时又指出，以古老的经典为基础的儒学并不是一种宗教，而是一种以自然法则为基础的哲学。在西方《易经》研究的早期阶段，意大利的耶稣传教士为《易经》在西方的传播，为尔后西方人对《易经》展开学术研究作了许多准备性的工作。

西方《易经》翻译，是以法国的耶稣会传教士金尼阁的工作为开端的，他是西方最早的《易经》翻译者。金尼阁（P. Nicolaus Trigault，1577~1628）作为利玛窦的弟子，他赞成老师的主张，力图在儒家思想和基督教教义之间进行调和。金尼阁翻译《易经》用的是当时欧洲国际通用的学术语言拉丁文。他继利玛窦1594年（明万历22年）将“四书”译成拉丁文之后，于1626年（明天启6年）将包括《易经》在内的“五经”也译成了拉丁文。金尼阁翻译的《易经》及其它几部中国经书，在杭州他自己创办的印刷所出版。由于金尼阁的《易经》拉丁文译本是在中国出版的。当时是否流传到欧洲，仍有待考证。作为西方《易经》最早的翻译者，他的译作可能完全散落了，也可能存在于历史档案中。或许我们今天从档案馆

里仍能发现一些具体的线索。金尼阁还编写过一部《汉语词汇》和一部中国历史著作,通过编纂字典和翻译中国经书不仅是为了研究语言,同时也是为了掌握中国的历史、文化和思想。尽管他译的经书和所写的中国史都散佚了,但他在西方《易经》翻译史上首有其功,他为中国文化西传所作的贡献是不容低估的。

《易经》是在中国儒家学说比较系统地传入欧洲的情形下介绍于西方人的。从已有的文献看,最早向西方世界介绍、传播《易经》资料和信息的是比利士的耶稣会士柏应理(Philippe Couplet, 字信末, 1623~1693)。柏应理曾和在华耶稣会上思理格(Christian Herdricht, 奥地利人, 1625~1684年)、殷铎译(Pnosper Intoncetta), 意大利人, 1625~1696、郭纳爵(P. Ignatius Costa, 葡萄牙人, 1599~1666年一起, 于1661至1662年间, 将《大学》、《中庸》、《论语》译成拉丁文, 陆续出版, 题为《中国哲人孔子》(Confucius Sinanum Philosophus, Siue Scientia Sinensis Sitineexposite, 这部书的汉文名称《西文四书直解》更为我们所熟知)。据说此书是提供那些到东方传教的人参考用的。该书附有《易经》六十四卦及其大意, 这可能是在当时在华耶稣会传教士传习中国经书时形成的一种学术“成规”。当时的传教士都很重视《易经》, 并将其看作向西方的同胞们讲解中国文化、思想的文献, 因《易经》是作为构成儒家和孔子思想系统的一个组成部分被欧洲人所接受和理解的。在四位署名编译者中, 柏应理虽然实际上并未具体从事三部经书的翻译工作, 但附编《易经》材料可能出于他手。他当时在耶稣会中国传教团担任职务, 并以全权代表身份奉派返欧述职和主持该书出版事务。这部书出版后, 在德国、英国和意大利诸国都有积极的反应。莱布尼茨在阐发二进制原理时, 曾提到柏应理等人的这部著作。

在西方早期的《易经》研究中, 法国的耶稣会士们用力最勤, 贡献最多。这一时期的《易经》翻译和研究著作有近二十种保存下来了, 其中大半都是由法国人完成的。

耶稣会教士的《易经》研究入往有严格的传承, 经历了一个中国经师传授、研习、撰述、阐释的过程。因而他们的易学思想, 从来源和基础研究方法上, 与康熙朝前后中国本土(特别是与京师官方学术圈)的易学思潮的演进有密切的因缘关系。这一时代的在华耶稣会士都能精通汉文、汉典、且能娴熟地用文言来写作。在《易经》研究中, 他们往往先用汉文写出稿子, 由中国学者, 乃至由皇帝亲自批阅, 然后定稿。这些用汉文撰写的易著后来传到欧洲。这些著作至今仍有十四种我们可在梵蒂冈图书馆找到。我们这里可以列出它们的书名:《易考》、《易稿》、《易引原稿》、《易经一》、《易学外篇》、《总论布列类洛书等方图法》、《据古经考天象不均齐》、《天象不均齐古经籍解》、《大易原义·内篇》、《易钥》、《释先天未度》、《易经总说稿》、《易考》和《太极图说》。这些著作中相当一部分可能就是耶稣会教士在康熙时受命习《易经》时所做的作业而留下来的稿本, 其学术价值如何, 至今还没有好好讨论过, 尚待我们通过进一步的了解和研究来加以评估。

在第一阶段中, 以18世纪的易学成绩最著。这一时期西方易学家辈出, 其中著名者除金尼阁外, 还可以举出白晋、马若瑟、刘应、傅圣泽、汤尚贤、雷孝思等人。而德国科学家和思想家莱布尼茨虽然稍懂中文, 对《易经》也十分着迷, 试图对《易经》作深入的阐释。

白晋(P. Joachim Bouvet, 1656~1730)是对莱布尼茨的《易经》研究产生重大影响的人, 他自己在康熙皇帝亲自关心, 指导和支持下研究《易经》。白晋于1687年来华, 他在华初期即已开始学习《易经》。1693年奉康熙之命回国向法王路易十四增邀十名传教士来华。自此之后, 他常常往返中国和法国之间。1697年他在巴黎作了一次讲演中, 批评了流行在大

多数传教士中的观点，即认为《易经》这本书充斥着迷信的东西，其学说没有丝毫牢靠的基础。这种见解一开始在西方也有相当的影响。白晋把《易经》视为与柏拉图、亚里士多德的哲学一样合理而完善。他指出，从理性方面去发现《易经》的意义，是一条让西方人了解中国哲学正确原理的可靠的道路；当然，《易经》这本书有种种令人迷惑的表象，但其蕴含的哲学原理在最深刻的意义上与基督教有一致性。1710年，白晋在他的法国国土傅圣泽的协助下，撰成《易学总旨》，进呈康熙帝。在这部易著中，作乾揭示了“《易》数之头绪”，并进而论证，“《易经》之内意与天教实有相同”。这实际上关涉了17世纪西教士《易经》研究的两个虽然相关、但还是有很大不同的主题。对“《易》数头绪”的探究与当时欧洲主流学术的某些问题显然有关。早在《易学总旨》完成前十年（1701）年，白晋就开始与莱布尼茨往返通信，讨论《易经》中象数的原理及其意义问题。而莱布尼茨则试图从中阐发出一种普遍科学的方法。而此时对《易经》与基督教基本思想关系的讨论，直接影响了以后西方学者和汉学家热心提出和反复探讨的比较宗教学的问题。应该看到，这种讨论的原初的意图比较狭隘。研究《易经》等中国典籍是为了有助于中西“礼仪之争”的解决。但是《易经》在多重意义上与这一时代中西文化交往和思想交流的最基本的一些问题有关。

尽管传教士们为《易经》在西方的传播，为在西方对《易经》展开学术性、哲学性的研究做了一系列重要而基本的工作，但是最能代表17和18世纪之间西方易进学术水准和未来发展动向的，是传教士圈子之外的德国的科学家和思想家莱布尼茨。莱布尼茨（**Gottfried Wilhelm Leibnitz**, 1646~1716年）可说是西方近代用理性眼光看世界的人物。他继承了拉丁思想传统，即哲学、神学和科学历史综合的世界主义精神，并将其推向一个新的发展方向。我们今天对他的易论最熟悉的可说是他对易图所作的“二进位”解说，至于这种解说所关涉的更普遍的哲学意义和逻辑思想内涵究竟如何，由于他的许多文稿尚有待进一步整理，再加之我们受理解上的限制，中外学术界至今仍未对其展开过透彻的讨论。在今天看来，他的易论，不仅可以与他就中国文化问题而发表的许多很有意思的言论联系起来重新理解，而且可以进一步将其与他的哲学、科学，乃至神学领域里所作的创造性的探索的最重要的一些成果和思想联系起来，使两者相互显明。

在17~18世纪的少数几种《易经》译本中，雷孝思的译本（1736年）留传下来了。雷孝思（**Jean-Batiste Regis**，号永维，1663~1738年）是白晋1698年返法邀来的十名法著传教士之一。跟金尼阁一样，他翻译《易经》用的是拉丁文。拉丁文是西方世界自中古时代以来的国际通用的学术语言，直到启蒙时代的早期阶段，尽管西欧诸国的民族语言已经开始有日益广泛的运用，但在科学及人文学科的领域里，拉丁文仍被认为是一种最适宜于讨论高深学术问题的语言。雷孝思翻译的拉丁文《易经》、原名作 **Y—King antig-uissimus Sinarum Liber quemex Latina interpretation**）《〈易经〉中国最古的书》共2册3卷。第1卷是概述，第2卷和第3卷对《易经》经文和注疏的翻译和他本人对经文和注疏而作的注解和评论，实际上是一部对《易经》进行翻译和研究的综合性的著作。雷孝思的拉丁文译本《易经》是西方现存的第一部完整的《易经》译本，是西方《易经》研究的学术史上一部重要的著作，它首次为西方完整地了解和研究《易经》提供了较充分的原始资料，同时也为尔后用各种现代欧洲民族语言翻译《易经》，提供了可以参考和借鉴的样本。雷孝思翻译《易经》完成于1736年，但直到1世纪以后才正式出版。雷孝思在翻译上曾借助于冯秉正（**Joseph de Maillo**, 1669~1748年）的帮助，并采用了汤尚贤（**Pierre-Vincent duTartve**, 1669~1724

年)对《易经》而作的注释。

德国在《易经》的译述上比法国稍晚,但也作出了自己的贡献。德国最早论述《易经》的专著是用德文撰写的,这就是约翰·海因里希·舒马赫(Johann Heinrich Schumacher)的《古老经籍〈易经〉所隐藏的中国人的古化经学》(Die Verborgenen Alterthume Chinese aus olem uralten canon ischen Buche Yeking)。该书1763年出版于沃尔芬·比特尔,这也是这一时期唯一的一部系统地专门论述《易经》的书。按照J. H. 舒马赫的见解,在《易经》中包含着一部中国人古代的历史,许多卦(例如第11、54、62、63诸卦)与上古时代的、在一些具体年代中发生的历史事件有关。我们在雷孝思的易著中也可以发现类似的见解。而后来的一些西方《易经》研究者走得更远,他们将《易经》与《圣经》中的古史联系起来进行解说。因此,通过《易经》重新解说中国古史,可说是西方早期《易经》研究的基本学术课题之一。

无论从文化传播还是从《易经》的学术研究本身着眼,17~18世纪西方《易经》翻译和研究的成就可以说是很大的。这种成就是多方面的:(1)从金尼阁到雷孝思,《易经》翻译已经形成一些成规和范例;(2)由于莱布尼茨等人富有发现精神的研究,《易经》作为一个具有普遍思想意义的哲学课题开始引起西方人的重视;(3)《易经》作为研究和了解中国古史的基本典籍,它的历史学价值被一些学者所强调。所有这一切,在中西文化交往和思想交流中无疑都是富于启发性和开创性的工作。17~18世纪正是西方哲学上的理性主义,社会文化领域中的启蒙思想获得充分发展的时代,而从中西文化交往和思想交流的角度看,这也是中国文化在欧洲享有崇高声誉和广泛发生影响的时代。西欧诸国的一批富于科学教养和宗教热忱的传教士,以及具有西方世界历史洞察力和文化创造力的学者和思想家,通过直接的交往或借助于通讯手段,充分利用了“那些有关中国的、潜在的原始资料”(夏端春:《德国思想家论中国·编后记》)。

19世纪的西方《易经》研究,上半叶与下半叶之间在学术展开的程度上也有很大的区别。近代以前,西方中国学的总体发展基本依赖于中西文化交往关系的一般情形如何。鸦片战争以后,中西文化关系又一次建立起来,这在很大程度上有利于中国学的重新展开。

19世纪下半叶是西方整个汉学研究的学术模式建立时期。从研究方式看,其特征是趋于科学化。西方的传教士和汉学家于这一时期既在中国本土,也在自己国家设立了各种文化团体,创办学校、报刊、专业杂志及各种汉学讲座和资助中国学研究的基金会。汉学家们基于对中国社会现状的了解及对中国历史典籍的系统掌握,对中国展开语言学、历史学、宗教学、民族学、社会学、地理学等等的研究。但这仅仅是历史表象的一个方面,若从欧洲中国学本身的演进过程看,整个19世纪的研究是有前期连续性。它与18世纪比较且有着不同点和各自的特征,显然不同于18世纪的启蒙阶段。19世纪的充满了异常丰富而复杂的时代色彩,既充满浪漫的倾向,又有其实证科学的厚实的基础;既突出怀疑和批判精神,又具想象力和个性魅力。

19世纪西方易学研究的演进,从总体上看,它在所有汉学研究中并不占突出的地位,只是吸引当时西方人的无数中国学中的一个课题。这与18世纪相比,《易经》在西方人心目中原先所具有的地位和意义似乎被降落下来了。这从学术语言的运用这一点上也可以看出两个世纪的差异:18世纪从事《易经》研究和阐释是从拉丁文化的传统背景上展开的,19世纪的西方学者开始广泛采用各自的民族语言对《易经》进行翻译和阐释。这咱译解方式在18世纪

下半叶已由德国学者开其端。到了19世纪,除了少数耶稣会士的天主教系统的学者(例如晁德莅)之外,新教系统的传教士和汉学家,几乎无例外地,不再采用古老的学术语言拉丁文,而用现代欧洲语言(诸如德文、法文、英文等等)进行翻译和写作。因此,考察19世纪西方易学的发展,必须同时注意到不同的文化地域和语域里的《易经》研究,由于受到各自特有的文化和语言等方面因素的限定作用所具有的一系列具体的学术特点。

19世纪上半叶的西方《易经》研究,从翻译和经文研究的方面看,基本上承袭前一世纪的余绪。雷孝思的拉丁文易著《〈易经〉中国最古的书》、完成于1736年,但直到一百年之后,才由尤利西斯·莫尔出版社于1834年和1839年再版在德国斯图加特和杜宾根两地。而这同时也是德语地区出现的第一个《易经》全译本。当然,译本用的是拉丁文,而不是德文。因此,尽管雷孝思的研究工作是在18世纪进行的,而真正发生学术影响却是在19世纪。雷孝思在翻译《易经》时,表现出了对汉语有很深的造诣。《易经》的著名的英译者理雅各(James Legge, 1815~1897)曾钻研过雷孝思的译本,他在评论雷译本时说,“这是迄今为止已经出版的最有价值的译本”。(林辅华:《京廷之耶稣会士》G. W. Willan: *Jesuits at the Court of Peking*, P. 213)

但若从对《易经》的思想意义的评价或学术性的批评这一点看,19世纪可说突出了理性批判的一面。不仅黑格尔突出地体现了这种倾向,即使是理雅各这样的《易经》的忠实翻译者,他对《易经》占筮的思想意义持相对审慎的态度,而不像某些浅薄的西方学者那样神乎其说。事实表明,对《易经》展开理性批判的工作并不容易从事,而需作出持久的努力。对《易经》展开理性批判的工作并不容易从事,而需作出持久的努力。由于这种批判不拒绝对《易经》作发现性的阐扬,因而,《易经》的哲学性的研究既是一种内在的批判,同时也是一种自我超越。从这种意义上说,德国哲学家黑格尔对《易经》所作的哲学评论是值得我们认真考虑的,尽管我们未必会完全赞成他所持的哲学立场。

黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770~1831年)在他创立他的新的哲学体系过程中,曾受到中国哲学的影响。当然,这种影响不能仅仅从形式方面来寻求,而须从其基本的观念方面来理解。黑格尔熟悉当时传入欧洲的一切中国古代文献。不过,到1825年,这时黑格尔已完成了哲学体系的创建的大部分工作,他才开始在其哲学史课程中加进中国哲学的内容。黑格尔的《哲学史讲演录》长达一千七百页,而论及中国哲学只有六页,显然,他对《易经》的评论无论如何也是不充分的。但我们不应该因此而忽略不顾。因为评论虽然简略,却是经过深思熟虑作出的。黑格尔在关于中国哲学的讲演中,把《易经》与孔子和老子作为主要内容的,并就其在导论中针对当时西方流行的对《易经》的看法作了批评。黑格尔指出,《易经》的卦象体系在两个要点上接近了真正的哲学:其一,《易经》表达了抽象的思想和纯粹的范畴;其二,《易经》揭示了作为纯粹思想存在中最深邃而又普遍的东西与偶然外在的东西之间的对比。但黑格尔对《易经》的卦爻辞的思想意义作了相当严格的批评,他认为,《易经》的哲学价值并不高,并不是真正概念式的表达。由于在整体上缺乏概念的严格规定性,因而使《易经》在思想上“沦于空虚”。总的来说,中国哲学在欧洲的影响,到了19世纪黑格尔哲学活动的时代,从接受和阐扬转向学术研究和批判。从当时欧洲知识界的意见看,印度渐渐被承认为智慧和宗教的故乡,并最终取代中国成为哲学的发源地,印欧在语言、宗教、形而上学、美学诸方面的亲缘关系被发现出来了。19世纪印度学在西方的兴盛及其成就与西方中国学的演进若能进行一番全面的比较,一定是一件很有学术的兴味的事。



19 世纪下半叶,英国和法国的汉学家相继从事《易经》的翻译工作,单英译本就有三种,法译本也有两种,还有其它译本及著述,像戈特弗里特·奥托·彼珀尔(Gottfried otto Piper)陆续在(1849、1851、1853 年)刊登于“德意志东方学会会刊”(Der Zeit-schritt der Deutschen Moraen Lundischen Gesellschatl)上的《论〈易经〉》(Uber das I—King)即是一例。

《易经》的西语翻译是一项综合性的学术研究工作,而将《易经》译为西方现代语言,则是 19 世纪后半叶的事。英国学者在这方面为西方汉学作出了不少的贡献。

第一个《易经》的英译本的翻译者是麦克拉切(Thomas Mc-clatchie, 1813~1885),他是英国圣公会的传教士。1845 年来华,在上海传教达 37 年之久。他著有《儒家的宇宙起源学说》。讨论中国哲学的宇宙论问题,征引了《易经》及儒道诸子的著作。随后他翻译了《易经》,书名作《变化的经典》(Classic of Changes),附有注释和解说,1876 年在上海由美国长老会出版社出版,接着在伦敦重版。麦克拉切的译作把“彖曰”译作“文王说”,把“文言”译作“孔子说”,把“系辞”;译作“孔子评论”,显然接受了中国传统易学家的成说。全书按照他的《儒家的宇宙起源学说》的观点来理解和翻译《易经》。他的两部译著出版后,不甚受汉学家的重视,且因他的翻译中掺入他的一些私人之见,遭到某些西方评论家贬斥,麦氏还撰有《〈易经〉符号》。1882 年他退休回国,继续从事《易经》的研究和《礼记》一书的英译(这部分译作未完成)。可说是英国早期专门的易学家,尽管他的《易经》译本和易说成就并不高,在学术界没有产生积极的反响,但他在英国《易经》研究的学术史上占有一席的地位。特别是在《易经》英译史上首有其功。

在英语世界,首部权威性的《易经》译本是由理雅各完成的。理雅各将中国经书《易经》称作为“古典作品”,他认为,这种经书显然是理解中国人心灵的钥匙,并努力通过系统地“破译”的方式,将中国经书“呈现为整个人类文化遗产的一部分”,为了翻译《易经》和其他中国经书,理雅各化了近 20 年的时间,并“进行预备性的学习”后从事其事。经过这种长时期的钻研之后,他才觉得“现在要解释最古老的中国文献很少有困难,或捉摸不定之处。”不过,要将《易经》从汉语译成英语,事实上仍是相当艰难的工作。在完成《易经》的翻译工作之后,理雅各深有感触地说:“对译中国古籍的人来说,没有一部比《易经》更难的了”。《易经》的文字往往多义,“如何克服这种困难?”理雅各说:“一直到我发现解释的线索之后才出现,事实上,就是我不意识地在我所有其他中国古籍的翻译中所作的,即所写下的中国字,并不是话语的代表,乃是思想概念的符号,而它们的组合,并非代表作者所说的,而是所想的。”(《易经》前言)。理雅各动手翻译《易经》是在返回英国之后,并得到了中国学者王韬的帮助。1867 年,理雅各请长假回苏格兰,邀请王韬同行。在这之前,他已译完了《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》、《书经》、《诗经》和《春秋左氏传》。那是他翻译整部《十三经》宏大计划的一部分。王韬在《漫游随笔》中说:“余至香海,与西儒理君雅各译‘十三经’。旋理君以事返国,临行约余往游泰西。佐辑群书。”十五年后,《易经》才翻译完毕。1882 年,《易经》收入由英籍德国学者缪勒主编的《东方圣典集》,(Sacred Books of the East. Vol 16 or as The Sacred Books of China, Part I)由牛津克拉来登公司出版。《易经》的书名,理雅各取音译。为“The yi—king”。理雅各翻译《易经》在辞义和卦爻原理的理解和阐释上,主要依循宋朝理学家的易注,但从他对“经”、“传”关系的处理看,他有自己的见解。他把“经”与“传”分开,强调如果不把“经”与“传”看成各自独立的两

部分，要正确理解《易经》是困难的。理雅各虽然极其推崇《易经》内涵中的智慧，但经常怀疑它是否能起什么实际作用，又怀疑作易者在传授他们的哲学时，恐怕是以神谕作为借口的。尽管后来的学者批评理雅各的英译本“冗长（Wordy）、呆板（Steff）、平实（Prosaic），但在卫礼贤（Richard Wilhelm, 1873~1930年）《易经》译本问世之前（1924年），理雅各的译本无疑是西方最好译本，即使有了卫礼贤的译本，它仍是西方学者研究《易经》必读的译本。当然，理雅各并没有将翻译《易经》和对《易经》作论述看作是可以独立自足进行的事，而是将其看作是整个汉著译述工作的一部分。他在《论牛津开设汉学讲座事》的就职演说中说：“为了永久的成功，应该有一个学者把中国所有的经书都完整的翻译出来，并加以评价，包括中国各圣贤的思想领域和中国宗教、道德、社会和政治生活的基础，而不是像过去那样只有个别的书由不同的人加以评价。”理雅各的译本出版，在英国《易经》研究史中有着重要地位，它被以后《易经》的英译一直当作参考的标准本。像中国学者沈仲涛的中英文对照本《易经》（The Text yi king Chinese orginal with English Translation），其底本就是在理雅各译本的基础上进行的。而英译世界的一些“占筮”书（orcal）所用的《易经》引文许多都选用理雅各的译作，可见其译本影响之大。

在理雅各的《易经》译出前数年，英籍德国学者马克斯·缪勒（F. Max Mullen 1823~1900年）即计划将《易经》这部中国最有权威性的“圣书”收入他主编的“东方圣典集”。他认为，理雅各即将译出的《易经》将得到西方学者的“极大关注”。将《易经》这样的书冠于“圣书”，显示了缪勒的宗教学的学术性的立场，这种见解与理雅各不尽一致。缪勒认为，在西方的神学家特别是传教士看来，了解东方经书的确切内容，“无异于将军必须知道敌人的国情，是必不可少的。”这种态度显然还是消极的。他指出，“这些圣典近来还有新的重要意义，它们被视为古代的历史文献，在保存着圣典的国家里，无论是口传的或是笔录的圣典都是该国最古老的记录。它标志着与纯粹的口传相对而言的文献历史的开端。”（《东方的圣书——东方学学者们的翻译并作介绍和注释》）。缪勒将《易经》编入东方圣书系统中，提请西方的学者从科学的宗教学的立场予以重新考虑。他认为只有通过这种文献研究，才能追溯东方宗教的发展情况。“这些以其质朴和真理使人惊奇的古书一定有许多高尚的内容，和许多美好的和令人崇敬的内容。”（同上）

在理雅各《易经》译本出版的同一年，英国也发表了伦敦大学中国语教授拉古贝里（Albert Etienne Jean Jerrien de Lacou-perie, 1854~1894年）的《易经》的一部分译稿。拉古贝里是法国人，他未到过中国。他深入研究中国，似乎是为了阐述他的“中国古文明”起源于西亚的理论，而其研究《易经》的目的是为他的理论寻找根据。拉古贝里翻译的《易经》初以《中国人最古老的一部书——〈易经〉及其作者们》（The Oldest Book of the Chinese [ The YiKing ] and its Autshors）为题，在1882年和1883年的《皇家亚洲学会学报》（Journ R. AS. SOC.）上发表。1892年在价敦汇编成书出版。他相信在《易经》八卦中，可以找到巴比伦的古楔形文字。他的这些看法在当时被一些西方学者称为“革命的理论”，且引起了后来西方学者和汉学家对《易经》的注意。尤其是比利时的汉学家德·哈雷茨（Charles Joseph ole Hartz, 1832~1899年）。他是在得知拉古贝里的理论之后，而放弃了正在从事的古波斯语研究，转入对《易经》的研究。哈雷茨进而提出自己对《易经》的看法，认为，“卦”是书写的符号。他认为，汉字符号与卦是一起使用的，而不是单纯的名字选择。他的这些看法在英国也得到广泛的反响和传播。1887年他首先在《亚洲学报》

(*Journal Asiatique*)上发表《易经论文》(*Le texte Originive du yih-king, Sa nature et soninterpretation*), 后在巴黎单独成篇出版。他的闻名于西方的《易经》法译本:《〈易经〉——复原、翻译与注释》(*Le Yih-king, TextePrimitif ratabli, traduit et Commente*), 1889年在比利时的布鲁塞尔(*Bruxelles*)出版。这一译本数年后又由瓦尔·德雷毛(*J. P. Vol dErenao*)把它转译成英文, 书名为《〈易经〉——依据中文原典的新译本》(*The Yih-king, A New Translation from the oniginal Chinese*), 1896年由英国沃金(*Woking*)东方大学研究院出版。

几乎与哈雷兹翻译《易经》的同时, 甚至更早些, 法国海军军官, 安南学家霍道生(*P. L. F. Philastre*)也在从事《易经》的翻译与研究。霍道生的法译本《易经》在他1879年离开顺化(*Hue*)时就基本完成了。回到法国里昂后, 他仍在继续修订。霍道生翻译的法文《易经》第一部分发生在1885年《基梅博物馆年刊》(*A I I ales duMusee guimet*)第8期上, 书名是《周易首次法译本——附程子和朱熹的全部传统的注疏及主要注疏释家的注释摘要》。霍道生翻译的《易经》第二部分, 在与第一部分时间相隔八年后, 才在1893年《基梅博物馆年刊》第23期上发表。霍译本《易经》直到1982年才由一个出版商正式出版。霍道生翻译《易经》, 依据的是由康熙和李光地等人编订的《周易折中》, 在理解和阐释上遵从了宋朝理学家程、朱的观点。

19世纪, 耶稣会传教士中依然维系着重视《易经》的学术传统。耶稣会神甫晁德莅(*Angelo Zottoli*, 1826~1902年, 字敬左)于1848年到中国, 在上海渡过一生。他翻译的《易经》, 编入他的篇幅宏大的拉丁文中国学教程《华文进阶》(*Cursus Iitteratuae Sinicaeneo-missionariis accommodatus*)第3册《经书研读》(*Studum cononicorlm*)中, 因1880年出版, 故不为世人所注意。高第(*Henri Cordier*, 1849~1925年)在《论中国书目》“易经类”, 也没有将它收入。不过, 晁德莅的拉丁文译本《易经》在东方学学者中是受到重视的, 该书在1884年获法国铭文学院茹理安奖金。

19世纪后期, 《易经》在新教传教士中受到相当的重视, 由于他们广泛地参与和从事中国的文化和教育等事务, 他们接替并推进了耶稣会士的事业, 在《易经》的翻译和研究中, 做了更多的基础性的学术工作。19世纪后期对《易经》作研究的, 还可以举出英国伦敦会传教士、汉学家艾约瑟(*Joseph Edkins*, 1823~1906年, 字迪谨)等人。艾约瑟撰写了一系列论述《易经》的文章:《中国〈易经〉——占卜与哲学之书》(*The Yiking of the Chinese as a Book of Divination and Philosophy*), 刊登在1884年《皇家亚洲学会学报》第16期上;《〈易经〉——附六四卦注释》(*The Yi King, With Notes on THE64 Kwa*), 刊登在《中国评论》(*China Review*)第12期上;《〈易经〉与〈易传〉》(*The Yi King and ite appen-dices*)载《中国评论》第14期。此外, 研究《易经》文章的还有, 英国《北华捷报》、《字林西报》总编詹姆生(*R. A. Jamieson*)所著《中国宇宙进化论》(*Chinese Recorder*)美国长老会传教士、《教条杂志》(*chinese relorelen*)编辑哈巴安德(*Andrew Patton Happer*, 1818~1894年)撰写的《〈易经〉之研究》(*A Study on the Yin King*)等。

19世纪英、法传教士和汉学家的《易经》翻译的工作是很重要的, 它们为《易经》在西方进一步的传播和《易经》的学术研究奠定了坚实的基础。19世纪的《易经》的翻译和研究, 从属于西方的汉学系统。尽管这一时期几乎所有的《易经》翻译者, 都是神职人员, 可他们对《易经》所发生的浓厚的兴趣和研究的动机都是学术性的, 而非出于神学的目的。与前一

阶段耶稣会一系列的《易经》研究者相比，他们不再基于论证基督教教义与儒家思想一致性而阐释《易经》。《易经》显然有某些独特的方面，这些方面若能深入进行探讨就会发现，它们可能与西方思想是很不一样。试图从中国文化和传统的形成和发展的历史背景上来加以分析和推论，这可说是 19 世纪西方《易经》翻译和研究的基本的倾向。

## 第二节 激越澎湃

### ——西方易学发展史略

20 世纪以来，西方学术的发展很快，爱因斯坦的相对论和由朗克等人开创的量子论、弗洛伊德和荣格的精神分析理论、胡塞尔的现象学哲学和海德格尔的存在哲学等等，都是在世纪上半叶出现的。有意思的是《易经》与现代哲学、科学、宗教和艺术等等的关系，竟然也引起了越来越多的人的重大关注，这确实是令人惊异的事。

19 世纪末至 20 世纪之际，在西方主要的一些国家，诸如英国、德国、法国，同时也包括美国，研究《易经》已形成一定的学术风气。这一时期，在英国有许多汉学家继续研究《易经》。除了前面谈到的艾约瑟等汉学家之外，翟理斯（Herbert Allen Giles, 1845~1935 年），则是一个从事外交事务的汉学家。1897 年他继威妥玛为剑桥大学汉文教授，1928 年退休。他研究《易经》，著有两部书：《来自中国的神奇传说》和《占卜概观》，都是在本世纪初完成的。而后一部书是对前书的补充。在西方，翟理斯是较早研究《易经》占卜方面的汉学家。他认为《易经》这部奇异的书可以作为神谕集。在《占卜概观》中他对此作了概括：“简单地说，这部著名著作的特点是什么？《易经》的特点来自于那些连续的或间断的图形。它们的位置可以在卦象的下端，也可以在卦象中间或上端它们是相互对立、分离，而又联系合为一体的关系。我们也可以从八卦的符号和图形、作用结构来了解《易经》的特点，具体讲是从八卦的形态或结构来了解《易经》的特点，具体讲是从八卦的符号和图形、作用和巧能来了解《易经》的特点。有时《易经》的特点还可以通过比较六十四卦中的任何一卦象与另一卦象的区别而得到，依靠抽签可以得到六十四卦中的任何一卦。第一卦是变化的，人们根据卦象的变化推演出某种相当于神谕的观念，以便从中获得指导生活，解答疑难的训戒。这就是依照孔子的注释而在儒家学派中流传下来的《易经》。自这部经典问世以来，每一位《易经》的读者都将懂得如何用它来预言命运，期望靠它获得关于未来事件的知识 and 感应神秘的天意。”翟理斯这两部书（特别是后一部书）出版后，在英语世界拥有许多读者，在当时发生过相当广泛的影响。

20 世纪以来，在中国本土传统的《易经》研究方式和各种新型的学术观点和研究方法交叉使用，而运用近代各种学科方法阐释易理、评估《易经》已成为中国近代易学研究的主导性的倾向。在上一世纪，就已有中国的学者协助英国的汉学家翻译《易经》，王韬与理雅各即为一佳例。20 世纪以来，中英两国易经研究者的学术联系和合作就更密切了。

西方汉学界最早对中国本土的易“古史辨”派的顾颉刚、李镜池从社会史学的立场研究《易经》的学术成果作出积极的响应是英国汉学字魏莱（Arthur Waley, 1889~）。魏莱是英国研究中国美术史和思想史的专家，他的《中国古化思想的三种形式》（Three Ways of thought in Arcient China）在西方学术界很有影响，被译成德文和法文。他所撰的《易经》（The Book of

Changes)一文发表在1933年《远东考古博物院汇刊》(*Bulletion of the museum of Far Eastern Antiquities*)第5期上。论文在《易经》的书名的翻译上采用意译:“变化之书”。我们看到,在19世纪,《易经》的英译者,往往采用音译、译作“The Yi King”或“The Yi-king”,本世纪以来,英方学者称到《易经》时往往都用意译,或从卫礼贤的译制,兼采音译和意译,即:“I Ging, or The Book of Changes”。而魏莱很仔细地研究过卫礼贤的《易经》德译本。(*I Ging, das Buch Wand luagen, ausden Chinesischen wendeucht und er Lautent* 1924)魏莱的论文对《易经》中费解的、有歧义的卦辞和爻辞作了注解和翻译。例如,翻译《明夷·初九》爻辞“明夷于飞,垂其翼”时,他据李镜池所确信的“明夷”鸟名(The Ming-i)翻译,而卫礼贤的译本则据传统注疏“日入地中”(Darkning of the light during flight)翻译。30年后,美国著名的中国科技史专家席文在评论布洛菲尔德(John Blofeld)的新译本《易经》时,提到了魏莱的这篇文章,说它虽颇简短,但许多地方很有见地。

值得注意的是,在30年代中期,有中国学者直接用英文撰写的易著和《易经》英译本,对英国、乃至整个西方而后的《易经》研究的趋向直接产生过不容低估的影响。这就是中国学者沈仲涛的几部英文易著:《易经的符号》(*The symblols of Yiking; or the symblols of the Chinese logic of Changes*)。《〈易经〉汉英对照本》(*The Text of Yi king*)。从现代自然科学的立场阐释《易经》可说是沈仲涛的易著的主要特征,他力图从《易经》研究中充分揭示这部经典中的现代科学意义。这种观点当然并不是他个人的独创,在他之前或之后,在中国本土的学者如杭辛斋、薛子潜、丁超五诸人都作过这样的努力。沈仲涛富于现代科学的素养,他凭借对西方科学的系统研究,经过十数年的努力,翻阅了一百多种《易经》版本(包括西方汉学家的译本),收集了相当一部分传统占筮书和手稿而写成的。沈仲涛认为,每一个卦就是代数 and 几何公式。他向西方的读者介绍了卦在物理学、逻辑学和天文学上精妙的应用,同时还力图阐明卦中所蕴含的宇宙变化原理。沈仲涛的论著在西方有很大的影响,可说是在国际上倡导《易经》的现代科学研究的首创者之一。

本世纪上半叶仍有不少英国学者尝试首《易经》的英译,但多是零星地从事这一工作。例如米尔斯(I. Moars)所作的《易经》的英译,附在他所著的《创造力》(*Creative energy*), (该书于1931年在伦敦出版)一书中。作者讲的主要是将《易经》作为阐述创造问题的一个实例,同时为读者提供参考资料。

这样,自上世纪后半叶以来,经过理雅各、艾约瑟等学者的努力,到了本世纪上半叶如同在欧洲的其他国家和地区,英国的学者圈,乃至一般有教养的公众,对《易经》可说已经不再陌生了。特别是《易经》的一些基本观念,如阴阳、五行和太极等已广泛地为人们所了解。这里可以汤因比(Arnold J. Toynbee)为例。汤因比本人于1931年到过中国,并对中国历史、文化和思想作过系统的研究和阐述。汤因比当然并不是专门的易学家,但从他的一些基本的历史著作看,他对《易经》显然是了解的,至少就中国易学的某些重要概念作过较深入的思考。汤因比在他的洋洋十二大卷的历史哲学巨著《历史研究》中,多处将“阴阳”概念作为一个具有普遍意义的历史哲学原理来阐述,并认为人类“六千年以来世界各地先后从‘阴’变到‘阳’、从‘静’变到‘动’的原因”,或者说,探索人类文明“从阴到阳的巨大的宇宙性的后果”。在汤因比看,“阴阳特别在作为阐释人类起源和演进的基本原则时是有意义的。文明演化具有阴阳两极的结构”,在“许多不同的时代里有许多观察家认为,一动一静的交替的节奏,前进、停止、又前进的交替的节奏,乃是宇宙本身的一种基本性质。古代中国

社会的圣贤们用他们充满了智慧的形象的说法，把这种现象称为“阴”和“阳”——“阴”代表静，‘阳’代表动。在古代中国符号‘太极’里，代表‘阴’的是一团黑云遮蔽着太阳的形象，而代表‘阳’的是没有云遮蔽的发射光芒的太阳。依据中国人的公式，‘阴’总是在先的，如果用我们的说法，我们可以说我们的祖先在三十万年前达到了原始人性的那块‘岩石’以后，休息了三十万年的百分之九十八的时间才走进文明的‘阳’性的活动时期。我们现在必须找出促使人类生活重新运动的积极因素，不管它是什么模样。”（《历史研究》第二部，《文明的起源》）。汤因比还用“阴阳”概念来阐释神话故事的结构及其寓意，并进而用以体地解说某些历史民族的非“原生性”的“子体文明”起源哲学原理。

本世纪以来（至少在本世纪上半叶中），德国学者为确立《易经》在世界文化史上的地位，促进《易经》研究的国际化作出了重要而卓越的贡献。这一贡献，是与卫礼贤（Richard Wilhelm）的名字是分不开的。虽然卫礼贤译解《易经》的初衷是为了向西方世界介绍中国这部重要的经书，但由于他十分强调《易经》所具有的世界性、普遍性的意义和价值，这一点给以后接触、研读过他的译著的西方人以深刻的印象。在一定的意义上可以说，本世纪以来国际范围的易学演讲过程中引发的一系列重大的讨论和争议、都是基于，或者说是围绕着卫礼贤的易学遗产而展开的。

卫礼贤之前，虽说有不少学者研究过《易经》，但其论著基本上都借助于法国人和英国人的翻译。这种情况一直延续到本世纪初。例如，在卫礼贤的德译本《易经》出版前不久，德国出版了一本有关《易经》的奇书，这就是瓦·封·巴特尔的《比卡察地方伊特拉斯坎的青铜肚脐与中国八卦的关系》（*Die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihren Beziehungen zu den acht Kwa der Chinesen*。柏林 1912 年）。这个“青铜肝脏”是一件古物，其来源存在争议。巴特尔则联系《易经》卦象进行解说。巴特尔的这本书就是根据理雅各的英译本《易经》撰写的。

本世纪上半叶，在德国有不少汉学家从事《易经》研究，其中卫礼贤的成就为大，首先，他为西方学术界提供了一部《易经》译本，该译著用思辨语言写成。其次在此书基础上，分别移译成英、法、意、荷、西（西班牙文译本有西班牙、墨西哥和阿根廷三国版本、）丹麦、瑞典和葡萄牙等多种西语的全译本和节译本。

卫礼贤的德译本《易经》是他在旅居青岛时在中国学者劳乃宣帮助下，花费了近十年时间才翻译而成的。劳乃宣是一个博学的人物，他精通中国古算学，对《易经》也深有研究。卫礼贤“好学频切磋”，劳乃宣说他曾“与尉君讨论经籍传欧西”。而卫礼贤将他的《易经》译本视为其得意之作。卫礼贤对他与劳乃宣合作，翻译《易经》，作了这样的记述：“我们工作严谨，他（劳）用汉语解释经文，我作笔记，然后我把经文译为德文。之后我不参阅原著，把德文转译为中文，再加以比较、审核译本在各方面是否都正确达意，然后对译文加以润色，在细节上反复讨论，并作了三、四次修改，附辑最重要的注释。译本就这样诞生了”。卫礼的德译本《易经》（*I Ging, das Buch der Wandlungen, aus den Chinesischen verdeutscht und erläutert*），1924 年在德国耶拿（Jena）出版。这部德译本《易经》信、达、雅兼备，因此在西方得到了高度的评价。

不过，卫礼贤的译本出版后，开始在学术上并没有引起积极的反响。鲁道夫·封·德利乌斯当时这样写道：“现在有了一本《易经》德译本了。这是一本特别有价值的书……译本保存了原书的韵义。”由于德文译著，全书内容晦涩，体系庞大，往往使人望而却步。卫礼贤的

德文译著在其后所以能发挥广泛的文化影响和学术作用，首先应归功于瑞士的心理学家卡尔·古斯塔夫·荣格(Arlg-ustav Jung 1875~1961年)和作家赫尔曼·何塞(Helmann Hesse, 1877~1962年)，正是他们俩位，为卫礼贤的德译本《易经》在西方的广泛流传作出了决定性的贡献。

早在荣格和卫礼贤于1921年首次会晤以前，当时卫礼贤正在苏黎世心理俱乐部就《易经》首次作演讲，他已熟悉理雅各的英译本《易经》。但荣格后来认为理雅各的译本“不大可用”，而卫礼贤的德译本要正确的多，因此对之倍加推崇。他在一篇纪念卫礼贤的文章中写道：“卫礼贤为我们提供了一个译本、不仅译本严谨，也由于他的个人经验。一方面他是一位中国旧学生的学生，另一方面又从事于中国瑜珈心理学的应用，而《易经》的实践应用，又给他带来了新的成果。”正是荣格促成卫礼贤的《易经》德译本转译为英文。英文转译本是由荣格的一位德裔女学生，心理学家卡里·F. 贝纳斯-芬克(Cary. F. Baynes-fink)翻译的。当时年已73岁的荣格为这一英译本写了一篇内容充实的序言，阐述了《易经》对于现代心理学发展的意义，并指出了卫译本的价值。这对卫译本在英语世界的广为流传了。尽管当时已有约十五种《易经》英译本问世，但与之相比，卫译本的优点显而易见。仅以卫礼贤译著的英语转译本为例，半个世纪多以来，各种版本已发行了100多万册，可见其被英语世界所接受的情况。

瑞士作家何塞是德语世界重要的易学人物，而他于此的成就往往被他的文学造诣所掩盖。何塞被《易经》的预卜未来及其图象所吸引，他对此作了数十年的研究。本世纪30年代，他为卫礼贤的德译本《易经》写了一篇十分有意义的评论文章。这篇评论发表于1925年9月30日的“新评论”(Neue Rundschau)上，他认为《易经》是一本最古老的智慧和巫术之书。何塞不仅从思想方面阐释《易经》的意义，而且将他从《易经》中获得的感受，融汇到他的文学创作中。他晚年创作的小说《玻璃珠游戏》，从其基本构思中可以明显地看出来来自《易经》的影响。后来何塞这部小说获得了诺贝尔文学奖。

如果说，在本世纪上半叶，《易经》在西方世界的影响仍局限于少数学者（主要是汉学家），那么，到了下半叶，已经大大普及化了。其中不仅汉学家继续地对《易经》作翻译和解说，而且从事现代科学研究工作的科学家和哲学家，也试图对《易经》进行解说和发挥，这就造成，当代国际化的《易经》学术研究范围扩展。由于西方学者和一般公众对《易经》的广泛接受，形成一种新的易文化，可以期望，易学的国际性的研究若能合理而有效地展开，很有可能会成为当代多元文化世界的一种富有创造性的主流思潮。

从本世纪起，西方不同国家和地区的《易经》研究在一定程度上是相互联系和相互影响的，因此，当代国际《易经》研究的学术动向，在一些基本的方面与本世纪上半叶的易学发展是密切有联系的。

当代西方的一批易学家，虽然其中有许多人来到过中国，在这里研究中国的历史和文化，但他们对《易经》的研究方式显然有其独到的方式，这种方式的确立，其主要的原因是近代以来西方业已有了成熟的汉学的基础。如本世纪上半叶，除卫礼贤外，还有许多专门的汉学家研究《易经》。如德国汉学莱比锡学派的创始人奥古斯特·康拉第(Augus Tconradi, 1895~1925年)，他是卫礼贤的同时代人，对《易经》进行了研究，该学派的后继者几乎都对《易经》有兴趣，并展开系统的研究。其中，爱德华·埃尔克斯(Edward Erkes, 1891~1958年)、埃尔温·罗素(Erwln Rouseile, 1890~1949年)以及沃尔夫拉姆·埃贝哈德(Wolfram

Eberhard)、沃尔夫冈·鲍尔(Wolfgang bauer)、曼费雷德·波盖尔特(Manf — red Porfert)、赫尔维希·施米特—葛林达(Helwig Schmidt — gei — mtzer)、鲁道夫·华格纳(Ru — cloef Wagnen)、哈罗·封·桑格尔(汉名胜雅律, Harro Vonsnger)等等人,都是今日德语地区主要研究《易经》的人物。

卫德明(Hellmut Wilhelm 1905~1990)是卫礼贤的易学传人。卫德明卫礼贤的第三个儿子。他的早期著作《变化:易经八讲》(Die Wangdlung. acht Vortrago zum I—Ching)是他于1943年在北京时为驻京德国人学习《易经》而作的系统的报告。据卫德明报告中自称,他对《易经》所作的阐释,完全基于其父亲卫礼贤工作的基础之上。卫德明1948年赴美,任华盛顿州立大学东方学院教授。1960年,《变化:易经八讲》一书被卫礼贤德文本《易经》的转译者贝恩斯译成英语:变化:关于易经的八篇报告》,Changes: Einght lectures on the IChing)卫礼贤的德译本《易经》是在1950被译成英文的。卫礼贤和卫德明的易著在英语世界的出版,是当代西方易学史上的大事件,50~60年代美国易经学术研究的展开,直接受到他们著作的鼓舞和推动。这同时使人想起60年代后期卫礼贤《易经》的法文转译本出版后所引起的反响情形。贝洛的黄皮书,即卫礼贤德译本《易经》的法文转译本,于1968年在法国出版,即造成了二次大战后公众对易经日益增长的兴趣的更大规模的普及和推广。这在某种程度上应归于“嬉皮士运动。”反权威主义及诉诸革命的解放作用的激进主义者的合力作用。《易经》在一种非常激烈的精神气氛下重新流行,而卫礼贤的多种西文转译本,为这一文化运动提供了思想武器。

卫德明可以说是一个西方的易学专门家。如果说,他的早期著作变化:《易经讲演录》的基本学术思想与其父卫礼贤较接近,那么,他的后期著作《易经中的天地人》则系统地提出了他自己的易学观《易经中的天地人》是卫德明1951年至1967年之间,在瑞士著名的国际性定期学术活的艾拉诺斯大会(the Eranos con — ferences of scholars)上,先后七次的学术报告中。这七讲的论题是: I. 时的概念(the Concept of time); II. 创造原理(The Creatiue Principle); III. 人间事件及其意义(Human Events and Their Meaning); IV. “吾邦”作为(宇宙)形成的阶段(The " Own City " as the stage of Farmation); V. 天地人的互动性(The interaction of Heaven, Eanth, and Man); VI. 精神的漫游(Wand erings of the Spirit); VII. 意象和概念互济(The inte — rplay of image and Comcept)。这里每一篇报告的主题与当时大会的学术主题有关,而“艾拉诺斯”大会的最大的学术特色,即在于将当代的新观念与古典学术和思想的最重要的问题联系起来。如:卫德明作第一篇报告时大会的主题是“人和时间”;第二篇报告时大会的主题是“人和创造原理”;第三篇时则是“人和意义”。由此可见,卫德明所有的报告在谈《易经》时都是结合大会主题而展开的。有意思的是,除了卫德明外,还有许多与《易经》有关系的西方著名科学家和西方易经学者(如G. C荣格鲁道夫·利举玛(Rudolf Ritsema,他是瑞士的易学专家)都在大会上作过报告。由于卫德明是结合现代学术思想对《易经》进行阐释的,这就赋予这部讨论古典的著作以鲜明的时代色彩。在《易经中的天地人》中卫德明认为《易经》既是实用性的占筮手册(manual of divination)又是一部哲学著作,而他更多地是从哲学的方面对它进行深入的研究。这里所说的作为占筮手册显然是指“古经”部分,所谓哲学著作则指“大传”,因而作者更多地予以关注的是《易传》。卫德明这部著作内容相当丰富,值得再提及的是。卫德明是国际上第一个对西方易学文献进行系统调查和研究的学者,他的《西方传统中的易经:书目选要》(The Book of Changes



in the Western Tradition : A Selective Bibliography、华盛顿大学 1975 年)只完成了书目的初步整理,实际上是一部未完成的著作。尽管如此,这部著作的出版。表明西方学者对欧美易学文献已经具备整体的历史眼光,针对这引起文献展开进一步的研究和阐释,可说是今后国际易学的一项重大文化课题。

在当代英国的学者和汉学家中,李约瑟(Joseah Needham,生于1900年)对《易经》及与《易经》相关的易学问题所作的一系列评论。李约瑟早在40~50年代时期就开始接触《易经》,并熟悉中国现代许多学者关于《易经》的见解。李约瑟虽然并没有写出专论《易经》的著作,但他在其巨著《中国的科学与文明》中对《易经》的论述,其内容之充实,涉及问题之广泛,远远超出一部专门易著所能做到的。

李约瑟的《中国的科学与文明》集中论述《易经》及与《易经》相关的易学史问题的是第2卷科学思想史。此外,在第3卷的数字分册、天文学分册,第4卷的物理学分册,第5卷的论述中国炼丹术和化学的部分、第7卷社会背景都对《易经》或易学问题作了详略不同的探讨。在论述中国科学史的第2卷中,李约瑟将《易经》的体系表述为是继阴阳和五行思想之后的中国科学思想的“第三个”伟大的构成部分。李约瑟对《易经》古经部分的评价持保留的态度,他认为它是一种原料学思维(Proto-Scientific thinking)。他虽接受了中国的“易”古史辨派对《易经》所作的基本解说,不过并没有妨碍李约瑟从广阔的视角对《易经》与中国科学思想、在世界科学思想上进行考察和说明。以李约瑟的《易经》与中西数学关系为例,他认为,“在历史上,不定量分析被称为‘大衍术’,这是从《易经》中一个难解的陈述(句)‘大衍之数五十’得来的”。他还认为莱布尼茨对于中国11世纪易学家邵雍对《易经》六十四卦所作排列法是很有意思的。因为这涉及了对宋易的阴阳递进的卦图与莱布尼茨二进位数理的对应性的意义应作如何解释的问题。不仅如此,李约瑟通过对日本数学史的探讨,还发现六十四卦曾启发过中古时代日本的一个封建领主藤原通宪,促使他在1157年前后写成数学著作《计子算》。这部巨著虽已佚失,但其大体内容被史家记述下来,其中包括了对六十四卦组合的数学研究”。由此可见,李约瑟视野之广阔、分析之透彻,引起今日研究者的重新关注,使《易经》与近代科学思想作为一个具有多重学术意义的课题被确立,可以说李约瑟是从比较科学史的角度阐释《易经》的开拓者。

70年代以来,是国际易学演进的重要时期,这一时期有不少值得我们重视的《易》学(及与《易》学相关的)著作出现。首先是大量通俗性的易著的出现,其中,荣格.Y.李的《易经与现代人》(1975)算是一本代表作。这部著作运用现代心理学研究的成果来解说《易经》,很能在新的时代的读者心里唤起共鸣。而R. G. 许的《西方人的易经指南》(The Portable Dragon: The Western meriis guide to the I Ching, 1968)则是一部别出心裁的易著。该书引用数百种世界古典文献(约六百多段)附于《易经》经文之中,对读之后,唤起读者无穷联想。而前苏联著名汉学家舒茨基的著作《易经探究》的英译本(Research on the I Ching 1979. 译者为威廉.L. 麦克唐纳)是当代引人注目的著作。这部著作的俄文本早在本世纪上半叶就已出版,但其产生国际性的影响却是在70—80年代之际。舒茨基是国际易学界第一个不仅对西方易学的历史进行阐释的学者,他同时也对近古以来的东亚及中国易学文献进行自觉地利用,体现了西方第一流易学家良好的学术素养和开阔的文化视界。

本世纪下半叶以来,继理雅各和卫礼贤的工作之后,欧美诸国有不少《易经》新译本问题。以英文为例,60年代的新译本可以布劳费尔德的《易经》为代表,而70年代的一些译本

如温格(R. L. Wing)的《易经手册》(*The I Ching workbook*, 1979),则在一定意义上才算新译本。而能够体现当代西方《易经》翻译水平的则是托马斯·麦克莱恩的英译“《易经》三书”,“《易经》三书”包括明清之际祥宗哲人智旭《周易祥解》、道教全真派刘一鸣的《周易阐真》及儒家程颐的《易传》三部中文易学原典的翻译和研究。这三部原典可说分别代表了中国中古时代儒、道、释三教最有创造的思想家对《易经》的理解,从而向西方读者显示了中国传统易学内部的学派分野及中国古典易学文献中学术思想内容的丰富性和复杂性。

70~80年代期间,国际易学研究体现了一个重要动向就是《易经》研究与现代世界主流学术和文化相沟通。其中最突出的可指出两个基本方面,即(一)《易》学与现代最新自然科学相结合,(二)《易》的观念进入当代人类的实践理性领域,而《易经》管理学的倡导及从《易》的观点来重新审视我们时代正在兴起的文化,可说是《易》的人文意义重新被现代世界所肯定和接受的两个例子。前一方面可以举出美国物理学家弗里乔夫·卡普拉的著作《物理学之道》(*The Tao of Physics*, Benkley Shambhala 1975)为代表。卡普拉这部著作的主题是探讨东方传统思想与现代物理学思想的近似性和思维同构性,其中在不少地方论述了《易经》与现代物理学某些关键性问题的意义,尽管卡普拉的分析和推论相对来说还是相当谨慎的,可问题一经他点出,很快在西方世界(乃至在许多东方国家)引起积极反应,并有人作了更为广泛的发挥。我们知道,《易经》与现代科学(如量子力学、相对论、现代数学、生物学、天文学等等)的关系问题早在30~40年代就有中国学者沈仲涛、薛学、丁超五、刘子华等分别提出,并写出了系统的著作,可是这一问题真正在国际学术界唤起人们的普遍重视和关注,则是在70年代以后。有意思的是,卡普拉的科学易学观并不是孤立的见解,在《物理学之道》一书发表的同时及之后,还有多种论述《易经》的科学意义的专著出现,这里可以举出葛文达《易经的内在结构——转化之书》(*The inner structure of the I Ching—The Book of transformation*)和M. 许勃格生命的秘匙——遗传秘码中的《易经》宇宙形式(*Verborgener Schlüssel Zum Leben: Welt—formel I—Ging in genetic Code*)两部书。这两部书都涉及了《易经》与现代生物学,特别是六十四卦序列与遗传秘码构造的同构性问题,可说是当代科学演进中最为关键的问题之一。

尽管《易经》的现代科学研究和阐释在近20多年间已有较大的进展,由于这种阐释大都是描述性的,尚未进至严格的批评和论证,因此,科学的易学能否合理而有效地确立起来仍然是一个问题。因此,在一些学者看来,《易经》对于现代世界具有更充分的意义和重要性的也许是在它的人文方面。

《易经》或易学范式的人文学科阐释,在80年代有重大的展开。卡普拉在他出版关于《易经》阴阳整体思维与现代物理学思想的《物理学之道》之后,在1982年在另一部以《易经》复卦命名的书《转折点》(“复”在英文中用 *The turning point* 一词来翻译)中谈到了阴阳互补思维对于当代人类文化的范式意义。他谈到,在许多范畴内,转折点(用《易》的语言来说即是“天地来复”的时刻)已经到来,这是一个具有重大历史意义的转折点。推动这一转折的自觉意愿就是要改变范式,即侧重从自我的阳型行为范式转向听其自然的阴型范式。自近代以来日益强化的西方思维是以冲突、激化、不可调和的对立为其特征,反之中国传统思想则对合作和自然的和谐更感兴趣。阴阳不是势不两立的对抗力量,也不是二元对立的原则。它们是趋向交融的两极力量,使之在能动的均衡中,不间断地互相补充而达平衡,在一个和谐的整体中,阴阳互相依存、互相增益。

在当代,国际学术界许多学者都对《易经》的现代阐释及易学的重建问题加以深切的关注。今日之整个世界,无论是东方还是西方,各有其与自己的传统及现状相关的特有问题和共同的问题。在问题丛生的今天,对《易经》展开学术性的研究,其前景许多易学家是乐观的。美国华裔哲学家成中英认为,科技文明发展到了今天,全人类都面临了“自我”认识的危机。而这个自我不仅从特定的传统中来把握其个性,更须从世界文化层面上来确立其共性,建立一种能够贯通古今之变、融合东西之异,使之不发生冲突,形成一个互补、乃至整合的思维系统。用这种世界学术发展的眼光来看《易经》,《易经》对于现代世界的多重意义就显示出来了。他还认为,用富于创造性的探索精神重新阐释《易经》,就可以发现《易经》包涵了既是分析,又是整合,既是理解,又是诠释的具有多重规定性的一个智能开发系统。从而使《易经》作为一个具有整合功效的思维模式,是可以与今日世界先进的学术系统建立起一种双向、互动、具有整体性意义的辩证诠释的关系。成中英强调,《易经》对于现代世界最突出的人文意义,就是它引导我们从思维理性进至文化理性和实践理性的批判和重建的目标。由此他于80年代中期以后致力于“管理易”的应用,并创立了管理易的“C理论”。所谓“C理论”,即是中国(China)、易经(Change)、文化(Culture)、儒家(Confucian),成中英取第一个字母“C”命名的理论,它是相对于当代流行管理学派的X理论、Y理论、Z理论、A理论而提出的。意思是说,成中英吸取中国易文化,并进而结合西方的管理技术和实践理性而提出的新的管理理论。他认为“C理论”在一定意义上可以看作是当代四种管理哲学模式的进一步修正和综合:(1)X理论:强调人基本上是懒惰的、被动的,所以在管理上重视如何将他们组织起来。(2)Y理论:强调人基本上是向上的、求进的,在管理上强调如何协助他去发挥他的善性,X理论趋向阴的方面,因为阴是不动的,是虚的。Y理论趋向阳的方面,是动的、是实的。(3)Z理论:日本的Z理论强调团体、家族、安稳,不要太多的专长,重视共同作决策,在大家族上共同发挥。这在制度上升迁较缓慢。(4)A理论:美国的A理论讲求功效、责任感,在管理上重视效率,绩效的衡量。这四种管理方式都可以用《易经》的观点来看它,都可以相互运用,而从《易经》的分析来看,在于使得阴阳配合、相柔相济、上下沟通、理气夹持。成中英的C理论在国际上产生较大影响,在美国、中国的台湾和中国都有不少呼应者和追随者。其中尤以台湾的反响为大,1987年至1990年期间,台湾的主要报刊《赢家杂志》、《国文天地》、《经济日报》上连续对他的“C理论”进行报道和评述。而E. 克莱恩扬和R. W. 查德威克则是他在美国的两位响应者。克莱恩扬曾两度担任美国东西方文化中心的主席,他在其所著的《易经》——现代之书》(I Ching—Book of Modernization 1987)、《依据易经和谐生存》(Living in Harmony with the I Ching 1988)、《易经——象征交往之书》(I Ching—Book of Symbolic Communication, 1989)、《易经——领导之书》(I Ching—Book of management, 1992)、《易经——管理之书》(I Ching—Book of leadership, 1992)一系列著作和论文中,都依据自己长期从事行政管理的经验和研读《易经》的体会,从不同的问题层面对《易经》的管理思想意义作了阐述。查德威克是美国夏威夷大学的政治学教授,近年来他主要从事《易经》与世界模型论(Global Modelling)研究。查德威克指出,《易经》与现代西方的最有创造性的管理学理论(例如美国管理哲学家台敏的理论)具有一致性。特别重要的是,它为今日世界系统决策模型的研究奠定了实用的哲学基础,并具有方法论的指导意义。他认为,“世界性问题的关键并非现代互相依存的自然界极其复杂,也不是人们对当今世界看法的差异和目标的差异,而是缺乏条理、缺乏智慧、缺乏交融,以及缺乏改变对全球文

明具有现实性的传统的人的基本价值的信心和决心，世界模型中体现的现代科学精神和《易经》哲学传统，似乎可通过相互完善找到一种最终解决我们面临的问题的办法。”（《古代东方哲学与现代世界模型》）原文载“**Simulation in the Service Society**”，1987年10月号）。80年代，在西方学者撰写的诸多的易学著作中，亦有一些对《易经》的管理思想有所论述，如盖达明·那艾特的《有关行事与决策的易经》、G. 戴蒙奈达的《现代人的生存策略》、G. 巴克特的《易经——最成功的预测》。不过，他们主要是从实用预测和心理咨询的角度间接涉及管理问题和内容。在国际范围内自觉地提出《易经》的管理学意义和价值问题和研究课题，则是由华裔学者首先作出的。

从以上初略的描述看，本世纪上半叶（特别是最近十年）以来，西方《易经》研究进展极大。到了最近期，西方的易学已经变被动的接受为主动积极的研究。在今天看来，《易经》在西方世界的传播和影响，完全可以将其作为易学具有世界意义、作为中国文化和思想现代化和全球化的一些具体而又意味深长的实例来考察。这种传播和影响，就其结果而言，导致了一种精神上的双向努力，那就是，《易经》不仅对西方思想和文化已经产生了影响，而且，西方人对《易经》的理解方式和诠释方式也影响了中国人自己对《易经》的看法。中国当代易学所运用的许多新观点和新方法，在一定意义上就是对这种影响回复的富有创造性的反应。潘雨廷先生也在其所著的文章中多次指出：近十年来，《周易》一书逐步引起人们的注意，此中有来自国外的事实。并强调中外学者争鸣《周易》研究的方法论具有重要的意义。

从90年代初显示的动态看，《易经》的多学科研究和应用已经成为西方、乃至整个国际易学进一步演进的取向。这一点在1992年8月下旬由国际易学会和美国夏威夷大学主办的“第九届国际易学大会”也有鲜明的体现。这次大会的主题是“《易经》与现代世界”。出席本次会议的除了日本、韩国、香港、台湾和中国大陆的学者外，西方国家（以美国为主）有10多位易经专家出席。他们提交的论文涉及分子生物学、现代量子物理学、数理逻辑、价值学、妇女学、哲学诠释学、意识理论和心理学、管理学、世界模型论或广义管理学等当代学科。当然，《易经》作为古典的、历史性学问亦在汉学家中受到重视。但对《易经》的现代意义关注，依然是支配今日西方易学普及化和学术性研究两极多相位展开的驱动力。

### 第三节 文化使者

#### ——易学国际化的意义

我们知道，尽管《易经》早在公元1世纪前后就传到域外，先是在东亚，后来（自17世纪起）在欧、美，迄今已有近2000年左右的传播史。但对这种传播的历史及其内涵的文化意义和学术性质，直到本世纪才引起中外少数学者的重视，并对某些课题初步展开了探讨。而试图对之展开较系统的研究，似乎还只是最近几年的事，在接着前面较具体的论述之后，笔者试图就《易经》的国际传播与影响作一个大概的阐述，以便我们从多种视角研究作参考。

#### 一、文化传播学与《周易》

在世界史上，凡是一些重要的文化经典，如希伯来——基督教的《圣经》，古希腊的荷马

《史诗》及哲人柏拉图和亚里士多德的基本著作，印度的《吠陀》、《奥义书》及佛教众多的梵文——巴利文经典、等等，它们都是经过代代传承而产生深远影响的。在今天看来，每一部经典，其本身就是一种文明的精神的形式。这些精神形式，由于代代传承不断地充实，从而衍化出一些富有创造性和生命力的思想传统和具有人类学普遍意义的实践方式。其中，有些历史文献一旦形成并确立其在本民族文化中的经典地位，不但对尔后的学术思想（包括知识和信仰）活动起了规范和导向的作用，而且随着人类文明系统间的文化传播和交往，对整个世界性文化形成也会发生了深刻的影响。经典的传承、传播是一种在世界范围内的普遍现象，且各自具有一个有声有色的传承、传播的历史。其间它所产生的作用和影响却又往往超出本土、本民族的地理界限和文化范围，相互间日益形成一个文化交往的网络。当然，由于每一种经典本身所具的性质、内容及在流传过程中所遭遇的历史机缘不同，它们的文化意义和价值也呈现出各自的特征。由乎此，我们就可以大体从类型学的角度推论它们各自在人类经典系统中所居的位置。若从跨文化的、人类文化的国际传播的历史和现实的大视角来考察，可以说，在上面例举的众多的经典中，《易经》的传承、传播和影响最引人注目。这种传承、传播和影响之久、之广、之深，也许只有宗教的经典才能与之相比（如《圣经》）。但是，这种影响和效用兼具宗教性和人文性（此就这两个词的广义而言）的内涵，与单纯发生宗教影响和效用的宗教经典有所不同。

《易经》作为中国文化重要的经典，不仅在中国本土内长期传承，自成体系，形成了以“易”为基准的、庞大的学术体系和思想传统，而且，早在纪元前后，《易经》就传播到东南亚的朝鲜和日本及东南亚的越南，一开始即在东亚、东南亚中国文化圈的形成过程中参与其间。值得注意的是，东亚、东南亚历史文明的古典文化的形成与发展与这一过程几乎是同步的。这样，《易经》在该广大地区的影响不再是被动的接受，而成了自觉的认同。自17世纪起，由西方传教士开其端，《易经》传入西方文化世界。从那时起，西方学者和思想家从科学、哲学、史学、宗教学、人类学诸多不同学科的角度理解和阐释《易经》、而《易经》的多重致用价值，即不论其本身的文化价值，也足以唤起了西方学术界之外的社会阶层的接受。这样，《易经》的翻译和研究在西方学术界在一定程度上显然超出了纯粹汉学的范围，而在不同的现代性的学科领域里成为一项基础性的、具有普遍思想意义的学术工作。到了当代，许多国际著名学者、思想家和科学家努力摆脱西方文化中心论观念，从世界文化思想发展的要求来重新理解和阐释像《易经》这类历史性的文化经典、就使当代《易经》研究日益地与世界的主流学术和思想发生关系。又由于最近十多年来中国本土易学研究产生许多令人惊异的进展，亟需我们从国际学术演进的视界着眼，对易学研究的历史、现状及其未来前景作一比较接近实际的估计。

## 二、经典文本与文化传播

把《易经》作为一部具有普遍文化意义的经典来研究，并从人类经典系统构成特征和思想普遍意义的观点阐释，它同所有经典一样，都是人类心灵的产物，而且无例外地在一定的历程中形成的。对此，如把《易经》当作人类经典系统的一种类型来看待，单纯地从历史的观点看，在本世纪初，古史辨派就试图自觉地依据某种实证的历史观点和方法对其作出了重新阐释，从而使其还原为世俗的、真实的历史。这在一定的意义上，对科学地理解和解释历

史文献，重新确立中国《易经》的学术内容的批判与继承这一基本的文化思想课题，无疑有澄清之功。推言之，我们今天称之为经典的书，实际上是人类较早产生的、并以某种特定的形式集成的著作。这里我们仍可举出《圣经》和《易经》作为例子来加以说明。《圣经》，无疑可以看作是一部由生活在确切历史时代的真实的人所撰写的作品，而不是像传统和宗教观点所认为的，是在上帝直接启示下撰写的；而《易经》亦不一定像传说中所认为的，由伏羲到孔子几个圣人所作，但确实有一些真实的作者充当了作易的主体。单纯地从历史角度对像《圣经》和《易经》之类文化典籍作出阐释，仍有相当的局限性。因为，深蕴于这些典籍中的意义用历史的分析无法予以揭示。经典的编纂史或成书史的研究，当然有其自身的学术价值，但对经典进行整体性的考察，还须引进其它一些视角，其中最重要的也许是从广义的文化学角度来阐明经典的整体性的特征及其精神内涵。从文化学的观点看，如果说，各种不同样式的经典著作所体现的各种精神类型、思维模式、运思方式所揭示的问题，乃至文体、风格、著作形式，今天已成为人类共同的文化财富和精神资源的部分，那么，随后的问题就是，它们为何能流行开来？换言之，它们有何普遍意义？在民族生活、乃至在各民族的文化交往中发挥过哪些作用或功能？诸如此类的设问，实质上涉及了经典的总体意义构成及多重文化内涵等问题。由于这些问题都不是孤立的，而是相互关联的，因而在结构方面，经典系统本身就是一套文化模式，是文明及其相应的精神型式具体体现，可以将历史事实的实证和考订进行有效的结合。

上面所列举的一些基本经典，若按它们各自产生的年代和时代背景看，其历史性质并不相同。大体区分，可以归为两类：一类像《吠陀》、《圣经》、《易经》，是在古代文明起源时经过长期的文化演进而形成的，我们姑且称之为“第一类经典”；一类如众多的佛典，中国先秦、古希腊、古印度诸子的著作，则是轴心时代（这里借用雅斯贝尔斯的用语）的思想成就，可称之为“第二类经典”。两类若从创作的角度考察，其差异亦显著可辨。前者皆属种族的集体创造、记述，成书往往经历了一个较长的积累和传承过程；后者则具有鲜明的个性和风格，它们虽然对前人、对前代的文化和思想资料往往有所承袭，但在较严格的意义上仍可说是个体的精神创作的结果，这在文体和思想风格上亦有鲜明的表现。

当然，所谓第一类、第二类的区别，只是一个由其时间方面的规定性而建立的划分标准，并不是严格意义上的分类学标准。总的来看，第一类经典之宗教性特征较突出，而第二类经典的哲学性方面突出，这可以诸多思想家的个体性的思想创作为例。不过，也有例外。《易经》虽然属于第一类经典，但从易学的整个发展过程及《易经》的成书过程看，特别当《传》与《经》合，而成为中国文化最重要的经典，经书地位确立后，显然是跨越了第一类经典和第二类经典之间的思想差异介乎两者之间的。因而，《易经》的哲学性方面越到后来，它在哲学的作用和功效就越充分。这一点《圣经》与《易经》相似。《圣经》由《旧约》和《新约》组成，同样是第一类经典和第二类经典的文献综合体，但当《新约》与《旧约》合成，它的宗教理论和功效变得更完善，其宗教特征显得更充分。而从经典流播的人类文化区域的观点看：第一类经典在东方文化的发展中的作用较持久，而第二类经典在西方文化、思想和学术发生的影响则更大（如《圣经》的影响、《新约》的作用显得更突出而重要）；东方重传统、重群体的学术传承和阐释，西方则重个人的精神创造，重方法上的更新（在此，我们将历时性的问题纳入共时性的层面来审视）。当然，这只是就其一般情形而论，例外的情形我们就不具体展开讨论了。

从经典的创作方式和构成情形看，这两类经典中，第一类经典的构成似乎更为复杂。这种复杂性，应该从文本本身的结构来予以说明。

第一类经典的结构有着整体构成的特征，它蕴含了无数富于原创性的原理和内容。原创性原理或内容，在思想的各个层面上几乎都有直接的体现的，从该言的概念化和符号象征化到思维的规范化的运用，即经典的创制本身就参与了语言的创建和完善的活动，它就本民族中最初的最重要的一些历史性的事件及人们的言行和观念，所作的出色的记述，从而使其成为该民族特别是学者和思想家而后作语言运用的典范。而符号的推衍就形成了一套复杂的象征系统，这种象征系统具有超越时间的特征，对于人类的知识和信仰具有历久常新的意义。包括宇宙和生命意识、伦理和反思以一些永久形式（或者为设问、或者为启示）的确立。因此，从经典内涵的丰富性和复杂性看，几乎每一部基本的经典本身就是一个具体而微的文化系统，有各自传承、传播的历史。同时又因经典性质迥异、和对以后文化思想的影响而在特定的民族文化思想上与社会生活中占有一定的地位。有的成为该民族文化思想传统的构成基础，有的因其功用广泛、普遍具有超学派、超民族及跨文化的特征，成为人类多元、多向演进的传统中新的学术和思想的渊源。由此看来，经典之所以称之为经典，是因为其中不仅深藏着既有的智慧，而且还在发展中吸取新的知识。也许，正是这种富于容纳和开放的特征，才使经典生生不息的存在。

每一部经典都能归结为某一种类型，这以今日的经典类型学的观点看，其表达了或隐含着某种涵义十分复杂的主题概念。我们这里仍以《圣经》、《吠陀》、《易经》为例。我们知道，《圣经》主要是宗教类型的经典，它有完整的宗教向度。自成书之日就具备了多重宗教用途。它的主题概念与上帝的“启示”文化理念有关，《吠陀》作为宗教类型的经典则更多地与史前巫文化传统有关，涉及人们的实际生活领域与本民族的各种习俗密切关联，它的主题概念是祭祀典礼的内容和观念的系统记述和表达，它的思想趋向是对具体祭祀仪式和观念的超越，最终建立一个梵我一体的自觉证悟。《易经》则是哲学化特别是在经过《易经》的阐释之后，它的哲学性质显得异常突出的、或者可以说是哲学类型的经典。尽管在来源上，它与史前占筮活动有着直接的关系，而在完成哲学性转变之后，仍与占筮维系着密切的关系。所不同的，保留在《易经》思想体系中的占筮已经不是直接的存在，而是充分观念化、逻辑化了，并使这种观念和逻辑内化于象数的符号的意义的系统。它的主题概念是为了建立一套天、地、人可以连续推衍的具有多重整合功用的运思模式，从而使在形而上学、逻辑和价值广大的问题域内发生的一切问题可以得到有效的处理。我们看到，经典的种种主题概念一旦以系统的方式展开，也就是文化系统的研究的开始，更具体地说，是文化的传承、流布、传播、影响、接受的研究及意义重建的工作。

不过，经典的类型学特征并不是既成不变的，恰恰相反，由于人们对经典不断作出新解释，不时从新的知识角度去掌握它、运用它，经典就始终处在求新适变的过程中。因此，这种类型特征是构成性的，从而经典的意义系统始终处于一个不断被再度理解和阐释、乃至可以说是不断以新的方式的要求被掌握和运用的流变过程中。当然，经典稳定的形式，其外观往往掩盖了它的多重性和歧义性，给人一种假象，似利经典本身就具有不可思议的无所不包、无所不能的力量。实际上，问题要比人们从表象上所认为的要复杂的多。经典诠释与文化发展之间构成了种种辩证关系，即经典的构成不仅与一定的文化经验基础和文明背景有关，而且，经典形成后由于长期的传承、广泛的传播和影响，反过来作为重新塑造文化、重建文明

的力量。

从经典的类型学考察来看, (这是一种经典比较研究) 它必须兼及经典的内在构成方面, 以及它的外显过程, 这种考察至少可以从同一性或差异性两个方面 (此乃整体性问休问题的一体之两面) 予以说明, 但对于真正的认识, 初步的判断往往是很不容易的。所以我们必须通过差异性 (更多地属知性认识的层面) 来把握它们的同一性 (更多地属逻辑的、价值的、乃至形上学层面的)。这里谨从传播学的角度对经典各自的特征的差异性问题略作一些分析。

经典作为民族智慧的结晶, 当然是人类的世界的, 如《吠陀》, 在整个印度文明史上都是印度人的圣典, 其渊源和传统远比印度佛典要古老的多, 而且其传承过程在印度本土一直没有中断。从传播学的角度看, 特别是从跨文化的观点看, 由于《吠陀》与历史上某种特定的祭祀典礼和观念的传统有关, 基本上没有超越部族宗教的形式。虽然其某种文化上的典型性已经系统地建立起来, 但仍未能达到一定的思想上的普遍性 (在当代, 这种典型性或典型性, 在一定意义上当然可以对其学术和思想意义作普遍的阐释, 但仍仅限制于局部的思想课题, 如对《吠陀》作宗教学或比较宗教学的阐释)。因此, 《吠陀》的传播和影响, 在整个古代都没有超出印度的地理范围, 直到近代, 才被当作所谓印度学或比较宗教学的一个课题而引起国际学术界的注意。而同属印度文明系统的佛典, 其发生虽然远比《吠陀》晚, 且在印度本土虽曾一度繁荣兴盛, 却最终衰败不兴, 而其经典在远传中国和东亚东南亚诸国后, 却在那里生下根, 形成东亚佛教文化圈, 直至今日乃是这些地区的一种基本的宗教信仰方式和持久起作用的文化传统。而在当代国际宗教界和学术思想界, 佛教研究一直在继续, 且有重新复兴的趋势。今日世界性的佛学思潮已经成为多源、多元、多极、多向的国际主流文化的一个基本来源和基本组成部分。

同属第一类经典的《易经》和《圣经》, 若从跨文化的角度看, 它们在文化史上的传播和影响要比《吠陀》要深远的多、广泛的多。而其之所以能在古代世界里产生如此深远而广泛的作用和影响, 既有与经典构成本身直接相关的原因, 也有与外在的历史环境密切相系。同《吠陀》一样, 在渊源上及在发生基础上, 《易经》而与《圣经》的构成显然比较单纯, 而只是与某种特定的地域和部族的文化传统有关。尽管在这两部经典的最初形成之前, 这种传统已经头绪多端, 显得相当丰富而复杂, 因而这种传统的系统化本身就是一个多元演进的过程, 不过, 在最早的一些文化资料的基础上组合或综合而成的经典, 在观念上所达到的普遍性仍然是有限的, 仍然只是具有区域文化的典范或典型的意义, 而其文化上适用的范围及其所发挥的精神效应并没有能超出特定的文明区域多远。同时不应理解为在这两部经典形成而开始发生作用的过程中, 在相当长的一段历史时期内 (其过程可能要比我们现在约略估计得要长得多), 人们对它的接受具有相当的保留性, 并且始终存在着对经典本身所体现的拒绝和批评的倾向。而在第二类经典形成后, 第一类经典原先占据的地位及其所有的文化效用和功能, 就在一定程度上被动摇, 乃至受到挑战。这一点, 在西方思想发展史上表现得最为明显。古希腊哲人对神话思维而作的反思和理智性的批判及希腊化时代古希腊系统的思想 (由第二类经典特别是以柏拉图和亚里士多德的哲学著作为主体而形成其基础) 与希伯来系统的思想 (由第一类如《圣经》的“旧约”部分为主体而形成其思想基础) 的冲突和调和可以说是文化和思想史上最具有代表性的一些例子。《易经》和《圣经》在后来的历史中所占据的具有法定的权威性的地位, 经过了一个持久的努力和社会现实力量的支持, 而重新确立和强化才达到的。因而在相当程度是借外力、通过强制的形式, 而非以自发的、自由发展的方式 (自觉而不一定自愿) 而完成的。经过这种外在的社会历史际遇, 经典本身也就顺势完成了具有整体意义的思想转换。这就是, 在《易经》的古经之后衍化



了新的“传”，而在《圣经》的《旧约》之后形成了“新约”。由于这两种经典在某种新的统一性的思想基础上连续性发展的方式使新旧思想材料得以重新组合和重新阐释。具体地说，《易大传》吸取了诸子各家的新材料用于对《易》古经的创造性诠释，《新约》则充分吸取了希腊传统的思想使基督教的神学理论更加完备，因而使经典的意义系统在一个更具普遍性的精神立场上和思维基础上得到重建。从而，《易经》和《圣经》才具有内在的思想完备性，被人们当作具有跨学派或超越特定宗教立场，和有广泛意义的跨越文化经典。而在印度，《吠陀》之后出现的包涵丰富的《奥义书》却呈分化的形态。

### 三、《周易》国际传播史的综合性

无论从怎样的角度及所涉足研究的范围看，《易经》的国际传播史研究都是综合性的。由于这一课题具有很大的学术容量，因而必然会引涉及到多种视角（或者是学科性的或者是方法论性的）的广大范围。

狭义而论，可以将《易经》的国际传播过程——这一传播时间持续之长、地域之广确为世界学术史所罕见。在我看来，考察总体易学史是一个内容相当丰富的领域。所谓总体易学史，就是把易学的起源，经过古典易学的充分发展，到当代又趋于复兴、当作一个整体的过程来理解和叙述；不仅把《易经》在中国本土的传承和研究当作易学史的基本内容，同时还须将《易经》在古代东亚的传播和影响及近代以来在西方流传和研究的历史包括进来，当作思想的、学术的内容来理解。我认为，整部易学史，不仅包括了易学在中国文化系统内连续的发展过程，还应包括它在东亚“中国文化圈”（大约从公元1世纪前后起，在越南、朝鲜、日本等国）和西方各国（自16—17世纪之际起）的传播史。从中西文明演进的大背景看，《易经》在国际上（特别是在近代西方）的传播和影响，作为整个中国文明在世界上富有成效地产生影响和作用这一部分，完全可以将其作为中国文化趋于世界化和现代化的实例来考察，这种传播和影响，就其结果而言，导致了一种精神上的双向的努力，即《易经》不仅对世界上其他文化系统的民族产生影响，其他民族对《易经》的理解方式和诠释（或说明）方法，反过来也影响了中国人自己看待《易经》的眼光。中国现代易学的许多新视角，所运用的一些新的研究方式，乃至所用的概念和范畴，在一定的意义上就是对这种影响的富有创造性的反应。不过，直到目前，尽管我们已经认识到中国本土之外的易学史资料和学术成果，但作为总体易学史研究的《易经》国际传播史研究，仍停留在提出问题，对个别人物和材料进行分析和整理的阶段。无论是在东亚古代易学史，还是易学在西方近代以来的重要展开，并没有以比较严格的历史课题形式提出来。在这种状况下，我们在本书中所提供的材料和分析是很初步的，所提出的研究纲领很大程度上是尝试性的。但通过这种具有巨大的学术意义的尝试和方法论上合理假说（这种假说容许不断修正，乃至从根本上推翻）的建立，我们期望能进一步展开富于批判精神的，同时也是规范化的研究，开辟出日趋合理而有效的途径。

广义而论，《易经》的国际传播过程的历史考察可以说是一个具有多学科（此就“学科”一词的广义而言）交叉、综合意义的课题。由于《易经》在对外传播的过程中，与世界文化史上许多基本而重要的现象和事件都发生了种种复杂的关系，对这种关系的考察，显然远远超出了单纯易学流变的历史范围。离开它与之发生关系的文化环境或背景，就根本无从说明这种流变的原由和因缘，唯从世界历史广阔的视界中认识它的普遍价值而从事跨文化的学术的研究。因为，《易经》在国际上的传播和影响并不是一种孤立的现象，或是一个独立产生和

完成的过程。具体地说,例如在东亚,《易经》在今天仍很大程度地被当作中国的一部儒经或儒学原理的一个基本构成部分来接受。而在西方,则或者被当作儒经、或者作为汉学的基本研究课题,或者将其看作是具有一般学术思想意义从而也最能代表中国科学、哲学及宗教特征的文化经典来评估和予以接受。因此,从学术史的角度看,《易经》的国际传播过程实际上与国际儒学史、与广义的汉学史、乃至与东西一般文化史都有密切的关系。

以上提出宏观性的思路,仍是从传播过程的史实及史实间的关系方面进行理解,而事实上它的内涵是具有多重性的。因此,从《易经》的国际传播和影响的历史所导致的文化现象,还是从文化、思想和学术内容方面去揭示和把握其内涵的意义,这是一项综合性很强的工作,它须顾及诸多怪面上的问题,才能对人类文化史上这一构成极其丰富而又复杂的现象学过程及事件之流作出合理而有效的理解和说明。

《易经》国际传播史的研究,涉及东西不同民族、不同文明系统之间的文化交流、传播和接受等诸多方面的问题及广大的人文科学领域,这一课题一旦展开和深化,就显出其多重的学术意义。我们可以略举以下数端:

### (一) 易学史研究的拓展

《易经》的国际传播和影响的问题当然属易学史研究的范围。但直到目前,与此相关的种种内容和问题仍有待以严格的学术课题的形式提出来,通过具体的论证的阐释,予以确立。因此,将《易经》的国际传播和影响纳入学术探讨的范围,首先对于易学史的研究具有拓展的意义。我们知道,严格的易学史研究,不仅涉及史料问题,而且也涉及方法论问题,而在具体的研究中,两者又是密切相关的。从史料的角度看,不仅传统易学文献数量广,即使近代以来其数量之大也是令人吃惊的。更不用说,在这种史料的系统中还有东亚、西方《易经》的翻译和研究的成果。此外,历代易学文献的不但内容十分庞杂,且与古代文化和学术的各个分支领域都发生过密切的关系。而对这种关系的真实的发生情形及其具体面貌,我们所知仍很有限。许多还得从基础性的工作做起。

既有的易学史研究,从其研究范围和方法论的角度看,其突出的不足就是:第一,没有将易学在域外的传播史的形成和发展当作是完整的易学史研究的一个不可缺少、不容忽略的部分来加以考察。没有看到这种传播、形成和发展,至少对于今日的易学史研究而言,与本土易学同样具有充分的学术上的价值和意义。由于这种忽视,使得易学发展的整体性面貌变得隐晦不明,易学史的体系只得建筑于一个倾斜的史料基础上。这种研究当然还有一个逐步深入的过程,不过现在无疑已有较充分的条件来展开这种研究,特别是由于国际汉学史的一般研究已相当仔细和深入,积累了不少与了解易学传播和影响相关的基础性的材料和成果。第二,没有在易学史研究中引进自觉而必要的比较方法,而这种方法的有效运用,只有在将域外易学纳入史的范围才行。现代学术研究一再表明,比较方法有很广的用途,如能予以确立和运用,对于易学史研究的深化无疑有重大的意义。例如,中国传统的《易经》学或易学的历史与中国本土的“经学易”在古代东亚的延伸或衍化形态进行比较,就可以说明易学本身的思想普遍性意义。再如进而对易学在国际上、特别是自近代以来在西方世界的展开比较,就能更全面的了解,史的演变进而发人深省。因此,可以相信,随着我们对域外易学研究及进展的情形的了解不断深入和具体化,不仅有助于了解易学在中国本土传承和发展的意义。而且可以使两者相互发明,从而显示其历史发展的整体意义。建立总体的易学史观和易学史的

整体研究方法论,在史料的完整的基础上重新评估《易经》,可以说是当代学术发展及我们对人类知识不断增长的新需求而向易学史研究本身提出的基本要求。

## (二)《易经》文本理解的深化

《易经》的“文本”涉及了思想史和学术史的两个相互贯联的层次:(1)《易经》文本的文本结构或经文结构;(2)《易经》文本的文化结构或历史结构。《易经》文本的结构涉及构成《易经》的基本思想要素和整体的形式系统(六十四卦的符号体系)等问题。从学术史的观点看,《易经》的文化结构或历史结构似可看作是其本文结构的外化和具有多种文化向度的一个历史性的诠释和发展。这一结构是在历史进程中建构起来的。《易经》本身在历史上以经典形式确定下来的同时,也奠定了它的文本史的基础,从而也使《易经》成为一个历史性的、并包涵了复杂的历史意义的文本。于是也就产生了诸如:文本的形式与文本的意义的逻辑关系和历史关系及其相关性的理解等问题。这些问题是当代《易经》研究过程中一会再遇到的。其实,形式和内容诸方面,既与本文意义(本来意义)、也与某种特定的历史意义(衍生的引伸义)有关。不仅如此,这种双重性的意义具有某种经久的活力,在传承的过程中加以传递,且能超出经本既有的语言形式和特定的语言意义的限制,即通过译解的途径进行传播。由此,也使经典的文本涉入其结构的第二个层次,那文本的历史意义结构或文本的文化史结构。

从接受和影响的方面看,几乎每一部人类重要的经典或具有经典性的著作,各自都有自己的一个表现相当复杂和丰富的传播史,这一传播的过程在很大程度上决定了它们的文本史结构或文本的文化史结构,由传承而发生的诠释及由传播而造成的影响,有助于完整地理解经典文本的结构和各个层面上的问题。文本和诠释并不是完全对应的,两者关系的逻辑展开也不是一以贯之的。误读和误解(有意或无意地)是经常起作用的因素。由于这些原因,就使得总是处在传播和影响过程中的《易经》文本的意义显得难以把握。怎样来解决(解释)这样一类难题?我们当然是将诠释原理的运用建立在具体的历史资料的基础上,这样方能不至于蹈虚踏空。从《易经》国际传播史的角度对《易经》文本意义的历史衍化进行多面的、跨文化的考察,就可以发现,某些特定的误读或误解方式,若能同时从文化接受者的立场进行考虑,就可以认为这种误读或误解其实是有其充足的理由的,而这种“解读法”一旦以合理的学术方式确立起来,在文化上往往会产生积极的作用。

## (三)为跨文化研究系统地提供了可从多方面展开的,具有整体意义的文献资料

《易经》的国际传播与影响,无论是作为文本史研究,还是作为人类基本经典的文化学探讨,都会涉及文化的交流和文化演进与变异具体的理论问题。而一般理论的深化或普遍化,须依据具体而充分的实例的历史文献基础才能合理而有效地达到,不言而喻,《易经》的国际传播与影响,本身就是一个跨文化的传通过程。由于这一过程不是片断,不是倏忽即逝的历史陈迹,而是已走过漫长的、至今仍在继续的过程,这就使《易经》国际传播史成为一个具有整体意义的跨文化研究课题。由于《易经》于漫长的历史时期内在国际的传播过程中积累了丰富而系统的学术文献,这就为跨文化传通的历史研究提供了难能可贵的资料。

## (四)中国学术具有世界文化意义的典型实例

自古至今,《易经》东传日本、朝鲜、西传欧美诸国,就其历史的悠久和传播的规模而言,

它不仅构成了中西文化交流的极其重要而基本的内容，而且也是中国文化由以生发世界性影响的基点之一。《易经》先是在古代、在东亚、东南亚对中国文化长久而热烈的需求中传入日本、朝鲜和越南，后来又在近代西方人热情礼赞中国文化的氛围中传入西方。西方人在接受其影响时，其反应是意味深长的，它从多方面展示了中国学术和典籍所具有的世界历史意义。值是关注的是，这种意义并没有随着时间而消逝，而是在今日东西文化交往、融合、乃至冲突、批评的复杂的时代氛围中，又一次实现、强化了。因此，《易经》的国际传播和影响，完全可以当作中国传统文化和思想曾经具有、并且依然具有世界性意义的实例来理解和阐释。这种实例既在一定意义上体现了中国文化和思想内涵的开放性、进取性及富于融合性和整合功用的一面，同时也在相当完整的意义尽管其意义由以体现的具体行程。今日之中国文化，其发展大势仍处在现代化和世界化的历程中。重新体认这些历史性的实例，依然可以给我们以丰富的启示，并能充实我们的自信心。

### （五）有助于纠正国际传统“汉学”的局限性

在今天看来，西方对中国文化、学术、思想的研究，一直处在传统汉学的影响下，因而其长处与局限性在一定程度上与汉学有关。作为学术研究的广义的“汉学”或“中国学”，是以中国文化典籍向域外传播为基础而形成的一门具有双向性的或双边性质的独特学科。即使说，这种传播不单单在域外直接造成的多方面的影响，反过来，这种传通在域外所产生的反应也会引起我们的关注。对《易经》的国际传播史展开学术性的探讨，也可以说是对西方汉学研究的研究。若从历史上着眼，这门学科两千年之前即已在东亚奠定了基础，从而形成了东亚渊源流长的传统汉学。而自近代以来，随同中国文化被系统地介绍到欧美各国，就产生了西方一系列具有近代学术性质和形态的汉学。从而使中国文化在国际范围内成为各国学者展开学术研究的共同课题，形成了具有国际规模的多学科展开的汉学研究。

直到目前，国际范围内的中国文化研究，从其主导倾向看，依然遵循欧洲近代的汉学传统近代期东亚汉学学术形式的转变受到来自西方学术思想，其中也包括“汉学”的影响；大多数汉学家虽然对中国学术和思想的历史意义和价值有认识和评估，但对中国文化的整体存在和内涵的普遍思想和学术意义仍缺乏合理的评价。因而，尽管有包括西方学者反对和批驳了对中国文化的偏见，但仍存在着影响。例如，认为中国传统文化中无逻辑、无科学，仍是国际学术界中一种广为人传述和接受的论调。在这种情况下，有必要倡导汉学研究的新思路，将中国文化、学术和思想的传统与它的现代化的进程连贯起来研究。事实上，已经有许多学者以其卓有成效的研究对传统汉学中单纯的历史主义倾向进行反驳。在这些学者中，前述的李约瑟，他对中国科学和文明及相关学术领域作的深入系统的研究。他的工作已经远远超出了传统汉学的狭隘的框架，而从历史的理解进入到中国文明和智慧、精神、生命直接的把握。正是由于像他那样的学者，努力地在学术上作富有发现性和建树性的研究，今日国际汉学对其学术传统进行严格的反思和批判，重新确定它的学术目标。从易学发展的观点着眼。随同国际中国学在学术上所取得的一系列重大的进展，国际《易经》研究也开始超越西方汉学的传统视界和形式，而日益显示出这种研究对当代诸学术领域拓展的意义。又由于许多国际性的著名学者、思想家和科学家用普遍性的学术眼光，从当代世界文化、人类精神发展的要求重新理解和阐释《易经》，就使《易经》研究乃至整个当代易学具有非常独特而又重要的意义。